

Д.Т. Судзуки

Очерки
О ДЗЭН-
БУДДИЗМЕ
третья часть



*Daisetz Teitaro
Suzuki*

Essays
**IN ZEN
BUDDHISM**

(THIRD SERIES)

*Дайсэцу Тэйтаро
Судзуки*

Очерки
**О ДЗЭН-
БУДДИЗМЕ**

(ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ)

*Перевод с английского
С. Л. Бурмистрова*

*под редакцией
С. В. Пахомова*



Санкт-Петербург
«Наука»
2005

Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн-буддизме: Часть третья / Пер. с англ. С. Л. Бурмистрова. — СПб.: Наука, 2005. — 432 с.

ISBN 5-02-026880-1 (в пер.).

В третьей части своего научно-популярного произведения о дзэн-буддизме известный японский буддолог Д. Т. Судзуки обращается к некоторым важным произведениям махаяны, повлиявшим на мировоззрение дзэн. Автор излагает и анализирует содержание «Гандавьюха сутры» («Аватамсака сутры»), а также рассматривает религиозно-философские представления сутр класса праджняпарамита. В книге представлен подробный рассказ о вкладе дзэн в японскую культуру.

Для всех интересующихся буддизмом махаяны.

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этом третьем сборнике «Очерков о дзэн-буддизме» я попытался проследить отношение дзэн к двум главным сутрам махаяны — *Гандавьюхе* и *Праджняпарамите*, а также проанализировать те преобразования, которым подвергся индийский буддизм в процессе адаптации к китайской ментальности. Китайцы в отличие от индийцев, наделенных большими способностями к абстрактному мышлению и неисчерпаемо богатым воображением, — люди практичные. Поэтому вполне естественно, что учения махаяны должны были трансформироваться, с тем чтобы китайцы сумели оценить их по достоинству.

Что касается вклада дзэн в японскую культуру, то этой теме я посвятил отдельную книгу.¹ Без буддизма, и особенно без дзэн посткамакурского периода, история японской культуры не имеет значения, настолько глубоко вошел буддизм в плоть и кровь нации. Здесь данной темы я касаюсь только вскользь. Глава «Картины дзэнской жизни» также имеет лишь предварительный характер, и более полное и систематическое исследование еще ждет своего часа.

Необходимо упомянуть некоторые факты, касающиеся темы нашего исследования и ставшие известными

¹ См. «Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture», 1938. [Позже издано как «Zen and Japan Culture»; этот текст переведен С. В. Пахомовым и опубликован в издательстве «Наука» (Санкт-Петербург) в 2003 г. — *Прим. отв. ред.*]

- © Издание на русском языке, распространение на территории Российской Федерации. Издательство «Наука», 2005
- © Бурмистров С. Л., перевод на русский язык, 2005
- © Палей П., оформление, 2005

ISBN 5-02-026880-1

тогда, когда эта книга уже версталась. 1) Дуньхуанская рукопись *Изречений Шэнь-хуэя*, упомянутая на с. 26, доступна теперь в виде факсимиле, а вскоре она будет издана полностью. 2) Д-р Кэйки Ябуки опубликовал книгу, посвященную подробному исследованию дуньхуанских рукописей, собранных в его *Голосах пустыни* (*Echoes of the Desert*), тем самым обеспечив нас источником обширных сведений по этой теме. 3) Все ссылки на *Гандавьюху* даны либо по рукописи Идзуми, либо по рукописи, находящейся в распоряжении Королевского азиатского общества. 4) Дуньхуанский манускрипт *Дань-цзина Хуэй-нэна* скоро будет опубликован и станет доступен широкому кругу читателей. Он выйдет в свет в сопровождении своей копии, *Косёдзи*; последняя есть старинное репринтное издание XV—XVI вв., китайский оригинал которого, вероятно, был напечатан в X—XI вв. По всей видимости, именно это «более древнее издание» упоминается в предисловии к нынешнему изданию *Дань-цзина*. Его историческое значение невозможно преувеличить.

Автор хотел бы выразить благодарность своей супруге Беатрис Лейн Судзуки за чтение рукописи этой книги и за внесенные в нее поправки, а также миссис Рут Фуллер Эверетт из Чикаго.

Не могу также не упомянуть моего давнего друга Якити Атака, который всегда готов откликнуться на любые просьбы автора этой книги и способствовать тому, чтобы учения дзэн-буддизма стали максимально понятны в их литературной интерпретации.

Дайсэцу Тэйтаро Судзуки

ОТ ДЗЭН К ГАНДАВЬЮХА СУТРЕ

1. Дзэн и «философия тождества»

В самом начале своей истории дзэн не был связан с *Гандавьюха сутрой* так же тесно, как с *Ланкаватарой* или *Ваджраччхедикой*. Учение *Ланкаватары* Бодхидхарма передал своему главному китайскому ученику — Хуэй-кэ, так как данная сутра содержит учение, очень близкое к дзэн, и после Хуэй-кэ эту сутру главным образом и изучали последователи дзэн. *Ваджраччхедика* стала известна им во времена Хун-жэня и Хуэй-нэна, примерно через полтора века после Бодхидхармы. Однако Шэнь-хуэй, один из основных учеников Хуэй-нэна, объявил, что именно *Ваджраччхедикой* передал Хуэй-кэ основатель дзэн. Хотя это утверждение и не может считаться исторически корректным, мы вряд ли ошибемся, если скажем, что *Ваджраччхедика* стала оказывать сильнейшее влияние на дзэн примерно в то же время, то есть в конце VII в. Связь *Гандавьюхи* с дзэн установилась только со времени Дэн-гуаня (738—839), четвертого патриарха китайской буддийской школы *аватамсака* (*хуаянь*), который изучал дзэн у У-мина, ученика Шэнь-хуэя. Дэн-гуань был великим философом; он старался включить дзэн в свою собственную систему. После него жил Цзун-ми из Гуйфэна (780—842), который также изучал дзэн и написал большой комментарий к *Энгаку-кё* (кит. *Юань цзяо цзин*), *Сутре совершенного просветления*, которую интерпретировал в соответствии с философскими принципами своей школы. Он также написал книгу о различных способах по-

нимания дзэн, от которой до нас, к сожалению, дошло только предисловие. Он стремился исследовать сущность дзэн и отделить ее от доминировавших тогда ложных толкований как самого дзэн, так и его отношения к буддийской философии. Таким образом, благодаря Цзун-ми для дзэн помимо *Ланкаватары* и *Ваджраччхедики* оказались открыты и другие сутры, и прежде всего — *Гандавьюха*.

Ученые из школы аватамсака по-своему использовали интуиции дзэн, а мастера дзэн руководствовались в своей деятельности философией «тождества и понимания», разработанной школой аватамсака, и пытались внедрить ее в свои проповеди. Например, Ши-тоу (699—790) в своей *Оде тождеству* описывает взаимосвязь тьмы и света как ограничивающих друг друга, но в то же время взаимопроникающих начал; Дун-шань (806—859) в поэме *Самадхи священного зеркала* рассуждает о взаимосвязи *пянь* («одностороннего») и *чжэн* («правильного») и приходит к выводам, очень близким к тем, к которым пришел Ши-тоу, так как оба они принадлежали к школе Син-сы (умер в 740 г.), известной как цаодунская ветвь дзэн. Это представление о взаимосвязи и тождестве несомненно происходит из аватамсаки в отточенной формулировке Фа-цзана (умер в 712 г.). Так как и Ши-тоу, и Дун-шань были дзэнскими мастерами, в их методах изложения не было ничего метафизического. Возможно, «четыре рассмотрения (ляо-цзянь)» Линь-цзи тоже могут быть выведены из системы Фа-цзана.

Влияние философии аватамсака на дзэн со временем становилось все сильнее и достигло своего апогея в X в., после смерти Цзун-ми, пятого патриарха школы аватамсака в Китае. Фа-янь Вэнь-и, основатель дзэнской ветви фаянь, внедрил философию аватамсака в свое понимание дзэн. Хотя он и не принадлежал к этой школе, он испытал сильнейшее воздействие идей Ду-шуня (умер в 640 г.) и Фа-цзана, а также других представителей ава-

тамсаки: есть свидетельство, что он требовал от своих учеников изучать тексты аватамсаки в качестве вспомогательных средств для постижения дзэн. Он также написал комментарий к *Оде тождеству* Ши-тоу, которая, как я уже говорил, базируется на метафизике аватамсаки.

Кульминацией этого синкретического движения, соединяющего дзэн с учением *Аватамсака сутры* и *Садхармапундарика сутры*, был тагит орус Янь-шоу (904—975) из Юнмина под названием *Цзун цзин лу* (*Записи духовного зеркала*), состоящий из ста глав. В этой книге он попытался снять все различия буддийских философских систем при помощи доктрины «только-сознания», где под «сознанием» понимается высшая реальность, самосознающая и никак не связанная с эмпирическим сознанием. Это учение о только-сознании не следует путать с философией «виджняптиматра» йогачары, так как Янь-шоу был последователем того же интеллектуального течения, к которому принадлежали *Ланкаватара*, *Аватамсака*, *Шраддхотпада* и т. д.¹

2. Первые наставники и *Аватамсака сутра*

Строго говоря, у дзэн есть своя сфера, в которой он проявляет все свои лучшие качества. Если он покидает ее, то теряет свою естественность и в той или иной мере перестает быть самим собой. Когда дзэн пытается объяснить себя средствами какой-либо философской системы, он перестает быть простым и чистым, принимает в себя нечто, что ему не принадлежит. Каким бы радио-

¹ Интересно отметить, что уже в VII в. был написан комментарий некоего дзэнского мастера к *Аватамсаке*, поскольку в каталоге китайской Трипитаки отмечается, что Шэнь-сю, умерший в 706 г., написал тридцать глав, комментирующих *Аватамсаку*.

нальным ни было объяснение, дзэн, принимая его, изменяет самому себе. По этой причине мастера дзэн ревностно оберегали его от влияния любых метафизических школ — равно как буддийских, так и конфуцианских или даосских. Даже когда Бодхидхарма передал *Ланкаватару* Хуэй-кэ, то и сам Хуэй-кэ, и его последователи отказывались писать какие бы то ни было комментарии к ней. Хотя Хуэй-нэн знал *Ваджраччхедика*, истолковывая ее при этом по-своему, его преемники пренебрегли этим обстоятельством, и их диалоги и проповеди показывают их слабое знакомство с этим текстом. Конечно, они часто упоминают всевозможные сутры и шастры, свободно цитируют их, но всегда стремятся не оказаться связанными буквой текста, не быть захваченными философскими идеями, составляющими основания этих писаний.

Аватамсака сутра цитировалась дзэнскими мастерами еще задолго до Ду-шуня, ибо, согласно тексту *Наставники и ученики Ланки*, Хуэй-кэ часто ссылался на эту сутру в доказательство своей мысли, что Единое присутствует в мире частных вещей, а Дао-синь, современник Ду-шуня, тоже цитировал фрагменты из сутры, говоря, что мельчайшая пылинка содержит в себе бесчисленные миры. Будучи дзэнскими наставниками, они не пытались систематизировать свои прозрения и довольствовались цитированием авторитетных текстов, совпадающих по духу с их идеями. Поэтому они не ограничивались одной только *Аватамсакой*; где бы они ни находили утверждения, которые можно было использовать, они приводили их, беря цитаты из *Саддхармапундарики*, *Вималакирти*, *Ваджраччхедики*, *Ланкаватары*, *Праджняпарамиты*, *Дхаммапады* и т. д. Но в случае с *Аватамсакой* эти цитаты не были произвольными и случайными, они были связаны со всем духом, пронизывающим сутру. Видимо, по этой причине дзэнские мастера изначально рассматривали эту сутру как текст, поддерживающий их религиозный опыт в не мень-

шей степени, чем *Ланкаватара* и *Ваджраччхедика*. Но так как они ставили своей задачей обращать внимание только на дух, пренебрегая буквой, они не заходили настолько далеко, чтобы формулировать особенную философию дзэн в соответствии с *Аватамсакой*. Они всегда стремились жить среди фактов, а не среди идей. Цитируя *Аватамсаку*, они говорили: «Это похоже на бедняка, который день и ночь считает сокровища, ему не принадлежащие, в то время как у него самого за душой нет ни гроша. То же самое и с ученостью. Ты, конечно, можешь читать книги, но постарайся отложить их, как только это станет возможным. Если ты не оставишь их, у тебя войдет в привычку изучать только буквы. Это все равно что пытаться добыть лед, нагревая воду. Поэтому будды иногда говорят, что высшую истину можно объяснить, а иногда — что ее невозможно объяснить. Все дело в том, что в самой реальности, которая есть состояние всех вещей, как они есть, нет ничего объяснимого или необъяснимого. Как только ты постигнешь это, все остальное знание придет само собой. Поэтому в *Саддхармапундарике* сказано, что реальность ни реальна, ни нереальна, ни такова, ни не такова».¹

3. Дзэн и китайский менталитет

Сутры, в особенности сутры махаяны, — это прямое выражение духовного опыта; они содержат прозрения, добытые из погружения в бездны Бессознательного, и не пытаются представить эти прозрения посредством интеллекта. Если они производят впечатление рациональных и логичных, то это только случайность. Все сутры раскрывают глубочайшие интуиции буддийского ума таким образом, как они представлялись ранним пос-

¹ Проповедь Хуэй-кэ, записанная в трактате *Наставники и ученики Ланки*.

ледователям индийской махаяны. Поэтому когда в буддийских сутрах провозглашается, что все сущее пусто, нерожденно, превосходит закон причинности, то эти утверждения не являются результатом метафизических размышлений, они — плод религиозного опыта. Вот почему столь многие буддийские ученые и философы, пытавшиеся понять и истолковать эти прозрения в терминах логики, терпели поражение и оказывались, так сказать, аутсайдерами в буддизме, обреченными на ошибки.

Интуиции сутры и интуиции дзэнского наставника одинаковы потому, что они являются буддийскими. Любые же различия в способах выражения связаны с различиями индийского и китайского ума. Поскольку дзэн есть форма индийского буддизма, пересаженная на китайскую почву, его опыт, по существу, — тот же, что и в буддизме. Но психологические различия между людьми дают о себе знать, когда опыт начинает приобщаться к новым условиям своего развития. Процесс такой дифференциации можно проследить по проповедям дзэнских наставников, по мере того как из них все больше исчезало непосредственное влияние первого дзэнского наставника из Индии. По мере адаптации дзэн к китайской ментальности его постулаты становились типично китайскими, так что появились даже сомнения в их связи с индийскими корнями. Когда дифференциация зашла настолько далеко, что дзэн стал восприниматься как мятеж против буддизма, наставники постарались восстановить исходное положение дел и согласовать их со своими истоками. Именно в этом состоял смысл того движения, которое происходило в VIII—IX вв., во времена Цзун-ми и Фа-яня.

Я приведу несколько примеров постепенного изменения способов выражения дзэнской интуиции в течение пяти веков после того, как Бодхидхарма (умер в 528 г.), монах из Индии, принес дзэн в Китай, и процитирую пассажи из некоторых проповедей, читавшихся

дзэнскими наставниками разных школ этого периода. В этих проповедях мы заметим постепенную замену дискурса, характерного для сутр, дискурсом, свойственным китайскому дзэн.

4. Бодхидхарма о Бессознательном (*у-синь*). *Дао-синь об «оставлении тела»*

Начнем с Бодхидхармы, родоначальника китайского дзэн, который писал об *у-синь* (букв. «не-сознание»):¹

«Сам по себе высший Разум свободен от слов, но, чтобы объяснить его, приходится использовать слова. Великий Путь не имеет формы, но, чтобы явить себя непросвещенному уму, он использует форму. Представим себе, что два человека рассуждают о не-сознании. Ученик спрашивает наставника:

- Обладает сознанием Высший Разум или нет?
- Он не обладает сознанием, — отвечает учитель.

¹ Данный текст взят из книги д-ра Кэйки Ябуки *Голоса пустыни* (фолио 77), содержащей факсимильное воспроизведение некоторых дуньхуанских буддийских рукописей, хранящихся в Британском музее. Этот трактат, приписываемый Бодхидхарме, не упоминается ни в одной дзэнской истории, которыми мы располагаем в настоящее время, и нет никакого способа выяснить его аутентичность. Стилистически рукопись не в лучшем состоянии.

У-синь — это одно из наиболее трудных для перевода китайских слов. «У» — это отрицательная частица, а «синь» имеет множество значений: «ум», «сердце», «регулятивный принцип», «умственная привычка», «установка», «сознание», «своеволие» и т. д. В данном случае *у-синь* — это «бессознательность» в обычном, эмпирическом смысле слова, но в то же время оно значит «Бессознательное» как то, что лежит в основе всей нашей ментальной и телесной деятельности, осознаваемого и неосознаваемого. В данном тексте этот термин переводится по-разному, в зависимости от того, какой смысл ему придает контекст.

— Если он не обладает сознанием, тогда кто же тот, кто видит, слышит, вспоминает, осознает?¹ Кто есть тот, кто осознает Бессознательное?

— Только благодаря Бессознательному возможно видеть, слышать, вспоминать и осознавать. Только благодаря Бессознательному осознается Бессознательное.

— Как же возможно для Бессознательного видеть, слышать, вспоминать, осознавать? Мне кажется, Бессознательное не способно на все это.

— Хотя я принадлежу Бессознательному, я могу видеть, слышать, вспоминать и осознавать.

— Если вы, учитель, можете видеть, слышать, вспоминать и осознавать, тогда вы не можете принадлежать Бессознательному. Вы должны быть сознательным существом.

— Видеть, слышать, вспоминать, осознавать — все это непосредственные действия Бессознательного. Помимо видения, слышания, припоминания и осознания нет никакого Бессознательного. Боюсь, ты не понимаешь этого, и я постараюсь объяснить это тебе шаг за шагом, чтобы привести тебя к видению истины. Например, когда нечто увидено, говорят, что имеется видение, но только по той причине, что имеется не-видение; таким образом, видение само по себе принадлежит Бессознательному. Когда что-то услышано, говорят, что имеется слышание, но только по той причине, что имеется не-слышание; и слышание само по себе принадлежит Бессознательному. Когда что-то припомнено, говорят, что имеется припоминание, но только по той причине, что имеется не-припоминание; и припоминание само по себе принадлежит Бессознательному. Ког-

¹ Буквально: «увиденное, услышанное, помысленное, знаемое» (санскр. «dṛiṣṭa-śruta-mata-jñāta»); таково стандартное обозначение всех возможных форм деятельности сознания. Здесь важно не путать Бессознательное с бессознательным западной психологии и биологии.

да что-то осознается, говорят, что имеется осознание, но только по той причине, что имеется не-осознание; и осознание само по себе принадлежит Бессознательному. Когда что-то сделано, говорят, что имеется делание, но это делание есть на самом деле не-делание; и делание само по себе принадлежит Бессознательному. Поэтому мы говорим, что видеть, слышать, вспоминать и осознавать можно только благодаря Бессознательному.

— Как мы можем знать, что это принадлежит Бессознательному?

— Исследуй это внимательно и скажи мне, имеет ли Разум какую-либо воспринимаемую форму. Если ты скажешь, что имеет, то это не будет действительным Разумом. Следует ли рассматривать его как нечто, существующее внутри, или вовне, или посередине? Разум невозможно локализовать в какой бы то ни было точке. Поэтому он принадлежит Бессознательному.

— Учитель, если Бессознательное пронизывает все, тогда невозможны ни вина, ни заслуга. Почему же все живые существа скитаются по шести путям существования и постоянно подвергаются рождению и смерти?

— Потому что разум у всех живых существ настолько омрачен, что они принимают иллюзорную идею индивидуальной реальности в Бессознательном за истинную и, совершая разнообразные поступки, цепляются в заблуждении за мысль о том, что некий сознательный разум действительно существует. По этой причине они скитаются по шести путям существования и постоянно подвергаются рождению и смерти. Это подобно тому, как человек видит в темноте кусок веревки и, принимая ее за змею, пугается плода собственного воображения. Вот и живые существа иллюзорно привязываются к своим же собственным фантазиям. Вместо Бессознательного они ошибочно воображают сознающий разум. Тем самым существа приходят к совершению различных деяний, скитаясь по шести путям существования. Таким существам надо пожелать найти доброго друга, облада-

ющего великим духовным зрением, и практиковать медитацию, которая приведет их к реализации Бессознательного. Когда это будет исполнено, все кармические препятствия исчезнут и цепь рождений и смертей прервется. Как солнечный свет, проникая в темноту, изгоняет ее полностью, так и все грехи уничтожаются, когда живое существо осознает Бессознательное.

— Я невежествен, и мой разум еще не настолько ясно понимает функционирование шести чувств, так как они откликаются на любой стимул.¹

— Много ухищрений привносят слова.

— Греховные страсти и просветление, рождения-смерти и нирвана — все это суть Бессознательное?

— Несомненно, все это — Бессознательное. Только по причине ошибочной привязанности живых существ к идее сознающего ума возникают все виды греховных страстей, рождения-смерти, просветление и нирвана. Если они пробуждаются к Бессознательному, для них исчезают греховные страсти, рождения-смерти и нирвана. Поэтому для тех, кто нашел себе убежище в идее сознающего ума, Татхагата говорил о рождениях и смертях; просветление противоположно греховным страстям, а нирвана — рождению и смерти. Все эти названия взаимно обусловлены. Когда достигается Бессознательное, нет уже ни греховных страстей, ни просветления, ни рождения и смерти, ни нирваны.

— Но если нет ни просветления, ни нирваны, как мы можем стремиться к просветлению, которого достигали будды прошлого?

— Это всего лишь обыденная фразеология. С точки зрения абсолютной истины, ничего такого нет. Поэтому в *Вималакиртинирдеше* говорится, что нет никакого тела, в котором осуществилось бы просветление, ни ума,

¹ В этой фразе, видимо, отсутствует какой-то элемент, что делает ее на первый взгляд бессмысленной. Ответ учителя тоже не кажется особенно осмысленным.

который осуществил бы просветление. Далее. В *Ваджраччхедике* сказано, что нет ни вещи, ни явления, о которых кто-либо может сказать, что он достиг их, и что достижения всех будд на самом деле суть не-достижения. Поэтому знай, что все вещи возникают только тогда, когда утверждается сознающий разум, и что все вещи исчезают, когда реализуется Бессознательное.

— Учитель, вы говорите, что Бессознательное пронизывает все. Значит, и в камне или дереве тоже есть Бессознательное. Но не оказываются ли тогда все живые существа подобными камню или дереву?

— Но Бессознательное, осуществляемое в моем сознающем разуме, не есть бессознательное камня или дерева. Почему так? Это подобно небесному барабану, который, хотя и лежит спокойно, спонтанно и без всяких сознательных усилий производит разнообразные громкие звуки, наставляя и поучая все живые существа. Это подобно драгоценному камню, исполняющему желания (*мани*), который без всяких усилий извне, спонтанно производит множество форм. Сходным образом и Бессознательное действует через мой сознающий разум, помогая ему постичь истинную природу Реальности. Оно украшено истинной трансцендентной мудростью, оно есть наставник Трех Тел, оно действует в состоянии высшей свободы. Так, в *Ратнакута сутре* мы читаем, что разум действует посредством Бессознательного, не осознавая этого. Так что как мы можем быть подобны камню или дереву? Бессознательное — это истинный Разум, истинный Разум — это Бессознательное.

— Как же мы будем учиться посредством такого относительного ума, как наш?

— Просто позволь себе постичь Бессознательное во всех вещах, во всех своих действиях — таков путь обучения, и нет иного пути. Так мы узнаем, что, когда Бессознательное реализовано, вещи перестают беспокоить нас.

Услышав это, ученик в тот же миг обрел просветление и осознал, что нет никакой материи вне сознания и

нет никакого сознания вне материи, обрел совершенную свободу во всех своих действиях и во всех формах поведения, все сети его сомнений разорвались на клочки и никаких препятствий не осталось перед ним».

Дао-синь, традиционно считающийся четвертым патриархом дзэн-буддизма в Китае, произнес следующую проповедь об «оставлении тела»¹:

«Способ оставления тела состоит прежде всего в медитации на Пустоту, посредством чего сознающий разум становится пустым. Пусть разум и созданный им мир успокоятся и достигнут состояния совершенной безмятежности; пусть мысли будут отсечены в таинственном успокоении, а разум пусть удерживается от метания от одной вещи к другой. Когда сознание обретет покой в своей глубочайшей обители, все его ограничения будут устранены. О, как оно неизмеримо! О, как оно бездонно! Сознание в своей абсолютной чистоте есть Пустота. О, как оно свободно! Оно бездыханно, словно смерть. Оно обитает в высшей чистоте Дхармакаи и уже не является объектом становления. Когда сознающий разум омрачен и в нем господствует сумятица, нельзя избежать страданий следующего существования. Поэтому пусть человек совершенствуется прежде всего в реализации состояния совершенной безмятежности ума и созданного им мира. Таков должный путь совершенствования.

Но в этом совершенствовании нет на самом деле ничего, что можно считать истинным достижением, и это не-достижение и есть то, что достигается совершенствованием, ибо Реальность постигается не-усилием (non-striving), а не-усилие и есть истина. Поэтому в сутре мы читаем: „Пустота, не-усилие, отсутствие желаний, бес-

¹Перевод дан по тексту *Наставники и ученики Ланки*, найденному недавно в Дуньхуане и опубликованному в Пекине в 1923 г.

форменность — это и есть истинное освобождение!“ По этой причине Реальность есть не-усилие.

Метод оставления тела — это прозрение своей обусловленной природы, когда сознание вместе с сотворенным им миром становится прозрачным, а его деятельность — просветленной.

Далее. Согласно Чжуан-цзы, „небо и земля равны одному пальцу, а десять тысяч вещей — одной лошади“. [Но это не вполне точно.] В *Дхаммападе* сказано: „Единое не должно мыслиться как единое. Чтобы разрушить идею множественности, о Едином говорится как о едином, но это — только для слабых умом“. Если так, то мы можем утверждать, что Чжуан-цзы не пошел дальше единства.

Лао-цзы говорил: „О неизмеримое! О бездонное! Внутри — вот где сущность!“ Лао-цзы освобождается от внешней формы, но еще придерживается представления о внутреннем сознании. В *Аватамсака сутре* сказано: „Не привязывайся к двойственности, ибо нет ни одного, ни двух“. В *Вималакиртинирдеше* говорится: „Сознание — не внутри, не снаружи и не где-то посредине, — в этом и состоит понимание!“ Поэтому мы знаем, что Лао-цзы не выходил за пределы идеи сущности сознания».

В другом месте Дао-синь объясняет, что он подразумевает под успокоением и Пустотой:

«Подумай о своем собственном теле и посмотри, что это такое. Оно пусто и лишено реальности, оно подобно тени. Оно воспринимается, как если бы оно существовало на самом деле, но в нем нет ничего, за что можно было бы ухватиться. Праздник* возникает среди этих тенеподобных объектов, но там, где она фиксируется, нет высшей обители. Оставаясь неподвижной, она вступает в различные отношения и претерпевает бесконечные изменения.

* Мудрость (санскр.). — Прим. пер.

За пределами Пустоты возникает шесть чувств, но все они суть Пустота, а их объекты воспринимаются как сон или галлюцинация. Это подобно глазу, видящему вещи: вещи находятся не в глазу. Как в зеркале, отражающем черты твоего лица, они воспринимаются во всей их чистоте, но остаются пустотой, хотя зеркало само по себе не является одним из объектов, отражающихся в нем. Человеческое лицо не погружается в зеркало, чтобы соединиться с отраженным в нем телом, а зеркало не соединяется с человеческим лицом. Когда человек понимает, что зеркало и его лицо различны, что здесь нет ни входа, ни выхода, ни изменения, ни возникновения отношений, он постигает значение Таковости и Пустоты».

5. Хуэй-нэн о Бессознательном (у-нянь, мунэн)

Можно легко убедиться, что Бодхидхарма и Дао-синь говорят об одном и том же, только с разных точек зрения. У-синь Бодхидхармы, или «Бессознательное», — это то же самое, что «Пустота», «Спокойствие», «Бездонное» Дао-синя. Один использует психологические термины, тогда как второй предпочитает терминологию философии праджняпарамиты. Если рассуждения Бодхидхармы об у-синь можно считать совершенно согласующимися с индийским способом мышления, то Дао-синь более склоняется к даосскому типу мысли. Однако ничего особо дзэнского в их рассуждениях еще нет. Только с приходом Хуэй-нэна и его последователей дзэн стал превращаться в учение специфически китайское и в методах интерпретации, и в способах выражения.

Дзэнское представление о сознании как о «непосредственном понимании» Бессознательного¹ впервые появилось у Хуэй-нэна. Бодхидхарма использовал для Бес-

¹ Кит. дунь-у, у-нянь.

сознательного термин у-синь, Хуэй-нэн же заменил синь на нянь. Нянь означает буквально «память», «воспоминание», «мысль о прошлом» и т. д. и используется как эквивалент санскритскому смрити. Поэтому, когда нянь используется в сочетании с у (у-нянь), это значит асмрити, т. е. «утрата смысла», или «забвение»; именно в этом значении слово асмрити употребляется в санскритских текстах. Однако использование у-нянь для обозначения «бессознательного» в смысле исполненного глубокой духовной значимости, насколько мне известно, начинается с Хуэй-нэна. У-нянь означает здесь не просто забвение, забывчивость или отсутствие представления о том, что делаешь, это не просто психологический термин. Сделав у-нянь фундаментальным фактором дзэнской жизни, Хуэй-нэн связал его с «тройственным освобождением», которое выражается в терминах шунь-ята, анимитта, апранихита,¹ ибо реализация у-нянь означает для последователей дзэн освобождение. А термин этот является специфически китайским.

Кроме того, к Хуэй-нэну восходит и учение о «внезапности» (кит. дунь), то есть о внезапном и непосредственном постижении Реальности. Согласно ему, в дзэн постижение характеризуется внезапностью и непосредственностью, ибо такова природа праджня. Учение о «постепенности» (кит. цзянь), поддерживавшееся его противником Шэнь-сю, не должно было применяться к интуиции, которая имеет место в дзэнской медитации. Праджня действует интуитивно, и то, что она постигает, постигается мгновенно, без какого-либо размышления или иного промежуточного процесса. «В моем учении, — говорил Хуэй-нэн, — нет различия между дхьяной и праджней.² Дхьяна — тело праджня, а праджня — функция дхьяны. Если ты обладаешь праджней, в ней содержится дхьяна; если ты обладаешь дхьяной,

¹ Санскр. «пустота», «не-форма», «не-усилие».

² Кит. дин и хуэй.

в ней содержится праджня. Они суть одно». При помощи такого глубокого погружения в бездны Реальности Хуэй-нэн учил своих последователей видеть интуитивный свет праджни, проникающий сквозь твердую кору эмпирического сознания. Простое погружение в бездны не было целью дзэнской дисциплины: если дхьяна не находит своей кульминации в непосредственной интуиции (*дунь-у*), то в ней нет ничего дзэнского.

Посмотрим теперь, как Хуэй-нэн говорил о Бессознательном (*у-нянь*):

«Добрые друзья, наше учение, будь то „школа внезапности“ или „школа постепенности“, с незапамятных времен покоилось на понятии Бессознательного, тело ко-его — бесформенность (*у-сян*), а корень — непрывание где бы то ни было (*у-чжу*). Что подразумевается под бесформенностью? Это значит не быть привязанным к формам, в то же время допуская их. Быть бессознательным — значит быть неповинным в активности относительного сознания. Непривание где бы то ни было — это первоначальная природа всех живых существ. [Сознание в своей деятельности] постоянно рвется вперед, никогда не останавливаясь в своем движении, и мысли сменяют одна другую без перерыва. Но чтобы достичь Дхармакаи, [которая и есть Бессознательное], надо одним ударом прервать этот поток, ибо тогда мы будем отделены от Рупакаи [то есть от этого физического тела] и ни для какой мысли не останется места. Если где-либо имеется мысль о чем-либо, поток не может двигаться свободно — это и называется „прыванием в оковах“. Когда для мысли нет места — это и называется „быть не связанным“. Таким образом, непрывание есть корень нашей жизни.

Добрые друзья, быть отделенным от всяких внешних форм — значит быть бесформенным. Когда это осуществлено, природа и тело Бессознательного оказываются чистыми и свободными от всяких омрачений. Поэтому лишенность формы — это тело.

Не быть оскверненным внешними объектами — значит быть единым с Бессознательным, то есть не быть привязанным к объектам, хотя они и представлены в сознании, ибо сознание не участвует в волнении мыслей об этих объектах. Когда все посторонние мысли таким образом уничтожены, сознание очищается от всех скверн. Когда сознание очистилось, уже не будет дальнейших рождений. Пусть те, кто изучает буддизм, не впадают в заблуждение относительно этого. Если смысл не постигнут, не только они сами окажутся в сомнениях, но повергнут в сомнения и других и надругаются тем самым над учением. Поэтому Бессознательное устанавливается как основание.

Когда люди просто зависят от имен, у них появляется множество мыслей о внешнем мире, которые порождают греховные намерения. Все ошибочные представления, характеризующие эту мирскую жизнь, берут свое начало здесь. Поэтому мы устанавливаем наше учение на Бессознательном. Пусть люди освобождаются от своих односторонних воззрений, чтобы не дать возникнуть омрачающим мыслям. Когда мысли совершенно не возникают, Бессознательное перестает быть навязчивым.

Что такое устранение (*у*)? То, что должно быть устранено? Что подразумевается под мышлением и сознанием (*нянь*)? Устранять — значит быть свободным от дуализма, от всех мирских мыслей. Сознание возникает из Таковости, Таковость — его тело, а сознание — это деятельность Таковости. Сознание, придерживаясь природы Таковости, видит, слышит, вспоминает, постигает, но Таковость сама по себе не оскверняется множеством объектов, она всегда остается чистой и доверяет себе. Поэтому в *Вималакиртинирдеше* мы читаем: „Когда все внешние объекты и условия правильно разделяются, высший внутренний принцип остается неподвижным“.

У-нянь, или Бессознательное, согласно Хуэй-нэну, есть название не только высшей реальности, но и состояния сознания, в котором высшее являет себя. Пока наше

индивидуальное сознание остается отделенным от Реальности, его усилия вольно или невольно остаются эгоцентрированными, результатом чего бывают боль и чувство одиночества. Сознание должно тем или иным образом найти связь с Бессознательным, если ее нет; а когда она найдена, Бессознательное надо реализовать, и эта реализация известна как *у-нянь*, состояние «безмыслия».

Китайские и санскритские термины, если их перевести буквально, часто оказываются поняты неправильно. *У-нянь* — один из таких терминов, ибо «безмыслие» будет, естественно, в высшей степени нежелательным состоянием ума в качестве цели дзэнской практики, да и, наверно, любой другой духовной практики. Даже «Бессознательное», возможно, не является вполне подходящим термином. Хуэй-нэн объясняет, что он имеет в виду под *у-нянь*, «Бессознательным»:

«Добрые друзья, снискать прозрение — значит узнать, что значит буддговость. Когда свет праджня¹ проникает в основы природы сознания, оно становится просветленным извне и изнутри, все оказывается прозрачным, и человек осознает сущность своего внутреннего разума. Осознание внутреннего разума есть освобождение. Когда освобождение обретено, достигается праджня-самадхи. Осуществить праджня-самадхи — значит обрести Бессознательное.

Что такое Бессознательное? Это видение всех вещей такими, каковы они по сути, и отсутствие привязанности к ним. Это значит присутствовать во всех местах и не быть привязанным ни к одному из них. Это значит оставаться в чистоте собственной природы. Это значит позволять шести чувствам истекать из шести врат чувственности в мир объектов шести чувств, но не быть оскверненным ими. Это значит сохранять совершенную свободу прихода и ухода. Это и есть реализация праджня-самадхи, господство над собой, освобождение, и это

¹ Праджня — еще один значимый для Хуэй-нэна образ.

известно как жизнь в Бессознательном. Если ни о чем не возникает никаких мыслей, то это — прекращение сознания, это — связанность Дхармы, это — односторонний взгляд.

Кто понимает учение о Бессознательном, тот обладает наиболее полным знанием обо всех вещах. Кто понимает учение о Бессознательном, тот созерцает духовное царство буддговости. Кто понимает учение о внезапности в Бессознательном, тот достигает состояния буддговости».

Учение о Бессознательном (*у-нянь*) наряду с учением о внезапном (*дунь-у*) были объектами наибольшего интереса во времена Хуэй-нэна и его последователей. «Непосредственное понимание» — это китайский перевод санскритского «праджня», а «Бессознательное» — описание на китайский манер реализации Пустоты (*шуньята*) и Нерожденности (*анутпада*). В каком-то смысле можно утверждать, что учение Лао-цзы о недеянии (*у-вэй*) обрело новую жизнь у Хуэй-нэна в его учении о Бессознательном. В истории буддийской философии были известны понятия *у-шэн*, *у-юань*, *у-цзо*, *у-гуан-юн*,¹ а *у-нянь*, можно сказать, выросло из этих понятий.² Несомненно, однако, что даосизм внес свой вклад в становление дзэн-буддизма, который мы рассматриваем определенно как результат деятельности китайского гения.

¹ Санскр. anutpāda, apraṇihitā, anabhisamkāra, anābhoga.

² В *Аштаксахасрике* (Mitra edition, p. 5) мы читаем: «Punaraparam bhagavan bodhisatvena mahāsatvena prajñāpāramitāyām caratā prajñāpāramitāyām bhāvayatā evaṁ śikṣitavyaṁ yathāsau śikṣyamāṇas tenāpi bodhicittena na manyeta. Tat kasya hetos tathā hi tac cittam acittam prakṛitiś cittasya prabhāsvarā» («И далее, о Бхагаван, бодхисаттва-махасаттва в этой праджняпарамите живет, в этой праджняпарамите пребывает. То следует изучать, то следует постигать, что даже мыслью о бодхи не осмысливается, то, чей исток — Таковость, то сознание, которое не есть сознание, сияющая основа сознания» (санскр.). — Прим. отв. ред.). Далее (p. 19) мы читаем: «Kena kāraṇena āyuṣman subhūte tatṛpi citte aśakto 'paryāpannaḥ. Subhūtir āha: Acittatvād

6. Шэнь-хуэй о Бессознательном

Шэнь-хуэй (686—760), один из замечательнейших деятелей раннего периода истории дзэн, был учеником Хуэй-нэна, и именно его школа расцвела непосредственно после смерти этого мастера, ибо Шэнь-хуэй, будучи представителем «школы внезапности», бросил вызов «школе постепенности» Шэнь-сю, соперника Хуэй-нэна. Цитируем несколько фрагментов из речений Шэнь-хуэя.¹

«Чжан Янь-гун² спросил:

— Наставник почему-то говорит о Бессознательном (*у-нянь-фа*) и советует людям совершенствоваться в этом. Следует ли считать это Бессознательное существующим или несуществующим?»

— Бессознательное нельзя описать как существующее или несуществующее.

— Почему его нельзя описать как существующее или несуществующее?»

— Если о нем и говорят как о существующем, то совсем не в том смысле, какой в это слово обычно вкла-

ауṣman sāgīputra tatrāpi citte āśakto 'raṅyārānaḥ («По какой причине, о Субхути, долго живущий непостижим сознанием?» Субхути ответил: „Из-за не-сознания долго живущий непостижим сознанием“» (санскр.). — Прим. отв. ред.). Слова *paṇyeta* (не мыслити) и *acitattva* (не-сознание) можно рассматривать как соответствующие китайским словам *у-нянь* и *у-синь*. Есть еще один санскритский термин, *манаскара*, который обычно переводят как *цзо-и*, и противоположный ему термин — *аманаскара* (*у-цзо-и*). Термин *у-цзо-и* имеет, в сущности, то же значение, что и *у-нянь*.

¹Проф. Ху Ши из Пекинского университета в 1930 г. опубликовал изречения Шэнь-хуэя, найденные в Дуньхуане. Предлагаемый текст — один из древнейших манускриптов Дуньхуана, но в некоторых отношениях он отличается от издания проф. Ху Ши. Приводимые здесь цитаты даны в моей редакции, и читатель, знакомый с редакцией Ху Ши, увидит определенные расхождения, заметные даже в переводе.

²Ср. Ху Ши, с. 115—116.

дывают люди. Если о нем и говорят как о несуществующем, то совсем не в том смысле, какой в это слово обычно вкладывают люди. По этой причине Бессознательное нельзя мыслить как существующее или несуществующее.

— Что же тогда вы зовете Бессознательным?»

— Слово „что“ здесь неприменимо.

— Если так, то тогда какое слово применимо здесь?»

— Никакое обозначение здесь невозможно. Поэтому и говорят о Бессознательном. Оно — превыше всяких характеристик. А говорим мы сейчас о нем только потому, что нас об этом спрашивают. Если бы никто не задавал о нем вопросов, то никто о нем и не говорил бы. Например, когда перед зеркалом ничего нет, оно ничего и не отражает. Что-то отражается в нем только благодаря тому, что перед ним имеются объекты. Поэтому в нем имеются и отражения.

— Если перед зеркалом нет ничего, оно обладает просветляющей природой или нет?»

— Я говорил только что об объектах, выявляющих его существование, но независимо от того, имеются объекты или нет, оно всегда обладает просветляющей природой.

— Если у него нет форм, если его нельзя описать ни в каком смысле, ибо оно превыше существования и несуществования, и если оно обладает просветляющей природой, то что оно тогда просветляет?»

— Когда о зеркале говорят, что оно отражает, то только потому, что его собственная природа обладает свойством отражения. Когда Сознание всех живых существ чисто, то великий свет знания, по природе принадлежащий ему, озарит все миры.

— Если это так, как можно обрести это?»

— Такое возможно только благодаря созерцанию ничто (*у*).

— Разве ничто — это что-то такое, что можно созерцать?»

— Хотя в этом случае имеет место факт созерцания, здесь нет ничего, что может быть обозначено как „что-то“.

— Если это не является „чем-то“, то что же тогда созерцать?

— Созерцать то, что не является „чем-то“ — это и есть истинное, вечное созерцание».

Далее разговор продолжается:

«— Что подразумевается под Бессознательным (*у-нянь*)?»

— Не мыслить о бытии и небытии, не думать о добре и зле, не мыслить об ограниченном и безграничном, не думать об измерении, не мыслить о бодхи (просветлении), не сосредоточивать мысль на бодхи, не думать о нирване, не сосредоточивать мысль на нирване — это значит достигать Бессознательного.

Это Бессознательное¹ — не что иное, как праджняпарамита, а праджняпарамита — не что иное, как экавьюха-самадхи.² Добрые друзья, если у того, кто находится еще на ступени ученика, в сознании возникает мысль (*нянь*), то эта мысль может вести к просветлению; но как только эта мысль исчезнет из сознания, то вместе с ней исчезнет и просветление, которое и есть не что иное, как Бессознательное. В Бессознательном нет состояний;³ если имеются какие-то состояния, [под которыми понимается нечто сознательно определенное], то они не могут быть в согласии с Бессознательным. У тех,

¹ В тексте рукописи здесь стоит только *у*, что я понимаю как *у-нянь*.

² Этот термин появляется в *Сапташатика праджняпарамите*, проповеданной Манджушри. См.: Suzuki D. T. Zen Essays. Second series. P. 162 fn.

³ *Цзин-цзе* — состояния сознания, имеющие определенность и подлежащие дефинированию тем или иным способом; просветление также является одним из таких состояний, и тот, кто действительно хочет достичь Бессознательного, должен преодолеть его.

кто созерцает Бессознательное, чувства очищены от всех скверн. Те, кто созерцает Бессознательное, движутся к мудрости Будды. Те, кто созерцает Бессознательное, едины с Реальностью. Те, кто созерцает Бессознательное, стоят на Срединном Пути, пребывают в состоянии высшей истины. Те, кто созерцает Бессознательное, украшены заслугами, многочисленными, как песчинки в Ганге. Те, кто созерцает Бессознательное, могут сотворить любые вещи. Те, кто созерцает Бессознательное, объемлют собой все вещи.

Когда человек твердо и решительно реализует [Бессознательное], он становится недвижим, словно ваджра, и, так как видит Бессознательное, останется совершенно спокойным, даже если в схватке двух армий лес мечей будет рубить его на куски. Даже если будды, многочисленные, словно песчинки в Ганге, придут приветствовать его, то и легкая тень счастья не забрезжит в его сознании. Даже если живые существа, многочисленные, словно песчинки в Ганге, будут уничтожены, то и легкая тень печали не забрезжит в его сознании. Ибо этот человек с сильной волей достиг пустоты (*шуньята*) и уравновешенности (*самачиттата*)».

Сы-дао хотел узнать, предназначено ли это учение о Бессознательном только для святых или также и для простых людей. Его терзали сомнения относительно ценности учения для последних. Наставник Шэнь-хуэй ответил: «Учение о Бессознательном принадлежит святым, но если простой человек совершенствует себя в нем, он уже не является простым человеком».

Термином *у-нянь* обозначается не только высшая реальность как таковая, в которой все индивидуальные сознания обретают свое последнее убежище, но и деятельность Реальности в нашем сознании. Только благодаря ее деятельности наша психика, наше эмпирическое сознание обретают способность к погружению в бездны Реальности. Эту деятельность не следует отделять от

Реальности, от Бессознательного. Сознание, таким образом, можно рассматривать как сферу деятельности Бессознательного. Но, когда мы отсекаем себя от этого источника, воображая, что именно наше сознание и есть высшая независимая реальность, мы оказываемся в заблуждении и не знаем, куда идти и где остановиться, а результатом этого является состояние высочайшего духовного беспокойства. Но, как бы там ни было, Сы-дао хотел узнать, что означает *у*, «устранять», и *нянь*, «мыслить».

« — „Устранять“ означает устранять представление о двойственности, а „мыслить“ — значит мыслить о Таковости.

— В чем же различие между тем, кто мыслит, и Таковостью самой по себе?

— Между ними нет различия.

— Но если между ними нет различия, зачем тогда мыслить вообще?

— Мышление — функция Таковости, а Таковость — субстанция этого [процесса] мышления. По этой причине отсутствие мышления (*у-нянь*) считается принципом дзэнского учения. Когда это [то есть Бессознательное] достигнуто, то всякое видение, слышание, воспоминание и знание становятся спокойными и пустыми».

7. Да-чжу Хуэй-хай о Бессознательном

У Да-чжу Хуэй-хая¹ Бессознательное остается одной из частых тем для обсуждения. Хотя его точка зрения не представляет собой ничего особенно новаторского, тем не менее надо сказать несколько слов о его работе, озаглавленной *Дунь у жу дао яо мэнь*

¹ Ученик Ма-цзу (умер в 788 г.). [Другое его имя — Бай-чжан. — Прим. отв. ред.]

лунь.¹ Хуэй-хай различает *се-нянь* и *чжэн-нянь*² и говорит, что в Бессознательном есть только правильная мысль, но не ложная.

« — Что такое правильная мысль?

— Правильная мысль — это осознание бодхи, просветление.

— Достижимо ли бодхи?

— Нет, оно недостижимо.

— Если оно недостижимо, как о нем можно думать?

— Бодхи — это только условный термин, и для него нет никакой соответствующей ему реальности, которая могла бы быть объектом чувственного познания. Также нет никого, кто достиг бодхи в прошлом или мог бы достичь его в будущем, ибо оно превышает всякого достижения. Таким образом, здесь не о чем мыслить, кроме как о Бессознательном. Это и есть истинное мышление.

Бодхи означает отсутствие каких бы то ни было мыслей [то есть отсутствие осознания вещей]. Не осознавать вещи — значит не иметь сознания (*у-синь*). Когда это постигнуто, то постигнуто Бессознательное (*у-нянь*), а когда реализовано *у-нянь*, само собой за этим следует освобождение».

В этом фрагменте Хуэй-хай явно отождествляет *у-синь* («не-сознание») с *у-нянь* («не-мышление») и, так как они означают одно и то же, их в зависимости от контекста можно переводить как «Бессознательное» или «быть Бессознательным». Термин *у-синь* использовался Бодхидхармой, а термин *у-нянь* — Хуэй-нэном и Шэнь-хуэем. Хуэй-хай, используя эти слова как синонимы, с их помощью объясняет бодхи (просветление) и

¹ «Рассуждение о постижении истины при помощи метода непосредственного понимания». Это один из наиболее интересных и информативных дзэнских произведений после Хуэй-нэна, когда дзэн почти достиг высшей точки своего развития.

² Ложная мысль, правильная мысль.

мокишу (освобождение). Как бы там ни было, высшая цель дзэн состоит, проще говоря, в непривязанности к вещам, ибо все, что принадлежит этому миру — миру отдельных объектов, — ограничено и никоим образом не является окончательным. Окончательная реальность лежит за пределами всех категорий, она не поддается ни мышлению, ни достижению и поэтому не может быть описана иначе как «бессознательное». Чтобы проиллюстрировать тот способ, при помощи которого Хуэй-хай разъяснял ученикам и последователям свое учение о Бессознательном и о «ничего-не-делании», приведем фрагмент из его сочинения:

«Наставник часто говаривал ученикам:

— Я не понимаю дзэн, и нет никакого такого особенного учения, которое я мог бы проповедовать вам. Поэтому вам не стоит оставаться здесь так долго. Лучше вам заняться самими собой.

Но ученики тем не менее все шли и шли к нему и день и ночь задавали ему вопросы. И ему ничего не оставалось, как отвечать им. Он был восхитительно красноречив.

Однажды к нему пришли несколько ученых монахов и сказали:

— Мы хотели бы задать вам вопрос. Не будете ли вы столь любезны просветить нас?

— Луна отражается в глубинах, а вы можете подобрать ее, если хотите, — ответил наставник.

— Что такое Будда? — спросили монахи.

— Он встречает вас лицом к лицу в глубинах. Кем он еще может быть, кроме как Буддой?!

Ученые монахи ничего не поняли и спросили снова:

— В чем состоит ваше учение, которое вы проповедуете людям?

— У меня никогда не было никакого учения, которое я проповедовал бы людям, — ответил наставник.

— Таков путь всех дзэнских мастеров.

Тогда наставник спросил:

— Достопочтенные мудрецы, чему же вы учите людей?

— Мы рассуждаем о *Ваджраччхедика сутре*, — ответили они.

— Сколько диспутов о ней вы уже провели?

— Больше двадцати.

— Кто проповедовал эту сутру?

— Наставник, вы изволите шутить! — воскликнул один из монахов. — Вы же прекрасно знаете, что эту сутру проповедовал Будда!

— [Согласно сутре], если вы провозглашаете, что Будда проповедовал это учение, вы тем самым наносите оскорбление Будде и демонстрируете свое непонимание его учения. А если вы провозглашаете, что эта сутра не содержит учения Будды, то возводите хулу на сутру. О мудрецы, проясните мне эту [дилемму]!

У монахов так и не нашлось ответа. А наставник задал им такой вопрос:

— Согласно сутре, „если кто-то видит меня в формах или ищет меня в звуках, он стоит на неверном пути и никогда не узрит Татхагату“. Скажите же мне, почтеннейшие, что такое Татхагата?

— Мы не понимаем этого, — признались монахи.

— Если нет такой вещи, как понимание, почему же вы говорите о непонимании?

— О наставник, расскажите нам об этом!

— Почтеннейшие, вы говорите, что дискутировали о сутре двадцать раз, но все еще не знаете, что такое Татхагата?

Один из монахов отвесил глубокий поклон и попросил о наставлении.

— Татхагата означает Таковость (*tathatā*) всех вещей,¹ — сказал учитель. — Как вы могли забыть это?

— Да, я знаю, что это означает Таковость всех вещей.

¹ Прямая цитата из *Ваджраччхедики*.

- Но ваше „да“ — не окончательное.
- Почему же оно не окончательное? Это именно то, что явно излагается в сутре.
- Вы принадлежите Таковости или нет?
- Да.
- А деревья и камни?
- Да.
- Одинаковы ли ваша Таковость и Таковость деревьев и камней?
- Да, они одинаковы.
- Если так, то в чем же разница между вами и деревьями и камнями?¹
- Монахи не смогли ответить и вынуждены были признать превосходство мастера. Он же снова спросил:
- Как можно достичь великой нирваны?
- Не иметь кармы, ведущей к перерождениям.
- Что такое карма, ведущая к перерождениям?
- Искать великую нирвану, избегать скверн, держаться неоскверненного, утверждать, что есть нечто достижимое и нечто, подлежащее реализации, не быть свободным от учения о противоположностях — это и есть карма, ведущая к перерождениям.
- Как можно обрести освобождение?
- Не нужны никакие связи и привязанности, да и что толку искать освобождения? Действуйте, как вам хочется, ходите, как вам угодно — без всяких мыслей об этом. Это и есть несравненный путь.
- Наставник, вы — поистине чудесный человек.
- Сказав это, они поклонились и удалились».

¹ См. § 38 у Хуэй-хая против изучения сутр. Подобный же аргумент выдвигался Шэнь-хуэем в его *Изречениях*, где речь шла о Дхармаке и бамбуковом желобе для слива воды, праджне и желтых цветах. См. также у Хуэй-хая, § 10 и 16.

Я не буду цитировать дзэнских наставников, — за исключением Чжао-чжоу Цун-шэня (778—897), Линь-цзи (умер в 867 г.) и некоторых других, — так как это уже не входит в историю дзэнской мысли эпохи Тан (618—922). По названным персонам можно судить, каковы были тенденции развития дзэн и как мастера дзэн пытались гармонизировать свое учение с индийским мировоззрением, зафиксированным в сутрах.

Прочитируем одну из проповедей Чжао-чжоу:

«Бронзового Будду не следует помещать в тигель, деревянного Будду не следует помещать в огонь, глиняного Будду не следует помещать в воду. Истинный Будда пребывает внутри. Бодхи и нирвана, Таковость и природа Будды — все это только внешние облачения, плотно прилегающие к телу. Они известны также как омрачения (*клеши*). Если не задавать никаких вопросов, то не будет и омрачений. В пределах реальности, в пределах абсолютной истины нет ничего, к чему можно было бы привязаться. Если никакие мысли не создают ряби на поверхности сознания, то никакие ошибки не совершаются. Чтобы достичь глубин Реальности, достаточно сидеть спокойно в течение, скажем, двадцати или тридцати лет, и если ты и тогда не обретишь понимания, можешь отсечь мне мою старую голову. Все вещи подобны сновидению, галлюцинации, цветку в небе, и пытаться заглянуть за их поверхность — ничемное занятие. Если ты сможешь удержать свои мысли от бесполезного брожения, все сущее станет единым с тобой. Ничто не приходит к тебе извне, так зачем заботиться об этом? Так ли уж необходимо ходить вокруг, подобно овце, сующей свой нос в каждый угол, подбирающей всякое старье и жующей прошлогоднее тряпье? Когда я учился у Ши-тоу, он, когда к нему обращались с вопросом, отвечал: „Закрой рот и не гавкай, как собака!“ Я, следуя его примеру, говорю то же

самое: „Закрой рот и не гавкай, как собака!“ Когда утверждается эго, возникают омрачения, а если оно не утверждается, сохраняется чистота. А ты, словно гончий пес, стремишься только схватить что-нибудь пастью. И как же ты можешь при этом постичь учение Будды? Тысячи и десятки тысяч человек бродят и бродят вокруг в поисках буддовости, но нет среди них никого, кого можно было бы назвать истинным человеком. Если ты действительно хочешь быть учеником Царя Пустоты, опасайся неизлечимой болезни ума. Реальность существует до возникновения мира и сохраняется неповрежденной после того, как мир исчезнет. Даже со времен той беседы со стариком я по-прежнему остаюсь самим собой — и господином самого себя. Не стоит искать его за пределами этого мира. Когда он будет здесь, не ошибись, крутя головой и ища не там, где надо, и поговори с ним».

Изречения (юй-лу) Чжао-чжоу состоят главным образом из вопросов и ответов, а проповеди, весьма малочисленные, кратки и злободневны.

Однажды наставник взошел на возвышение и некоторое время молчал. Наконец он спросил:

— Все ли вы здесь?

— Все здесь, наставник.

— Я ничего не скажу, пока другие не замолчат.

— Я скажу вам, когда все замолчат, — сказал один из монахов.

— Поистине трудно знать человека, — заметил наставник.

В другой раз наставник сказал монахам:

— Когда действует мысль, возникает множественность. Когда мысль не действует, множественность исчезает. Что вы на это скажете?

Один из монахов спросил:

— А как быть, когда мысли не возникают и не исчезают?

Наставник сказал:

— Я дарю тебе этот вопрос.¹

Однажды наставник сказал:

— Если вы говорите, что все полно света, то вы не совсем правы. Путь все еще находится в сумерках. А где вы?

Один монах ответил:

— Я ни здесь ни там.

— Если так, то ты — на срединном пути.

— Нет, если на срединном пути, тогда и на одной из сторон.

— Ты, кажется, действительно оставался со мной какое-то время, если научился выносить такие суждения. Но ты еще не вышел за пределы тройственного утверждения. Даже если ты скажешь, что это не так, я все равно буду говорить, что это именно так. Что ты на это скажешь?

— Я знаю, как использовать тройственное утверждение.

Тогда наставник спросил:

— Почему же ты раньше об этом не говорил?

Однажды Чжао-чжоу заметил:

— Великий Путь находится прямо перед твоими глазами, но его трудно увидеть.

Монах спросил:

— Какую форму он должен принять, чтобы мы увидели его?

— К югу от Реки или к северу — как тебе будет удобнее.

— Разве у вас, наставник, нет средств, [чтобы объяснить это нам более четко]?

— А о чем ты спрашивал перед этим?

¹ Ср. с учением о Бессознательном (*у-синь* или *у-нянь*), которое проповедовалось Бодхидхармой.

Однажды Чжао-чжоу пришел в зал и сказал монахам:

— Истину трудно постичь, и даже исключительная личность, свободная от мысли об относительности, лишь с трудом преодолевает препятствия. Когда я был у Вэйшаня, один монах спросил у него: «В чем был смысл прихода нашего патриарха с Запада?» Наставник сказал: «Дай мне вон тот стул». Когда приходит истинный мастер, он общается с людьми исходя непосредственно из своего трансцендентного понимания.

Тогда вперед выступил один монах и спросил у Чжао-чжоу:

— В чем же был смысл прихода патриарха с Запада?

— Кипарис в саду, — ответил наставник.

— Не пытайтесь продемонстрировать истину, используя объективные факты.

— А я и не пытаюсь.

— Так в чем же был смысл прихода патриарха с Запада?

— Кипарис в саду.

Затем наставник сказал:

— Уже девяносто лет прошло с тех пор, как я был у Ма-цзу, великого учителя, и каждый из его прилежных учеников, числом более восьмидесяти, был действительно настоящим мастером. А сейчас? Так называемые наставники похожи на вторичные ветки и побеги, вырастающие на главном стебле. Они все больше и больше отдаляются от великих мудрецов и поэтому каждое новое поколение становится все хуже и хуже. Нань-цюань говорил: «Иди прямо в самую гущу расхождений». Монахи, как вы понимаете это? Ныне я наблюдаю желторотых неопытных юнцов, выступающих перед публикой и рассуждающих о самых разнообразных предметах. Они принимают подношения, пользуются великим почетом среди своих последователей, коих насчитывается от трех до пяти сотен, они считают себя достойными мастерами и других называют учениками.

Однажды Чжао-чжоу спросил у Нань-цюаня:

— Существует ли слово, ведущее за пределы четырех утверждений и ста отрицаний?¹

Нань-цюань, не сказав ни слова, ушел в свою келью.

Чжао-чжоу заметил:

— Наш старый наставник умеет говорить весьма бойко, но когда ему задают вопрос, он не может произнести ни слова.

Один из присутствовавших сказал:

— Вам не следует говорить так.

В ответ Чжао-чжоу дал ему пощечину.

Тогда Нань-цюань закрыл дверь, ведущую в его келью и, рассыпав вокруг себя золу, сказал монахам:

— Если вы сможете сказать хоть слово, я открою двери.

Многие попытались высказаться, но наставник Нань-цюань не был удовлетворен их словами.

Тогда Чжао-чжоу воскликнул:

— О Небо!

И Нань-цюань открыл двери.

9. Линь-цзи о дзэн

Линь-цзи был одним из величайших мастеров IX в., и именно его школа процветает и поныне в Японии и Китае (впрочем, в Китае дзэн в целом находится в состоянии упадка). Изречения Линь-цзи многими рассматриваются как самый важный дзэнский трактат. В одной из его проповедей говорится:

«В изучении буддизма главное — правильно понять его. Если имеет место правильное понимание, человек не оскверняется рождением и смертью; куда бы он ни пошел, он наслаждается совершенной свободой. Он может не искать ничего исключительного, но оно само придет к нему.

¹ Короче говоря, «что такое Абсолют?».

Друзья! У всех наставников древности были свои способы помочь другим людям; что касается моего метода, он состоит в том, чтобы не позволять другим впасть в заблуждение. Если вы хотите использовать то, что у вас есть, — используйте, перестаньте колебаться. В чем состоит для нынешних адептов препятствие к реализации? Препятствие состоит в том, что они недостаточно верят в себя. Если ваша вера в себя недостаточна, вы оказываетесь ограничены обстоятельствами, в которых находитесь. Порабощенные объективной ситуацией, вы утрачиваете всякую свободу, вы — уже не господа самим себе. Если вы прекращаете этот бег от вещи к вещи, то становитесь подобны мастерам древности.

Вы хотите знать, какими были мастера древности? Они ничем не отличались от вас самих, слушающих мои речи. Когда человеку недостает веры, он начинает гоняться за внешними вещами. Но этим вы достигаете только словесного превосходства над другими, что бесконечно далеко от жизненных принципов мастеров древности. Не делайте ошибок, друзья мои!

Если у вас нет такой веры, вам суждено скитаться по тройственному миру в течение неисчислимых кальп. Если вы стремитесь к удовольствиям и привязываетесь к ним, то родитесь в следующей жизни ослом или коровой.

Друзья, насколько я могу видеть, мое прозрение Реальности и прозрение Реальности, которым обладал Будда, находятся в совершенном согласии. Если мы следуем своему пути, то чего нам может не хватать? Разве мы не самодостаточны? Свет наших шести чувств не ведает ни помех, ни препятствий. Когда ваше прозрение достаточно глубоко, какой же мирной становится ваша жизнь!

Почтеннейшие монахи! В этом тройственном мире нет убежища, ибо он подобен коню, попавшему в огонь. Здесь нет никакого долговременного укрытия. Демон непостоянства может посетить каждого из вас в любой

момент, невзирая на чин и возраст. Если вы хотите быть такими, как мастера древности, не смотрите вовне. Свет чистоты, сияющий в каждом вашем помышлении, — это Дхармакая внутри вас. Свет неразличения, сияющий в каждом вашем помышлении, — это Самбхогакая внутри вас. Свет неразделения, сияющий в каждом вашем помышлении, — это Нирманакая внутри вас. И это тройственное тело ничем не отличается от того, кто слушает здесь и сейчас мои речи. Такое таинство возможно только потому, что человек перестает преследовать внешние объекты.

Согласно ученым, это тройственное тело — высшая реальность вещей. Но, когда я рассматриваю этот вопрос, тройственное тело оказывается всего лишь словами, и каждое тело — имеющим что-то, от чего оно зависит. Один древний ученый говорил, что тело зависит от своих функций, а основа описывается посредством своей субстанции. Если так, то ясно, что дхармовое тело и дхармовая основа суть отражения природного света. Рассмотрим, о монахи, личность, в которой имеются эти отражения. Она — источник будд и обитель всех ищущих правду. Тело, созданное из четырех элементов, не понимает, как рассуждать и как внимать рассуждениям. Ни печень, ни желудок, ни почки, ни сосуды, ни пустое пространство — ничто к этому не способно. То, что легче всего воспринять, находится прямо у вас перед глазами и, хотя оно лишено форм, оно в высшей степени узнаваемо: оно есть то, что рассуждает и внимает рассуждению.

Если вы внимательно взгляните в это, то вы не найдете различий между собой и мастерами древности. Просто не давайте своему видению прерываться — и вы пребудете в мире, в какой бы ситуации ни оказались. Когда воображение беспокоит вас, прозрение уже не может быть непосредственным; когда мысли изменчивы, сущность не может остаться неизменной. По этой причине мы скитаемся по трем мирам и пре-

терпеваем разнообразные муки. Но поистине глубока Реальность, и нет никого, кому не было бы суждено освобождение.

Друзья мои, сознание не имеет формы и пронизывает каждый уголок Вселенной. Посредством глаз оно видит, ушей — слышит, носа — обоняет, уст — говорит, посредством рук держит, ног — бежит. А источник этого — одна всеосвещающая сущность, которая разделяется на шесть функциональных единиц. Пусть все посторонние мысли покинут сознание — и вы переживете освобождение, куда бы вы ни пошли. В чем смысл того, что я говорю вам сейчас? Я просто хочу, чтобы вы перестали бегать за внешними предметами, ибо именно за это мастера древности насмеялись бы над вами.

Когда вы придете к тому же видению вещей, что и я, вы воссядете выше будд, имеющих Тело наслаждения и Тело трансформации, а бодхисаттвы, преодолевшие десять ступеней, покажутся вам ничтожествами; те, кто достиг состояния полного освобождения, станут похожими на узников в тюрьмах, архаты и пратьекабудды уподобятся выгребным ямам, а нирвана и бодхи — шестам, к которым привязывают ослы. Почему так? Поэтому, о друзья мои, что пока вы еще не достигли воззрений, согласно которым все кальпы оказываются сведены к Пустоте. Пока это не реализовано, остаются препятствия. Но истинный человек, видящий Реальность, не страдает от этого. Он вверяется любым ситуациям, в которых послушно претерпевает действие своей прошлой кармы. Он, кажется, готов надеть любые одежды, приготовленные для него. Если ему хочется идти, он идет, если хочется сидеть — сидит. У него нет даже мысли о том, чтобы стремиться к буддовости. Он свободен от всех таких ограничений. Почему так? Древний мудрец говорил: „Когда Будду начинают искать, он становится причиной перерождений“.

Не тратьте времени попусту, почтеннейшие. Не совершайте непоправимой ошибки, судорожно озираясь

вокруг и не всматриваясь в себя. Вы совершаете ошибку, когда изучаете дзэн, следуете Путем, слушаете слова и фразы, ищете будд, патриархов и добрых друзей. Есть только одно убежище для вас, и за его пределами что вы можете получить? Смотрите только в самих себя. Будда поведал нам историю Яджнядатты. Думая, что потерял свою голову, он как безумный бегал в ее поисках, но когда он обнаружил, что никогда не терял ее, то сразу пришел в себя. Будьте собой, о друзья мои, и перестаньте бесноваться. Существуют такие старые болваны, которые не отличают хорошее от плохого. Они знают любые вещи, они видят духов и привидения, они смотрят туда и сюда, им нравится и хорошая погода, и плохая. В конце концов они оказываются перед лицом Царя Смерти, который требует от них расплаты и заставляет глотать раскаленные железные шары. Сыновья и дочери из хороших семей оказываются захвачены этим духом лисы-оборотня и заблуждаются относительно своей изначальной чистоты. Несчастные слепцы! Рано или поздно им придется возвращать свои долги!»

Здесь Линь-цзи потрясает основы буддизма и отвергает индийскую идеологию. Его не восхищал тот обходной путь, которым приходили к буддийскому религиозному опыту философы и ученые доктора. Он хотел достичь цели напрямую и разрушал всякое препятствие, встававшее на его пути к Реальности. Он обрушивал свою ваджру направо и налево, обращая ее не только против обычных интеллектуалов, но и против современных ему дзэнских мастеров. Он так выделялся среди современников именно потому, что его учение было обращено непосредственно к китайскому уму. Китайская психология практична и не склонна погрязать в условностях интеллектуального или любого другого характера. Она породила Лао-цзы и Чжуан-цзы, и она же утверждала себя в дзэн, особенно в учении Линь-цзи. Борясь в одиночестве со старым дзэн, Линь-цзи стал его обновителем и реформатором.

Но при всем при этом надо помнить, что его дзэн, обращенный к мирянам, и его философия отвергают всякую возможность изучать его доктрину в обычной манере и заставляют пренебречь сутрами и заключенной в них метафизикой.

10. *Другие дзэнские мастера эпох Тан и Сун* о дзэн

Ниже мы процитируем речи мастеров, живших во времена поздней Тан и Сун. Наша цель в данном случае — проследить траекторию развития дзэнской мысли и те процессы, в результате которых дзэн возобладал в Китае над другими буддийскими школами. В то же время мы будем обращать внимание на отношения между дзэнскими проповедями и «вопросами-ответами», с одной стороны, и специфически индийским учением сутр — с другой.

Чжи-чжан¹ как-то сказал монахам:

— Я хочу поговорить с вами о дзэн. Подойдите ближе.

Когда они подошли ближе, он продолжал:

— Слышали ли вы о том, как Гуань-инь* живет в полном соответствии со множеством ситуаций?

Один из монахов спросил:

— Каков образ жизни Гуань-инь?

Мастер щелкнул пальцами и спросил:

— Вы слышите?

Монах ответил:

— Да.

Наставник воскликнул в гневе:

¹ *Чуань дэн лу* (далее *Чуань*), VII.

* Д. Т. Судзуки приводит написание имени этого бодхисаттвы в японском варианте — Каннон. — *Прим. отв. ред.*

— Собирище идиотов! Что вы хотите найти здесь?!

С этими словами он прогнал их своим посохом и, громко смеясь, ушел в свои покои.

Лян¹ был великим ученым, начитанным в сутрах и философских трактатах. Когда он увидел Ма-цзу, тот спросил:

— Вы, очевидно, прекрасно разбираетесь в сутрах и философских трактатах, не так ли?

— Думаю, да, — ответил Лян.

— Благодаря чему вы рассуждаете о сутрах?

— Благодаря сознанию (*читта*).

— «Читта подобна актеру, а манас — шуту». ² Как сознание (*читта*) может принимать участие в рассуждении?

Лян воскликнул:

— Если сознание неспособно к рассуждению, то, может быть, вы скажете, что к этому способно пространство?!

— Да, пространство способно, — ответил наставник.

Лян не мог принять этот ответ и повернулся было, чтобы уйти, но Ма-цзу окликнул его. Тот обернулся — и в этот момент смысл происходящего дошел до него, и он отвесил Ма-цзу глубокий поклон.

Однако Ма-цзу бросил ему:

— Что толку в этих поклонах, ты, ничтожество?!

Лян вернулся в свой монастырь и рассказал об этом ученикам:

— Я думал, никто не сравнится со мной в рассуждениях о сутрах и философских трактатах, но сегодня, когда Ма-цзу спросил меня, вся моя горделивая ученость растаяла, словно кусок льда!

¹ *Чуань*, VIII.

² Цитата из *Ланкаватара сутры*.

Дай-цзы Хуань-чжун¹ однажды поднялся на возвышение и сказал:

— Я не умею давать ответы. Я знаю только, где гнездятся болезни.

К нему подошел монах, но наставник спустился с возвышения и уединился в своей келье.

Фа-янь замечает по этому поводу: «Публично объявив себя врачом, он узнал, что за люди рядом с ним».

Сюань-цзяо замечает: «Действительно ли Дай-цзы разбирался в болезнях? Монах, который подошел к нему, действительно ли был болен? Если бы он был болен, он не смог бы подняться утром и ходить. Если же он не был болен, то зачем он подошел к наставнику-доктору?»

Бай-ма Тань-чжао² часто повторял:

— Восхитительно! Прекрасно!

Когда он умирал, то кричал:

— О, как это мучительно! Царь Яма пришел забрать меня с собой!

Один из присутствующих спросил:

— Как же так, наставник? Когда по приказу правителя области вас схватили и бросили в воду, вы были совершенно спокойны и невозмутимы. Отчего же сейчас вы так обеспокоены?

Наставник приподнял голову и спросил:

— А когда я был прав? Сейчас или тогда?

Монах не нашелся, что ответить.

И-дуань³ рассказал об этой истории в одной из своих проповедей и заметил:

— Говорить — значит богохульствовать, молчать — обманывать. Есть способ высказать истину за пределами слов и молчания, но мои уста не способны указать вам на это.

¹ Чуань, IX.

² Чуань, X.

³ Там же.

Сказав так, он покинул собрание.

В другой проповеди он говорил:

— Как бы часто вы ни очищались и ни освобождались от омрачений, никогда не оставайтесь на одном месте. Какие бы умственные ухищрения вы ни производили, помните, что они все временны и созданы с учетом ситуации и окружающих людей.

Ян-шань Хуэй-цзи¹ сказал в одной из своих проповедей:

— О монахи, обращающие свои взгляды внутрь себя, не пытайтесь запомнить мои слова. С безначальных времен вы поворачивались спиной к своему свету и оставались в темноте. Корень ложного мышления уходит глубоко в эту почву, и его трудно выдернуть из нее. Множество ухищрений придумано для разрушения грубых плодов воображения. Они подобны желтым листьям, которые дают ребенку, чтобы тот не плакал. Сами по себе они не имеют никакой ценности. Они подобны лавке, в которой самые разные товары продаются за звонкое золото: эти товары призваны удовлетворить все требования покупателей. Поэтому я говорю, что Ши-тоу держит лавку, в которой есть только чистое золото, а в моей лавке — все что угодно. Если человек приходит туда за крысиным ядом, я дам ему его, и если за золотыми украшениями, я тоже удовлетворю его желание.

Один монах выступил вперед и сказал:

— Мне не нужен крысиный яд, наставник. Дайте мне слиток золота.

На что Ян-шань ответил:

— Тот, кто пытается, открыв рот, кусать острие стрелы, никогда ничего не поймет.

Монах ничего не ответил, а наставник продолжал:

— Когда ищут и предлагают, имеет место обмен товарами. Но когда нет поиска и предложения, то нет и

¹ Чуань, XI.

обмена. Когда я показываю дзэн в его исходной форме, никто не способен помочь мне в этом, как бы ему этого ни хотелось. Но когда я говорю на разные темы, они набиваются толпой ко мне в келью и переглядываются друг с другом, ловя каждое слово. Это все равно что протягивать ребенку руку, в которой ничего нет. Ныне я хочу поведать вам, где находится обитель святых. Не занимайтесь пустыми плодами воображения. Совершенство себя, чтобы прийти к берегам океана своей изначальной природы. Науки и чудеса для этого не нужны. Почему? Потому что они ограничивают Реальность. Когда вы хотите узнать, что такое сознание, проникайте в самый исток вещей. Найдите источник, а остальное пусть вас не интересует. Рано или поздно вы достигнете реализации и поймете, что я имел в виду. Но пока вы не нашли источника, ничто не будет обладать ценностью для вас, ибо вы со всей своей образованностью и знаниями еще не там. Разве наставник Вэй-шань не говорил нам об этом? Когда все фантазии, священные или мирские, иссякнут, Реальность, истинная и вечная, будет явлена сама, в единстве Одного и Многочисленного, это и есть обитель Будды Таковости.

Один монах как-то сказал Яо-шань Вэй-яню:¹

— У меня есть одно сомнение, и я бы хотел, чтобы вы рассеяли его.

— Когда настанет время моей проповеди, я рассею его, — сказал наставник.

Наступил вечер, и наставник пришел в зал, в котором собрались монахи.

— Где тот монах, который просил рассеять его сомнения? — спросил наставник.

Монах предстал перед ним. Яо-шань сошел со своего места, схватил монаха и сказал:

— О монахи, вот тот, кого мучают сомнения!

¹ Чуань, XIV.

И отпустив его, ушел в свою келью.

Однажды вечером Яо-шань отправился прогуляться в горы. Увидев, как луна выглядывает из-за туч, он от всей души рассмеялся. Этот смех был слышен за девятью ли от Лияна, где располагался монастырь. Жители окрестных деревень думали, что смех раздается у соседей. Утром люди стали ходить от дома к дому, чтобы узнать причину смеха, и дошли, наконец, до монастыря. «Прошлой ночью на вершине горы наставник одарил нас величайшим смехом», — подумали они. Ученик Яо-шаня, философ Ли Ао, который был тогда губернатором Ланчжоу, сочинил стихи об этом происшествии и послал их наставнику:

Найдено одинокое убежище,

Простое и мирное.

Некого приветствовать, не с кем прощаться.

Он — один круглый год.

Вечером он взошел

Прямо на уединенную вершину

И увидел, как луна открывается из-за облаков.

О, каким сердечным был его смех!

Чжао-чжоу Дай-дянь¹ был учеником Ши-тоу и был постоянно окружен монахами, даже после того, как уединился в Линчжоу. В одной из проповедей он сказал:

— Те, кто хочет найти истину, в первую очередь должны понять, что такое их изначальное Сознание. Оно постигается, когда на него указывают при помощи форм и проявлений. Но ныне большинство людей, лишенных способности проникать в самую суть вещей, ложно принимают за дзэн движение бровью, многозначительные взгляды, молчание или произнесение слов. Это совершенно неудовлетворительно. Ныне я внятно объясню вам, как достичь успеха в дзэн, поэтому слушайте внимательно. Только после того как все ваши ложные фан-

¹ Там же.

тазии, мыслительные построения и опыт будут отброшены, вы придете к реализации вашего истинного Сознания. Этому Сознанию нечего делать с миром омрачений, с вашим молчанием, с вашим спокойствием. Сознание не отличается от Будды, в нем нет ничего искусственного, ничего умышленного. Почему так? Оно отвечает на призывы, оно освещает объекты, его деятельность невозмутима и исходит сама из себя. Таинственный источник его деятельности лежит за пределами понятий. Мы называем этот источник нашим собственным изначальным Сознанием. Заботьтесь, о монахи, о том, чтобы оно не вышло из-под вашей власти.

Когда Юань-чжи и Юнь-янь¹ учились у наставника Яо-шаня, тот как-то сказал:

— То, чего человеческое понимание не может достичь, всеми силами берегитесь облекать в слова. Если же попытаетесь, рога вырастут у вас на голове. Брат Чжи, что ты скажешь на это?

Юань-чжи, не говоря ни слова, покинул келью.

Юнь-янь спросил наставника:

— Почему брат Чжи не ответил вам?

— Что-то спина у меня болит сегодня, — сказал наставник. — Лучше походи, спроси у него сам. Он понимает.

Юнь-янь догнал Юань-чжи и спросил:

— Почему ты ничего не ответил наставнику?

— Тебе лучше спросить об этом у наставника, — ответил тот.

В тот же день один монах спросил у Юнь-цзюя:

— Что Яо-шань имел в виду, говоря: «Всеми силами берегитесь облекать в слова»?

— Они полны яда, — ответил Юнь-цзюй.

— Как они могут быть полны яда? — спросил монах.

¹ Там же.

— Они одним ударом повергают наземь драконов и убивают змей, — ответил Юнь-цзюй.

Дун-шань Лян-цзе,¹ ученик Юнь-яня и основатель дзэнской школы *сото* (кит. *цаодун*), сказал:

— Даже если вы говорите, что изначально не было ничего, это не дает вам права называться наследником дзэнской традиции. Я хочу, чтобы вы сказали об этом что-нибудь. Что вы скажете?

Среди собравшихся был один монах, который уже девяносто шесть раз пытался высказаться, чтобы угодить наставнику, но каждый раз терпел неудачу. Однако на этот раз он сказал что-то такое, что удовлетворило мастера, и тот воскликнул:

— Почему ты не говорил этого раньше?

Позднее другой монах, прослышав об этом событии, пришел к первому монаху и попросил повторить ответ мастеру. В течение трех лет этот монах не отходил от него, жаждая услышать его тайну, но первый монах совершенно не стремился открыть ему ее. Как-то раз первый монах заболел, и второй твердо решил узнать тайну любыми средствами.

— Я был с тобой эти три года, желая, чтобы ты рассказал мне, что же ты ответил наставнику. Ты упорно отказывался утолить мою жажду. Так как я не смог добиться этого честным способом, я сделаю это вот так!

С этими словами он выхватил меч и продолжал:

— Если ты опять откажешься раскрыть мне тайну, я убью тебя!

Первый монах, отшатнувшись, сказал:

— Хорошо, я открою ее тебе. Я тогда сказал следующее: «Если даже что-то будет сказано, это некуда будет поместить».

Второй монах низко поклонился.

¹ Чуань, XV.

Однажды Нань-чань Ци-фань¹ сказал:

— Вам хватит прекрасных слов и изящных фраз и в других местах. Если здесь есть кто-то, кто пошел дальше первых принципов, пусть выйдет вперед и говорит со мной. Если он действительно таков, он не обманет наших ожиданий.

Тогда один монах спросил:

— Что такое первые принципы?

— Почему ты не спросишь об этом у самих первых принципов?

— А я сейчас у них и спрашиваю!

— Ты дошел уже до вторых принципов.

Цзинь-лунь Кэ-гуань,² провожая своих монахов, воскликнул:

— О монахи!

Когда они обернулись, он сказал:

— Взгляните на луну!

Они посмотрели на луну. Наставник заметил:

— Когда луна выглядит изогнутой, словно в поклоне, это обещает дождь и безветрие.

Монахи ничего не ответили.

Сюань-ша Ши-бэй³ сидел на своем возвышении в полном спокойствии и безмолвии. Монахи подумали, что он не собирается читать им проповедь, и хотели было уже уйти. Тогда он крикнул им:

— Я смотрю, вы все — на одно лицо: никому из вас не хватает проницательности, чтобы видеть вещи должным образом. Вы пришли сюда посмотреть, как я открываю рот, и, хватаясь за мои слова, воображаете, что они содержат высшую истину. Как печально, что вы не понимаете сущности вещей! Пока вы остаетесь таковыми, как же вы докучливы!

¹ Чуань, XIX.

² Там же.

³ Чуань, XVIII.

В другой раз наставник опять молчал некоторое время, а потом спросил:

— Я был весьма добр к вам, но обрели ли вы понимание?

На что один из монахов спросил:

— Зачем надо оставаться спокойным и не произносить ни слова?

Тогда наставник задал такой вопрос:

— Как ты говоришь во сне?

— Я хочу, чтобы вы рассказали мне о сущности дзэн.

— Зачем человек храпит?

— Я могу храпеть. А вы?

Наставник опять спросил:

— Как можно быть настолько нечувствительным, чтобы не знать, где чешется?

Хранить спокойное молчание перед учениками было излюбленным методом у многих мастеров. Так, Чжи-фэн¹ практиковал его. Например, после долгого молчания он говорил: «О монахи, смотрите, смотрите!» — и уходил со своего места.

Ши-цзинь из Жуйня² собрал однажды монахов и произнес:

— Мне так стыдно, что мне нечего сегодня сказать. Но если вы здесь просто для того, чтобы слушать меня и внимать моим словам, вам лучше всего пойти в зал погреться у очага. Доброй ночи, монахи.

Цзан-юн из Чжанцзина³ взошел на кафедру и, увидев, что монахи собрались, положил свой веер на пол и промолвил:

— Дураки принимают золото за простую глину. А мудрецы? К будущим поколениям нельзя относиться

¹ Чуань, XXVI.

² Чуань, XXII.

³ Там же.

с презрением. Вовсе не похвально все время быть слишком скромным. Находится ли здесь кто-нибудь, у кого есть что сказать мне?

Из толпы вышел один монах, подошел с низкими поклонами и встал перед наставником в молчании.

Наставник спросил:

— Что-нибудь еще?

— Я жду вашего суждения.

— Тысячелетний персиковый камень! — таков был ответ наставника.

Янь-жуй из монастыря Янлун¹ поднялся на кафедру, монахи заполнили зал. Наставник встал со своего места и, танцуя, воскликнул:

— Вы понимаете?

— Нет, наставник, — ответили монахи.

— Я, — сказал наставник, — не изменяя своей религии, совершил дело, принадлежащее миру. Почему же вы не понимаете?

Сюань-фа из Лоханя² сказал однажды следующее:

— Во всем этом мире, вплоть до самых отдаленных его пределов, нет никакого учения, которое я мог бы дать вам для изучения, исследования, восприятия. Это, однако, останется непонятным для вас, пока вы не обретете прозрения в Реальность. Не пытайтесь прояснить это. Разве вы не слышали о старом мастере, который как-то раз сказал так: «Если ты не способен понять многообразие своего актуального опыта, то, сколь бы ясным ни было твое самовосприятие, твое видение еще далеко от всеохватности». Последуете ли вы за мной, о монахи?

Один монах спросил:

— Когда утверждается какое-то положение, пусть даже малое, словно пылинка, каким образом эта множе-

¹ Чуань, XXII.

² Чуань, XXV.

ственность благого и злого оказывается доступной нашему видению?

— Постоянно сохраняя это в памяти, иди и спрашивай об этом повсюду.

— Здесь собралось множество монахов. Кто из них достиг такого видения?

— А кто из них им не обладает? — вопросом на вопрос ответил мастер.

Другой монах спросил:

— Кто такой Будда?

Мастер ответил:

— Ты — странствующий монах.

Дао-цзянь,¹ впервые увидев Цзин-хуэя, оказался под сильным впечатлением от этой встречи. Однажды Цзин-хуэй спросил:

— Какие сутры вы читаете, когда изучаете дзэн?

— Я читаю *Аватамсака сутру*.

— Эта сутра описывает шесть аспектов существования: общее и особенное, подобное и различное, существующее и исчезающее. К какой доктрине это относится?

— Фрагмент, о котором вы говорите, находится в главе о десяти ступенях бодхисаттвы. Согласно этой теории, все вещи как в нашем мире, так и в высшем имеют эти аспекты, — ответил Цзянь.

— Кун (*шуньята*, пустота пространства) обладает этими аспектами?

Цзянь растерялся и не смог ответить на этот вопрос.

Хуэй сказал:

— Теперь ты спроси меня.

— Кун обладает этими аспектами?

— Кун!

При этих словах разуму Дао-цзяня внезапно открылся свет, и он, полный радости, поклонился наставнику. Наставник спросил:

¹ Там же.

— Как ты понял это?

— Кун! — сказал Дао-цзянь.

Когда позже Дао-цзянь был настоятелем монастыря Янмин, он произнес следующую проповедь:

— Истина буддийского учения проявлена полностью, и как же вы можете ее не постигать? О монахи, если вы хотите понять истину буддийского учения, спросите Чжань-саня и Ли-цзы.¹ Если вы хотите понимать мирские вещи, идите и спрашивайте старых мудрецов. Мир вам. *Доброй ночи.*

Цзун-цзянь из обители Гуаньинь² некоторое время молча восседал на своем помосте, а затем сказал:

— Манджушри восхвалял Вималакирти за то, что тот пребывал в молчании. Сейчас меня интересует следующее: принял ли Вималакирти эту хвалу или нет? Если он принял ее, он не заслуживает того, чтобы называться философом, если же нет, то получается, что Манджушри, восхваляя его, понапрасну тратил время. Понимаете ли вы, о монахи? Если вы понимаете, то вы действительно постигаете дзэн.

Один монах вышел вперед и сказал:

— Каков же смысл молчания Вималакирти и похвал Манджушри?

— Ты спрашиваешь, я отвечаю.

— Если бы эти люди были здесь, что бы они сделали?

В ответ мастер процитировал следующее:

Шагая по горной тропе, я прихожу к истоку потока;

Сидя в спокойствии, я наблюдаю, как растут облака.

¹ То есть «первого встречного».

² Чуань, XXV.

Я привел здесь немало дзэнских проповедей и *мондо* («вопросы и ответы»), чтобы показать специфику развития дзэн в течение трех сотен лет после Хуэй-нэна. Исследовав эти примеры, в достаточном количестве извлеченные из жизнеописаний дзэнских мастеров Тан и Сун, мы можем сказать, что дзэн до определенной степени успешно обосновался в пределах китайского менталитета. Это справедливо не только в отношении терминологии, которую наставники дзэн принимали для выражения своих переживаний, но и в отношении того способа, при помощи которого они передавали свой опыт, чтобы он был понятным другим людям. Дзэн достиг уникального уровня развития в истории религии и мистицизма вообще.

Особое внимание в этой связи я хочу обратить на следующее: свойственное дзэн пренебрежение религией и философией в X в. стало восприниматься как нечто весьма нежелательное. Здесь я имею в виду, что изучение школьного буддизма рассматривалось дзэнскими наставниками — а особенно их учениками, причем в масштабах, явно превышающих необходимые, — как что-то никчемное, вроде пары стоптанных сандалий, что скорее мешало реализации идеалов дзэн, чем помогало. Такой взгляд был, конечно, в определенном смысле оправдан, но, будучи доведенным до своего логического завершения, как это было, видимо, с невежественными последователями дзэн, он превращал дзэн в набор антиномий и вел к распушенности, которую ложно принимали за свободное движение духа.

Существует трактат по истории китайского буддизма, написанный в начале XIII в. с позиций школы тяньтай, носящий название *Истинная передача учения Шакьи*.¹ Автор жестко критикует дзэн, воспринимая его чуть ли не как сатанинское учение.

¹ *Ши мэнъ чжэн тун* в восьми цзюанях.

«Когда буддийская философия претерпевает изменения, она превращается в дзэн. Когда дзэн возрастает, он становится дьявольским. Если дьяволу будет позволено процветать, то это будет извращением природы. Вред, причиняемый зависимостью от сутр и философских трактатов, ничтожен в сравнении с вредом, причиняемым полным игнорированием их, ибо это становится великим препятствием для следования по пути буддийской жизни».¹

В другом месте автор буддийской истории с явной симпатией цитирует чьи-то слова: «Чтение и изучение сутр стало менее популярным, чем когда-либо, тогда как изучение дзэн переживает свой расцвет. Хуже всего в этом поистине то, что невежественные крестьяне после посещения дзэнских монастырей, прослушав проповеди наставников, сверх всякой меры восхищаются ими и, не особенно много думая о духе учения, сами себя провозглашают наставниками, не только уничтожая древних мужей, но и обесценивая сутры и их содержание своими несуразными заявлениями. Безмозглая толпа оказывается введенной в заблуждение, и даже почтенные господа, не обладающие достаточным уровнем образованности, проявляют благосклонность к пустым речам последователей дзэн».

Показанная здесь критика в адрес дзэн может считаться в какой-то степени односторонней, так как исходит она от ученого из школы тяньтай, но мы можем хорошо представить себе, каково было положение дел, когда дзэн начал клониться к упадку. Специфическое дзэнское отношение к письменному слову, возможно, возникло в среде прямых учеников Хуэй-нэна, которого они почтили титулом шестого патриарха дзэн в Китае. Они фактически уподобили его необразованному чурбану, демонстративно противопоставляющему свое простодушие учености и образованности противника —

Шэнь-сю. Их писания и изречения, включая и те, что приписывались Хуэй-нэну, полны пренебрежительных замечаний в адрес современных им учителей и философов буддизма. Многие из последних действительно были просто начетчиками, а те, кто, согласно писаниям, пытался дискутировать с дзэнскими мастерами, так или иначе терпели сокрушительное поражение. Но если не считать такие случаи, действительно ли наставники запрещали изучать сутры? В писаниях Хуэй-хая мы читаем следующее.

«Один монах спросил:

— Почему вы, учитель, не позволяете нам читать сутры, которые, как считается, содержат записи слов других людей?

Наставник объяснил:

— Это все равно как если бы попугай стал повторять слова человеческой речи, не понимая, что они значат. Сутры передают мысли Будды; если ты читаешь их, не понимая смысла, то ты просто читаешь слова. Поэтому чтение сутр не разрешено.

Монах опять спросил:

— Может ли смысл быть выражен при помощи иных средств, чем слова и письменные знаки?

Наставник сказал:

— То, что ты говоришь, — это просто повторение чужих слов.

— Слова одинаковы повсюду. Почему вы так предрешены против меня?

— Слушай, о монах, я скажу тебе. В сутре ясно сказано, что „мое учение содержит не просто слова, но слова, полные смысла; то же, что говорят простые люди, — это обыкновенные слова, лишённые смысла. Те, кто знает смысл, — превыше бессмысленных слов. Те, кто прозрел Разум, превзошли букву. Учение само по себе — больше, чем просто слова и буквы, и что толку нам искать их в числах и фразах?“ Если это так, то тот, кто обрел бодхи, достигает смысла и забывает слова, про-

¹ Кютское издание, цзюань 4136.

зревает Реальность и оставляет доктрину. Это подобно тому, как человек забывает о сети, поймав рыбу, или забывает о силке, поймав зайца».

Когда Яо-шань однажды читал сутру, к нему пришел монах и спросил:

— Наставник, вы обычно не позволяете нам читать сутры. Как же так получается, что вы сами сейчас читаете сутру?

Наставник сказал:

— Я просто держу ее перед глазами.

— Могу ли я последовать вашему примеру?

— В твоем случае зрение должно быть таким ясным, чтобы ты мог видеть сквозь стены.¹

Это отношение к изучению сутр у дзэнских наставников проявляется уже во времена Хуэй-нэна. Согласно его *Дань-цзину*, или *Сутре помоста* (в том виде, в каком она дошла до нас), он не умел читать, и когда его как-то раз попросили объяснить *Нирвана сутру* и *Лотосовую сутру*, он сказал: «Я не умею читать, прочтите их мне, и тогда я объясню вам их значение». Совершенно верно, среди буддистов хватает подобных попугаям последователей писаний, как и среди христиан, но в то же время нельзя совсем уж игнорировать тексты, ибо они — один из важнейших инструментов не только мышления, но и чувства, и духовного опыта.

Сами дзэнские мастера имели прекрасное образование, но их невежественные и полуграмотные ученики всегда были готовы перейти границы должного и оправдать свое невежество мыслью, будто они своим поведением подражают наставникам. Совершенно естественно поэтому, что среди мастеров дзэн возникло движение, направленное на примирение дзэн и учения сутр. Это

¹Ян-шань однажды сказал, что сорок свитков *Нирвана сутры* — это просто разговоры бесов (цитируется Туй-инем в *Зерцале для изучающих дзэн*).

означало необходимость для китайского духа обогащаться и питаться плодами индийского воображения.

То, что *Гандавьюха сутра* вместе с другими сутрами стала систематически использоваться для философской интерпретации дзэнского опыта, не должно удивлять нас. Именно *Гандавьюха сутра* с ее богатыми и прекрасными образами, равных которым невозможно найти во всей китайской литературе, давала постоянную и удобную поддержку для успешного роста и развития дзэн.

Если бы в дзэн сохранялась идея о том, что для понимания истины достаточно слов, то его достижения в истории китайского буддизма не были бы особенно велики. Разумеется, подняться над изысканными фразами и пустыми абстракциями — тоже важное дело, ибо если оно исполнено, то можно сказать, что истина на девять десятых достигнута. Но в то же время мы должны помнить, что дзэнские мастера занимались и более позитивной работой. Прозрение Реальности, достигавшееся ими, должно было быть организовано в виде системы, чтобы оно могло обогащаться содержательно. Прозрение по самой своей природе бессодержательно, и как только в нем появляется какое-то содержание, оно перестает быть самим собой. Но эта бессодержательность прозрения дзэн не есть абстракция. Если бы она была таковой, прозрение превратилось бы в метафизическую идею и его следовало бы трактовать с позиций логики и эпистемологии. Поэтому в дзэн разум теряет свое значение. На самом деле прозрение динамично, оно характеризуется текучестью. Таким образом, оно обретает свой смысл, только будучи связано с другими интуициями, ансамбль которых и образует буддийскую жизнь. Поэтому последователи дзэн не должны пренебрегать изучением сутр, как бы они ни протестовали против этого.

Сведение всего бытия со всем его многообразием к шуньяте (Пустоте) — это великое достижение сутр

праздника парамиты и одно из величайших достижений индийской мысли вообще. Осуществлять реализацию благородной мудрости (*pratyātmāgājñānagocara*) в качестве основания буддийской жизни — такова была миссия *Ланкаватара сутры* в ее дзэнской интерпретации, но китайские буддисты до Бодхидхармы не вполне понимали это. Однако, если бы у деятелей дзэн не было чего-то большего для консолидации своих трудов, дзэнский образ жизни не оказал бы такого значительного воздействия и не имел бы такого успеха в общем абрисе духовной жизни народов Дальнего Востока. Великие интуиции, образующие базис *Гандавьюхи*, — великие не только по масштабу и полноте, но также и по глубине и пронизательности, — это величайший монумент, воздвигнутый индийским разумом духовной жизни человечества. Дзэн, таким образом, неизбежно обретает свое место в поистине царственном строе *Гандавьюхи*. Дзэн становится одной из ее неисчислимых *вьюх*. Иными словами, дзэн проникает во все *вьюхи*, составляющие украшение *Дхармадхату*.

12. *Аватамсака, Гандавьюха* и их основные идеи

Теперь я намереваюсь описать три важных понятия, которые, согласно *Гандавьюхе*, отличают буддийский образ жизни, особенно после обретения прозрения в истину дзэн. Эти понятия суть состояние бодхисаттвы, стремление к просветлению и всеведению (*бодхичит-тотпада*) и убежище бодхисаттвы (*вихара*). О них и идет речь в этой сутре.

Но еще до изложения этих понятий я хочу удовлетворить естественное желание читателя получить общую информацию, касающуюся *Гандавьюхи* и *Аватамсаки*, поэтому этот заключительный параграф будет посвящен

описанию сутры, ее теме, стилю, структуре и истории переводов.¹

Начнем с названия сутр. *Гандавьюха* и *Аватамсака* в нашей книге более или менее одинаково используются для передачи китайского *хуаянь* или тибетского *палпоче*. В случае с китайским *хуаянь* более подходящим кажется слово *гандавьюха*: ганда = хуа = цветок и *вьюха* = янь = орнамент, украшение. Согласно комментарию Фа-цзана на *Хуаянь цзин*,² ее оригинальное санскритское название звучало как «цзянь-на-пяо-хо», что является китайской передачей санскритского слова «гандавьюха». Фа-цзан объясняет далее, что «цзянь-на» означает «цветок», а «пяо-хо» — «украшение». Слово «аватамсака» в свою очередь означает «гирлянду», «украшение из цветов» и может рассматриваться как эквивалент «хуаянь». Этот термин встречается в *Махавьютпатти*, § LXIV и CCXLVI. В § CCXXXVII слово «аватамсака» использовано в смысле «украшение из цветов».

Смущает здесь то, что существует одна махаянская сутра, носящая название *Гандавьюха* и являющаяся одной из главных буддийских сутр в Непале. Она принадлежит к группе махаянских сутр, которые в китайской

¹ Оригинальный санскритский текст *Гандавьюхи* все еще не вполне доступен. Несколько лет назад проф. Хокэй Идзуми из буддийского колледжа Отани сделал копию с непальской рукописи, принадлежавшей г-ну Экаю Кавагути, которую он потом соединил с другой непальской рукописью, хранящейся в библиотеке Императорского университета в Киото. Пять лет назад проф. Идзуми позволил автору этих строк снять несколько мимеографических копий с принадлежащей ему рукописи, и в настоящее время в обращении находится уже около двадцати таких копий, главным образом в Японии. Хотя в моем распоряжении имеются сейчас ротографические копии манускриптов из Кембриджа и из Королевского азиатского общества, ссылки на *Гандавьюху* в предлагаемой книге, если не оговорено иначе, даны по мимеографической копии 1928 г.

² *Тань сюань цзи*, цз. III.

традиции относятся к *Хуаянь цзину* (яп. *Кэгон-кё*), фактически является заключительной частью *Хуаянь цзина* в версиях из шестидесяти и восьмидесяти свитков и соответствует *Хуаянь цзину*, переведенному на китайский Праджней в виде текста в сорок свитков. Эта последняя часть на тибетском и китайском озаглавлена *Глава о вхождении в Дхармадхату* (санскр. *Дхармадхатуправеша*).

Во избежание путаницы лучше всего будет применять санскритский термин *Аватамсака* ко всей группе текстов, именуемой *Кэгон* (*Хуаянь*), а *Гандавьюха* — только к *Кэгон* из сорока свитков. Таким образом, *Аватамсака* будет включать *Гандавьюху*, а эта последняя, вопреки утверждениям Фа-цзана, будет означать только *Главу о вхождении в Дхармадхату*.

В комментарии Нагарджуны на *Праджняпарамиту Гандавьюха* цитируется как *Ачинтъявимокша*, что в китайской версии из сорока цзюаней является подзаголовком.

Таким образом, существуют три китайские сутры, носящие название *Кэгон*, или *Хуаянь*, и состоящие соответственно из шестидесяти, восьмидесяти и сорока цзюаней (свитков). Последняя, как уже говорилось выше, соответствует санскритской *Гандавьюхе*. *Хуаянь* из шестидесяти свитков содержит тридцать четыре главы, а *Хуаянь* из восьмидесяти свитков — тридцать девять. Первая *Хуаянь* была переведена Буддхабхадрой в 418—420 гг., вторая — Шикшанандой в 695—699 гг., третья — Праджней в 796—797 гг.

Но, согласно традиции, еще в 70 г., то есть задолго до появления перевода Буддхабхадры, один из первых буддийских миссионеров из Индии перевел с санскрита на китайский *Дашабхумика сутру*. К сожалению, этот перевод утрачен. Примерно через девяносто лет (в 167 г.) прибыл из страны юэчжей Чжи-лоу Цзя-чань и перевел *Тушара сутру*, которая также является частью *Хуаянь цзин*. *Тушара* соответствует *Главе об именах*

Татхагаты. Позднее Чжи-цянью, Дхармаракша, Не Чэн-юань и его сын Дао-чжэнь, Чжу Фо-нянь и другие создали ряд сутр, принадлежащих к группе *Хуаянь*, а в 420 г. Буддхабхадра закончил свою великую сутру из шестидесяти цзюаней, в которую были включены все эти отдельные сутры, равно как и многие другие, принадлежащие к одной всеобъемлющей *Хуаянь цзин* (*Аватамсака*).

Из этого факта мы можем заключить, что некоторые главы *Хуаянь цзина* изначально были самостоятельными сутрами и что составитель (или составители) большой сутры посчитал нужным соединить их все под одним заголовком, чтобы расположить в систему. По этой причине *Дашабхумика* и *Гандавьюха* (она же *Дхармадхатуправеша*) сохраняют свою самостоятельность. Тибетская *Аватамсака* — текст такой же всеобъемлющий, как и китайская *Хуаянь* из восьмидесяти или шестидесяти свитков.¹

Какова основная идея *Аватамсаки*? Эта сутра считается истинным царем всех махаянских сутр. Приведем интерпретацию сутры, данную Фа-цзаном в его сочинении, озаглавленном *Медитация, посредством которой уничтожается воображение и единое возвращается к истоку*.²

Существует единое Сознание, которое есть высшая Реальность, по природе оно чистое, совершенное и ясное. Оно действует двумя способами. Существование мира частных вещей возможно только благодаря его поддержке; и из него происходит всякая деятельность, свободная и ясная, создающая все добродетели и совершенства (*парамиты*). В этих двух способах, которые мы можем назвать экзистенциальным и моральным, можно выделить три универсальных свойства. С точки

¹ Подробнее см. «Каталог Канджура Отани» проф. Сакурабэ (1932).

² Кит. *Ван цзинь хуань юань гуань*.

зрения экзистенции, каждый объект, технически именуемый «пылинкой» (*анураджа*), содержит в себе все Дхармадхату. Далее, с точки зрения учения о сотворении, каждая пылинка порождает всяческие добродетели; таким образом, достаточно только одного объекта, чтобы измерить все тайны Вселенной. И в-третьих, в каждой пылинке видна основа — шуньята.

В этом объективном мире, охарактеризованном таким способом, бодхисаттва практикует четыре добродетели: 1) добродетель творчества, возникающую из мудрости (*праджня*) и любви (*каруна*); 2) добродетель нравственности, сохраняющую достоинство человеческой жизни; 3) добродетель милосердия к другим и естественной простоты; 4) добродетель жертвенности или искупление чужой вины. Благодаря практике этих добродетелей невежественные люди спасаются от иллюзий, страсти уничтожаются разумом, осквернения исчезают, а зеркало Таковости всегда остается чистым и ясным.

Но практики этих добродетелей недостаточно для совершенной религиозной жизни, ибо для сохранения совершенной гармонии сознания с природой Реальности необходимо успокоение (*шаматха*); надо не уносить мыслью в мир множественности, но хранить свет Бессознательного незагрязненным и не имеющим препятствий. Однако практика одного только успокоения может вести к состоянию самодовольства и разрушать источник симпатии к другим. Отсюда необходимость практики *випашьяны*. «Шаматха» означает «остановку», «випашьяна» — «созерцание». Одно дополняет другое. Фа-цзан замечает, что для понимания *Аватамсаки* необходимы следующие шесть «созерцаний»: 1) созерцание спокойствия Сознания, к которому возвращаются все вещи; 2) созерцание природы мира частных вещей, имеющего причиной Сознание; 3) созерцание совершенного мистического взаимопроникновения вещей; 4) видение того, что реально нет ничего, кроме Таковости, отражением которой являются все эти тенеподоб-

ные вещи; 5) видение того, что зеркало идентичности содержит в себе образы всех вещей, которые не мешают существованию друг друга; 6) видение того, что отношения господина и его слуг пронизывают всю Вселенную, так что когда из мира выхватывается один объект, то вместе с ним выхватываются и все остальные.

Благодаря этому трактату Фа-цзана мы можем понять высшее учение *Гандавьюхи* и его отношение к дзэн-буддизму. В конечном итоге, учение дзэн состоит в реализации Бессознательного, которое находится в основании всех вещей, причем это Бессознательное — не что иное, как «только-Сознание», согласно *Гандавьюхе* и *Ланкаватаре*. Когда Сознание постигается не как один из множества постижимых объектов, но как что-то, превосходящее это дуалистически понимаемое бытие, то оказывается, что все будды, бодхисаттвы, вообще все живые существа сводятся к этому Сознанию, которое есть Бессознательное. Индийский гений показывает его развитие к Дхармадхату, которое со всеми своими *вьюхами* и *аланкарами* графически изображается в виде башни Вайрочаны. Для китайского сознания все небесные радости, сияющие сверхъестественным великолепием, которые так прекрасно описаны в *Гандавьюхе*, сводятся к оттенкам этой серой земли. Нет больше небесных существ, остались только блуждающие по земле люди. Но в дзэн нет ни пессимизма и печали по этому поводу, ни утилитаризма. Вопреки видимости, дзэн проникнут духом таинств и духовности, которые впоследствии развились в некий мистицизм природы. Китайский ученый Ху Ши полагает, что дзэн — это восстание китайского духа против отвлеченной буддийской метафизики. Но на самом деле это не восстание, а, наоборот, признание великих заслуг буддизма. Эта высокая оценка не могла быть выражена иным способом, чем тот, которым воспользовались китайцы.

ГАНДАВЬЮХА, ИДЕАЛ БОДХИСАТТВЫ И ОБРАЗ БУДДЫ

1. Новации в Гандавьюхе

Когда от *Ланкаватары*, *Ваджраччхедики*, *Паринирваны* и даже от *Сукхавативьюхи* и *Лотосовой сутры* мы переходим к *Гандавьюхе*,¹ то наблюдаем полное изменение всего сценария, по которому разыгрывается великая религиозная драма буддизма махаяны. Мы не находим в ней ничего холодного, ничего серого и покрытого мирской пылью — но и ничего человеческого, ибо все, чего касается *Гандавьюха*, озарено непревзойденным сиянием. Мы уже не в этом мире ограничений, темноты и невежества, мы чудесно возносимся в небесные сферы. Небесный мир сам по себе полон сияния. Суме-

¹ *Гандавьюха*, или *Аватамсака*, более известная на китайском языке как *Хуаянь цзин*, представляет великую школу философии махаяны. Традиционно считается, что Будда проповедал сутру, когда пребывал в состоянии глубокой медитации после просветления. В этой сутре Будда ни о чем специально не рассуждает, а только говорит: «Садху! Садху!», одобряя рассуждения присутствующих бодхисаттв — Манджушри и Самантабхадры, в зависимости от обстоятельств и испускает лучи сверхъестественного света из различных частей тела. Санскритская *Гандавьюха* рассуждает исключительно о путешествии Судханы под руководством бодхисаттвы Манджушри. Молодой странник в поисках просветления посещает одного учителя за другим (всего их более пятидесяти), желая узнать, что составляет суть религиозной жизни, которую ведут бодхисаттвы. Эта сутра занимает более четверти всего текста *Аватамсаки* и представляет собой законченное произведение, что несомненно доказывает ее независимое происхождение.

речный свет земного сада Джетаваны, жалкое сиденье из сухой травы, на котором, возможно, сидел сам «лев из рода Шакьев», произнося свои проповеди, бедно одетые слушатели, внимающие рассуждениям о нереальности индивидуальной души, — все это совершенно отсутствует здесь. Когда Будда погружается в один из видов самадхи, сад, в котором он сидит, внезапно расширяется до размеров целой Вселенной; иными словами, сама Вселенная растворяется в бытии Будды. Вселенная есть Будда, а Будда — Вселенная. Но это не просто расширение ее в пустоту или сворачивание ее в атом, ибо при этом сама земля начинает сверкать бриллиантами, все столбы, стены и перекрытия оказываются украшены блистающими драгоценными камнями, переливающимися всеми цветами радуги.

По ту сторону существования находится не только Вселенная *Гандавьюхи*; те, кто окружает Будду, внимая ему, не являются смертными. Собравшиеся здесь бодхисаттвы, шраваки и даже могущественные владыки являются духовными существами. Хотя шраваки, цари и их последователи не постигают во всей полноте значения происходящих вокруг них чудес, ни у одного из них сознание не находится в оковах невежества и глупости, ибо, если бы это было так, они не смогли бы вообще присутствовать здесь.

На чем все это основывается?

Компиляция *Гандавьюхи* стала возможной благодаря определенному изменению, произошедшему в сознании буддистов по отношению к жизни, миру и особенно фигуре Будды. Так, при изучении *Гандавьюхи* наиболее важно знать, что Будда — уже не тот, кто живет в мире, постигаемом через понятия пространства и времени. Его сознание не имеет ничего общего с обыденным сознанием, которое должно управляться в соответствии с данными чувств и интеллекта. Оно также не является продуктом поэтического воображения, которое создает свои собственные образы и способы взаимодействия

с объектами. Будда *Гандавьюхи* обитает в духовном мире, живущем по своим собственным правилам.

В этом духовном мире нет таких делений времени, как прошлое, настоящее и будущее: они стянуты там в один-единственный момент настоящего, в котором трепещет жизнь в ее подлинности. Понятие времени как объективного вместилища, в котором все события в качестве его содержимого следуют друг за другом, совершенно отвергнуто. Будда в *Гандавьюхе* не ведает продолжительности времени; прошлое и будущее свернуты в сияющее настоящее, которое вместе со всем своим содержанием не остается чем-то неизменным, ибо оно непрерывно развивается. Таким образом, прошлое — это настоящее, оно же — будущее, но это настоящее, в котором прошлое и будущее сплавлены вместе, никогда не остается настоящим, однако присутствует вечно. И в центре этого вечного настоящего Будда утвердил свою обитель, которая не есть обитель.

То же самое и с пространством. Пространство в *Гандавьюхе* — это не протяженность, разделенная горами и лесами, реками и океанами, светом и тенью, видимым и невидимым. Протяженность в нем несомненно присутствует, так как здесь нет сжатия пространства в одну бытийную единицу. Но в данном случае мы имеем взаимопроникновение и слияние всех вещей, причем каждая обретает что-то универсальное, не теряя при этом своей индивидуальности. Это всеобщее слияние есть практическое устранение пространства, поддающегося познанию только через изменение, разделение и непроницаемость. Чтобы проиллюстрировать такую форму бытия, *Гандавьюха* описывает ее как прозрачную и сияющую, ибо сияние — это единственный земной феномен, несущий идею вселенского взаимопроникновения, составляющую главную тему сутры. Мир *Гандавьюхи* — это мир света, преодолевающего пространство, непроницаемость и низменность.

С уничтожением пространства и времени появляется царство без образов и теней (*анабхаса*). Пока есть свет

и тени, принцип индивидуации царствует над смертными. В *Гандавьюхе* нет теней; конечно, в Чистой Земле, в описании которой составитель сутры до предела упрямляет свое воображение, есть реки, цветы, деревья, сети, флаги и т. д., но там невозможно увидеть ни одной тени. Сами облака там предстают как светоносные тела, непостижимые и неисчислимы,¹ парящие над рощей *Джетаваной* и описывающиеся в сутре как «небесные дворцы из драгоценностей», «ароматные леса», «Сумеру», «музыкальные инструменты», «жемчужные сети», «небесные облики» и т. д.

Эта сияющая Вселенная, этот мир взаимопроникновения известен как *Дхармадхату* в противоположность *Локадхату* — миру отдельных вещей. В *Дхармадхату* пространство, время и живые существа — такие же, как в *Локадхату*, но они свободны от своих земных свойств — отдельности и непроницаемости, ибо *Дхармадхату* не является Вселенной, сконструированной в пространстве и времени, как *Локадхату*, но оно не есть и пустота, которую можно отождествить с абсолютным небытием. *Дхармадхату* существует реально и не отделено от *локадхату*, но и не тождественно ему, что мы и постигаем, когда поднимаемся до духовного уровня *бодхисаттв*. А постигается это, когда целостные очертания индивидуальности тают и чувство ограниченности больше не гнетет нас. Недаром *Гандавьюха* известна еще под другим названием — *Погружение в Дхармадхату* (*Дхармадхатуправеша*).

2. Некоторые характерные идеи сутры

Каковы же были эти кардинальные изменения мысли, которые произошли в буддизме и сделали его способным породить идею *Дхармадхату*? Каковы чувства

¹ *Ачинтья* и *анабхилапья* (здесь: очень большие числа).

и идеи, входящие в сознание тех, кто обитает в Дхармадхату? Иными словами, каковы свойства и критерии татхагаты, бодхисаттвы и шраваки?

Когда мы узнаем это, мы сможем определить, каким образом махаяна отделилась от хинаяны, то есть почему некоторые буддисты не были удовлетворены тем, как развивался буддизм столько лет после ухода Будды. Это развитие было отчетливо направлено к строгому аскетизму, с одной стороны, и к разработке философских тонкостей — с другой. Это означало, что буддизм, вместо того чтобы быть практической, социальной, повседневной религией, превратился в некую форму мистицизма, который удерживает своих последователей на головокружительной высоте непостижимых абстракций и приводит их к желанию отказаться от возвращения в мир земных ограничений. Такая религия, может быть, хороша для элиты, для архатов и пратьекабудд, но ей недостает жизненности и приемлемости для простого народа, поскольку она остается отделенной от конкретных жизненных забот. Махаянисты протестовали именно против этой отчужденности и отстраненности идеала шраваки. Поэтому они не могли не поддержать ту идеальную личность Бодхисаттвы, которой был Будда до обретения им высшего просветления. Они пытались полностью раскрыть все то, что содержалось в этом идеале. По этой причине я выбрал из *Гандавьюхи* ее первую главу, где идеал бодхисаттвы четко противопоставлен идеалу шраваки, чтобы показать, чего добивались последователи махаяны, развивая свои собственные учения.

В конце этой части очерков я намереваюсь кратко затронуть дальнейшее развитие идеала бодхисаттвы в китайском дзэн-буддизме. Последователи дзэн вынудили самого Будду принимать активное участие в повседневной жизни народных масс. Он уже не сидит на своем высоком троне, украшенном семью видами драгоценностей, рассуждая о таких абстрактных вещах, как «не-я», Пустота или только-Сознание. Напротив, в руках

у него лопата, он вскапывает землю, сажает семена, собирает урожай. По внешности его невозможно отличить от простого человека, какого можно встретить на ферме, на улице или в конторе. Он трудится так же тяжело, как и все мы. Будда китайского дзэн-буддизма не показывает нарочито учение *Гандавьюхи*, но держит его скрытно внутри себя, и только другой Будда распознает его.

Читая *Гандавьюху*, можно выделить в ней следующие пункты.

1. Единственное доминирующее чувство, пронизывающее текст, — это чувство великой непостижимой тайны (*ачинтья*), превосходящей способность мышления и возможности описания. Все, что человек видит, слышит или еще как-то воспринимает в Дхармадхату, — это таинство, ибо все это непостижимо с точки зрения обычной логики. Великая Джетавана внезапно распространяется до самых границ Вселенной — разве это не превосходит силы человеческого понимания? Бодхисаттва нисходит в наш мир из мира, лежащего за пределами самых отдаленных пределов Вселенной, за пределами океана миров, бесчисленных, как атомы, составляющие землю Будды, — разве это не чудесное событие? И вспомните, что этот бодхисаттва окружен свитой, многочисленной, как атомы, составляющие Землю Будды, и что каждый член этой свиты, собравшейся со всех сторон света, прибывает не только в сопровождении своей собственной многочисленной свиты, но и окружен сияющими облаками, блистающими знаменами и т. д. Представьте себе все это в своем воображении, приложите все его силы к этому — разве это не чудесное зрелище, превосходящее человеческую мысль? Все, что мог сказать автор *Гандавьюхи*, — это «непостижимое» (*ачинтья*) и «неописуемое» (*анабхилапья*). Эти чудеса не имеют того местного, частичного характера, к которому мы привыкли из другой религиозной литературы. Все эти так называемые чудеса — все эти хождения по во-

де, превращения палок в деревья, прозрения слепых и т. д. — в том виде, в каком они записаны в истории религии, предстают не только малозначащими и не имеющими ценности в сопоставлении с чудесами *Гандавьюхи*, но и фундаментально отличными от них, ибо чудеса *Гандавьюхи* возможны только тогда, когда весь облик Вселенной, как мы ее постигаем, изменяется до самого основания.

2. Нас впечатляют духовные силы Будды, который демонстрирует все эти чудеса, просто входя в то или иное самадхи. Каковы же эти силы? Они определяются так: 1) поддерживающая и вдохновляющая сила (*адхитхана*),¹ при помощи которой бодхисаттва достигает цели своей жизни; 2) сила производить чудеса (*вигурвита*); 3) сила правления (*анубхава*); 4) сила первоначального обета (*пурвапранидхана*); 5) сила добродетели, практиковавшейся в прошлой жизни (*пурвасукрита-кушаламула*); 6) способность обретать друзей (*кальянамитрапариграха*); 7) способность к чистой вере и знанию (*шраддхаджнянавишуддхи*); 8) способность достигать высот озаряющей веры (*ударадхимуктъявабхаса-пратиламбха*); 9) сила очищения мыслей бодхисаттвы (*бодхисаттвадхьяшая-паришуддхи*); 10) способность искренне идти ко всеведению и исполнять изначальные обеты (*адхьяшая-сарваджнята-пранидханапратхана*).

3. То, что все преобразование города Джетаваны происходит благодаря чудесной силе самадхи, достигнутой Буддой, побуждает исследовать природу самого этого самадхи. Согласно *Гандавьюхе*, чудеса совершаются благодаря силе великого сострадательного сердца (*махакаруна*), которое составляет самую суть самадхи, ибо сострадание — его тело (*шарира*), источник (*мукха*) и руководящее начало (*пурвангама*), а средством для его распространения является вся Вселенная. Без этого ве-

¹ Это одна из важнейших концепций буддизма махаяны. См.: Suzuki D. T. *Studies in the Lankavatāra Sūtra*. P. 202 ff.

ликого сердца, полного любви и сострадания, самадхи Будды, каким бы возвышенным оно ни было, окажется бесполезным и не сможет позволить разыгаться этой великой духовной драме, так прекрасно здесь описанной. Именно это является специфической характеристикой махаяны, отличающей ее от всего того, что предшествовало ей в истории буддизма. Благодаря своей силе саморасширения и самосозидания великое любящее сердце превращает земной мир в мир великолепия и взаимослияния, и это и есть вечная обитель Будды.

4. *Гандавьюха* — это в каком-то смысле история внутреннего религиозного самосознания бодхисаттвы Самантабхадры, чьи «глаз мудрости» (*джняначакшус*), праведная жизнь (*чарья*) и изначальные обеты (*пранидхана*) составляют ее содержание. Таким образом, все бодхисаттвы, принимающие участие в установлении Дхармадхату, рождены (*абхинирьята*) благодаря жизни и обетам Самантабхадры, а главный предмет паломничества Судханы, который так детально описывается в *Гандавьюхе*, — это не что иное, как отождествление его с бодхисаттвой Самантабхадрой. Когда Судхана, посетив больше пяти десятков учителей разных направлений, пришел к Самантабхадре, бодхисаттва дал ему подробные наставления в религиозной жизни, знании, обетах, чудесных силах и т. д.; и когда тот осознал, что означают все эти буддийские практики, то обнаружил, что совершенно тождествен не только Самантабхадре, но и всем буддам. Его тело заполнило всю Вселенную до самых границ, и его религиозная жизнь (*чарья*), его просветление (*самбодхи*), Тело трансформации (*вигурвита*), вращение колеса Дхармы, красноречие, голос, вера, обитель, любовь и сострадание, освобождение и господство над миром стали ничем не отличаться от тех же свойств Самантабхадры и других бодхисаттв и будд.

Здесь нас более всего интересует понятие обета (*пранидхана*), который бодхисаттва дает в начале своего пути

и которому он подчиняет всю свою дальнейшую жизнь. Его обеты связаны с просветлением, освобождением, спасением всего сущего, что включает не только живые существа, но и неодушевленные вещи. Причина, по которой он отказывается от всего, что ему принадлежало, состоит не в том, что он хочет найти некое слово, или фразу, или истину для себя самого, ибо на самом деле нет такой вещи, как истина, если понимать под ней то, что постигается абстрактно, и нет ничего, к чему можно было бы привязаться в великом океане Реальности как к эго, а в том, что бодхисаттва, жертвуя своей жизнью, хочет повести всех живых существ к окончательному освобождению, к состоянию счастья, превышающего этот мир, наполнить светом знания всю Вселенную и увидеть, как живые существа поклоняются буддам и восхваляют их. Это в основном и составляет религиозную жизнь, практикуемую бодхисаттвой Самантабхадрой.

5. Когда я говорю, что махаяна с ее идеалом бодхисаттвы, глубоко и практично связанном с нашей повседневной жизнью, противоположна хинаяне с ее идеалом архата, то в этом, конечно, можно усомниться, видя, каким таинственным является мир Дхармадхату, в котором самые невозможные вещи выступают как самые обыкновенные. Дхармадхату, в котором разворачивается сюжет *Гандавьюхи*, — это полностью трансцендентный мир, не имеющий никакой связи с банальными фактами нашей обыденной жизни. Но тот, кто полагает так, должен помнить, что точка зрения, с которой мы должны рассматривать мир *Гандавьюхи*, не должна быть точкой зрения сознания, погрязшего в болоте индивидуализации. Чтобы видеть жизнь и мир в их подлинности, мы должны, согласно требованиям махаяны, сначала устранить с пути препятствия, возникающие из нашей привычки принимать мир относительности за высший предел реальности. Когда покров иллюзии сорван и препятствия отменены, собственная природа вещей являет себя в аспекте Таковости, и только тогда в махаяне мож-

но обратить внимание на так называемые жизненные проблемы, но решать их уже в согласии с истиной (*ят-хабхутам*). Противоречия так глубоко укоренены в жизни, что не могут быть искоренены, пока на жизнь не взглянешь с позиции более высокой, чем сама жизнь. Только тогда мир *Гандавьюхи* перестает казаться таинственным царством, лишенным формы и телесности, ибо он превосходит земной мир: здесь уже нет этого «tat tvam asi»,* ибо есть полное слияние того и другого. Дхармадхату есть Локадхату, а его обитатели — будды и бодхисаттвы — это мы сами, и их деяния — наши деяния. Они кажутся такими таинственными, они чудесны, только пока на них смотришь с земли — когда нам кажется, что мы на самом деле находимся на другом конце мироздания. Но когда устранена эта стена, построенная нашим воображением, то руки Самантабхадры, протянутые для спасения всех живых существ, становятся нашими собственными; моя рука, протягивающая сотрапезнику соль, — это рука бодхисаттвы; а когда Майтрея показывает Судхане башню Вайрочаны — это то же самое, когда мы представляем людей друг другу и приглашаем их к дружеской беседе. Нет больше восседания на «пределе реальности» (*бхутакопи*) в спокойствии абсолютного единства — обратим внимание на мир тревог и мы увидим, что будды и бодхисаттвы источают не свет; из их глаз бегут слезы о матери, потерявшей ребенка; их глаза сверкают гневом страстей, направленных против многочисленных несправедливостей мира; мы увидим их бесконечную борьбу против всего, что известно нам под именем зла. Именно об этом стихи Пан Юня:

О, как чудесно и сверхъестественно!

И как это прекрасно!

Я таскаю воду, я ношу дрова!

* «Тó есть ты» (санскр.) — один из основных тезисов упанишад, провозглашающий тождество Атмана (индивидуальной души) и Брахмана (мировой души). — *Прим. пер.*

В этом контексте следует рассматривать также и повесть Линь-цзи о Манджушри, Самантабхадре и Авалокитешваре. «Есть такие монахи-ученики, — говорит он, — которые разыскивают Манджушри на горе Утайшань,¹ но они с самого начала стоят на ложном пути. На горе Утайшань нет никакого Манджушри. Хотите ли вы узнать, где его можно найти? Есть в вас самих нечто в настоящий момент, что не склонно к колебаниям, что не показывает расположенности к сомнениям, — это и есть живущий в вас Манджушри. Свет неразличения, сверкающий в каждой вашей мысли, — это ваш Самантабхадра, который вечно остается истинным. Каждая ваша мысль, несущая знание о том, как разбить оковы, в каждый момент времени свободна — это и есть погружение в самадхи Авалокитешвары. Все они действуют одновременно и во взаимной гармонии, так что один — это три, а три — это один. Если вы понимаете это, вы способны читать сутры».

Комментируя слова Линь-цзи о том, что «нет никакого Манджушри на горе Утайшань», один дзэнский мастер сложил такие стихи:

Где бы ни открылась мне гора с тенистыми склонами,
Там найдется и святое место для духовных упражнений;
И какова тогда польза от привязанности к Манджушри
И от почитания горы Цинлин?
Даже когда златогривый лев покажется в облаках,
На самом деле это не будет знамением.

3. Учение о взаимопроникновении

Мы упоминали о чувстве тайны, пронизывающем весь текст *Гандавьюхи*, как об одной из наиболее впечатляющих ее характеристик. Сейчас я хочу остановиться на

¹ Утайшань — священное местопребывание Манджушри, тогда как гора Эмэй посвящена Самантабхадре, а Путоло — Авалокитешваре.

этом чувстве и указать, где и почему оно возникает, — то есть указать на то, что можно обозначить как ее фундаментальное духовное прозрение. *Гандавьюха* содержит интуитивно понимаемую идею о мире и сознании, согласно которой все чудеса, тайны и непостижимые явления следуют друг за другом совершенно логично, что для некоторых может показаться в высшей степени фантастическим и выходящим за пределы здравого смысла. Но когда мы постигаем центральный факт духовного опыта, через который прошли бодхисаттвы — герои сутры, — то все остальные сцены, описанные в ней, станут восприниматься как вполне естественные и свободные от какой бы то ни было иррациональности. Поэтому главное для нас, если мы хотим понять *Гандавьюху*, — это прочувствовать ее базовую интуицию.

Фундаментальная идея *Гандавьюхи* известна как идея взаимопроникновения. Эта мысль в какой-то степени подобна гегелевской концепции конкретного и универсального. Каждая индивидуальная реальность, помимо того что она является собой, отражает в себе нечто универсальное и в то же время она такова благодаря другим индивидуальным реальностям. Существует некая система совершенных взаимоотношений — она есть и между индивидуальными сущностями, и между индивидуальными и универсальными, между частными объектами и общими идеями. Эта совершенная сеть взаимоотношений получила в махаяне техническое название «взаимопроникновение».

Когда императрица Цзе-тянь (эпоха Тан) сказала, что находит трудным постижение смысла взаимопроникновения, Фа-цзан, великий наставник буддийской школы аватамсака, проиллюстрировал его следующим образом: он зажег свечу, а потом поставил вокруг нее зеркала, окружив ее со всех сторон. Свет свечи отражался в каждом зеркале; помимо этого, в каждом зеркале отражались все отражения и отражения отражений пламени свечи, так что появлялась совершенная игра света, став-

шая символом конкретного-универсального. Говорят, что, увидев это, императрица обрела просветление. Такая философия необходима для понимания *Гандавьюхи* (то есть *Аватамсаки*). Нижеследующие извлечения из текста помогут нам приблизиться к пониманию смысла этой глубокой интуиции.

После описания тех трансформаций, которым подверглась Джетавана, когда Будда вошел в состояние самадхи, известное как «симха-виджримбхита»,* автор *Гандавьюхи* продолжает: «Все это возможно только благодаря чудесным (*ачинтья*) добродетельным деяниям Будды, благодаря его чудесным трудам по очищению, благодаря его чудесным силам; все это произошло по той причине, что он обладает чудесной способностью преобразовать свое тело, так что оно пронизывает всю Вселенную; по той причине, что он обладает чудесной способностью заставить всех будд и все земли будд со всеми их сокровищами войти в его собственное тело; по той причине, что он обладает способностью явить все образы Дхармадхату в одной-единственной пылинке; что он способен открыть и явить всех будд прошлого вместе с их деяниями в одной поре кожи; что он способен озарить всю Вселенную даже одним из тех лучей, которые истекают из его тела; что он способен исторгнуть облака превращений из одной поры кожи и наполнить ими все земли будд; что он способен в одной поре кожи открыть всю историю всех миров всех десяти сторон света, от их возникновения до их разрушения. Именно по этой причине в Джетаване были явлены все высоты и сокровища всех земель будд».

Когда все бодхисаттвы со своими бесчисленными последователями приходят со всех концов вселенной, чтобы сесть у ног Будды, *Гандавьюха* объясняет читателю, кто эти собравшиеся здесь бодхисаттвы, окружен-

* Буквально «открытие львиной пасти» или «явление льва». — *Прим. отв. ред.*

ные сияющими облаками, и среди прочего дает им такую характеристику:

«Все эти бодхисаттвы со всех концов мироздания и со всей их свитой появились на свет благодаря образу жизни и обетам бодхисаттвы Самантабхадры. Посредством своих чистых глаз мудрости они видят всех будд прошлого, настоящего и будущего, слышат сутры, бесчисленные, как капли в океане, и гласящие о вращении Колеса Дхармы всеми буддами. Они все обладают совершенными парамитами, они приближаются к татхагатам, показывающим чудеса каждую минуту, и служат им; они способны расширить свое тело до границ Вселенной; они посредством только своих светоносных тел являют религиозные собрания, предводительствуемые буддами, в каждой пылинке они открывают миры со всеми их многообразными особенностями и во всех этих мирах выбирают наиболее подходящее время, чтобы наставлять всех существ и вести их к духовной зрелости; каждой порой кожи они испускают глубокий и сильный звук, эхом отражающийся по всей Вселенной, и рассуждают об учениях всех будд».

Все эти утверждения могут показаться слишком фигуральными, слишком фантастическими, чтобы рассматривать их серьезно, с позиций рационального сознания. С реалистической или рационалистической точки зрения, подразумевающей объективную четкость и оценку посредством чувственных данных как единственные критерии истины, *Гандавьюха* кажется совершенно неприемлемой. Но мы должны помнить, что существует еще одна точка зрения, касающаяся дел духовных, которая не обращает внимания на рационалистическую интерпретацию нашего внутреннего опыта. Человеческое тело, с точки зрения чувств, занимает определенное пространство, которое может быть измерено, и существует в определенный, тоже поддающийся измерению отрезок времени. А перед этим телом простирается Вселенная, включающая все горы и океаны земные и все звезды не-

бесные. Как же можно заставить это наше тело вобрать в себя весь мир? Каким образом наша незначительная, ничтожная «пора кожи» (*ромакупа*) может превратиться в святое место, в котором собираются для своих духовных бесед все будды прошлого, настоящего и будущего? Очевидно, это совершенно невозможно, это вершина абсурда. Но самое странное во всем этом состоит в том, что, когда открывается дверь и свет из неведомого источника озаряет темные палаты сознания, все ограничения пространства и времени рушатся и из нашего горла исторгается *симханада* (львиный рык): «Я — единственный почитаемый и под всеми небесами, и над ними!» Вся *Гандавьюха* написана с такой вот экзальтированной точки зрения. Наука имеет дело с объективным миром, философия распутывает хитросплетения логики, буддизм же погружается в самые глубины бытия и в самых ясных выражениях рассказывает нам, что он видел под поверхностью.

Когда мы говорим о философских основаниях *Гандавьюхи* или о гегелевской идее конкретного-универсального, читатель может подумать, что буддизм — это одна из форм философии, а сутры — это попытки изложить ее в соответствующей манере. Если мы привели читателя к такой установке относительно махаяны, мы должны взять назад все, что было нами сказано, и приняться за изучение сутр с самого начала. С какими бы ложными интерпретациями и с каким бы непониманием ни сталкивался дзэн в глазах своих внешних критиков, его главная заслуга состоит в очищении нашего сознания от всего мусора и хлама, который накопился в нем при попытках философского объяснения действительности. Благодаря отказу от письменного слова, который оказался столь удобным для опровержения всей предшествующей эволюции духа, дзэн сохранил нетронутой свою главную мысль. Иными словами, он успешно сохранил в неприкосновенности ценность опыта и интуиции в понимании Реальности. Дзэнский метод отличается от метода *Ган-*

давьюхи, но, так как оба они едины по духу, они дополняют друг друга, когда мы пытаемся изучить буддизм в той его форме, которая имела место на Дальнем Востоке. Сутры и дзэн — не антагонисты: они не противоречат друг другу. То, что в сутрах преломляется через призму индивидуальной психологии и традиции их составителей, в дзэн проявляется через интеллектуальное оснащение и психологические особенности дзэнских мастеров. Прочтите следующую дзэнскую проповедь¹ и сравните ее с *Гандавьюхой*:

«Есть человек, который от начала мира не имеет места и ни от чего не зависит; над его головой нет неба, под его ногами нет земли. Скажите мне, где ему преклонить голову и на чем он держится в течение двенадцати страж?»* Когда вы поймете, то узнаете, что этому человеку легко отправиться в Индию утром и вернуться назад под вечер».

4. Бодхисаттвы и шраваки

Познакомившись с общей атмосферой *Гандавьюхи*, посмотрим теперь, каковы специфические черты ее аудитории, то есть бодхисаттв, отличающие их от шраваков. Иными словами, речь идет о том, каковы особенности буддизма махаяны. Когда мы узнаем, как определить бодхисаттву в *Гандавьюхе*, мы узнаем и то, чем отличается бодхисаттва от шраваки и в чем состоит специфика махаянского мышления, представленного в этой сутре, и чем оно отличается от хинаянского мышления. Уже первая глава *Гандавьюхи* четко противопоставляет бод-

¹ Прочитана Сяо-чунем из монастыря Линцюань (около XI в.), согласно *Сюй чуань дэн лу*, XX.

* Сутки в Китае делились на 12 страж по 2 часа в каждой: шесть ночных страж и шесть дневных. Длительность стражи и продолжительность часа изменялись в зависимости от времени года. — *Прим. пер.*

хисаттв шравакам и объясняет, почему последние не способны развивать великую духовную жизнь в той же степени, что первые.

Бодхисаттвы, число которых равно пятиста, присутствуют на собрании, проходящем под руководством Будды в Джетаване. На собрании присутствует столько же шраваков. Шраваки названы по именам: это Маудгальяна, Махакашьяпа, Ревата, Субхути, Анируддха, Нандика, Каппхина, Катьяяна, Пурна, Майтраянипутра и другие, в то время как Самантабhadра и Манджушри выступают как предводители пятисот бодхисаттв. Все бодхисаттвы, как уже было сказано, «произошли из образа жизни и обетов Самантабhadры» и определяются следующим образом: 1) в своем поведении они не проявляют пристрастий, ибо способны распространять себя по всем землям будд; 2) они являются в неисчислимых телах и могут превзойти в этом даже будд; 3) они обладают беспрепятственным и неискаженным зрением, ибо могут воспринимать чудесные трансформации всех будд; 4) они могут присутствовать везде, не связаны каким бы то ни было местом, ибо всегда появляются во всех местах, где будды обретают просветление; 5) они обладают безграничным светом, ибо озаряют океан всех буддийских истин светом своего знания; 6) они обладают неистощимой и вечной силой красноречия, ибо их речь непорочна; 7) они пребывают в состоянии высшей мудрости, подобно пространству, мудрости, не ведающей пределов, ибо их поведение чисто и свободно от скверн; 8) они не имеют никакой постоянной обители, ибо открывают себя в согласии с мыслями и желаниями всех живых существ; 9) они свободны от неведения, ибо знают, что на самом деле нет никаких живых существ и субстанциальных душ; 10) они обладают трансцендентным знанием, обширным и подобным пространству, ибо оно озаряет все Дхармадхату своими светоносными потоками.

В другом фрагменте, там, где описывается посещение бодхисаттвами (пришедшими со всех концов вселен-

ной) Джетаваны для участия в великом проявлении Буддой своих духовных сил, среди прочего мы находим следующее утверждение: «Все бодхисаттвы знают, что существо подобно майе, что будды подобны теням, что сущее со своими этапами возникновения и исчезновения подобно сновидению, что карма всех видов подобна отражению в зеркале, что все вещи подобны миражу, что все миры суть только результаты преобразований; что все бодхисаттвы обладают десятью формами силы, знания, достоинства, веры в Татхагату, которые наделяют их способностью к „львиному рыку“; они, бодхисаттвы, обладают океаном красноречия, они обрели умение объяснять сутры всем живым существам; они — совершенные повелители своей жизни, так что могут путешествовать по миру так же легко, как в пустом пространстве; они обладают волшебными силами; их сила и энергия способны сокрушить армию Мары; сила их знания проникает в прошлое, настоящее и будущее; зная, что все вещи подобны пространству, они практикуют непротивление и не привязаны к ним; хотя они неустанно трудятся на благо других, они знают, что, когда на вещи смотрят с позиции всеведения, никто не знает, откуда вещи приходят; хотя они воспринимают объективный мир, они знают, что его существование непостижимо; они входят во все миры силой своего не поддающегося искажению знания; во всех мирах они открывают себя с высшей свободой; они рождаются во всех мирах и принимают все формы; они преобразуют маленький участок земли в обширные пространства, а обширные пространства — снова в маленький участок земли; все будды открываются в один-единственный момент силой своей мысли; силы всех будд неотъемлемы от них; они легко обозревают всю Вселенную одним взглядом; они способны явиться во всех мирах в один момент».

Чем же пятьсот шраваков отличаются от этих бодхисаттв? Согласно *Гандавьюхе*, «они пробуждены по отношению к собственной природе истины и сознания, они

прозревают пределы реальности, они погружены в сущность вещей, они пребывают вне океана становления, они обитают там, где хранятся заслуги Будды, они свободны от оков желаний и страстей, они живут в доме непривязанности, они пребывают в безмятежности пространства, их желания, ошибки и сомнения устранены Буддой, и они с глубокой верой преданы океану Будды».

Если сравнить состояние шраваков с состоянием бодхисаттв, мы увидим, насколько холоден, отчужден и абстрактен идеал шраваки по сравнению с духовной активностью и чудесами бодхисаттвы. Бодхисаттва постоянно в трудах на благо других, иногда расширяя себя по всей Вселенной, а иногда появляясь на том или ином пути существования;* временами уничтожая армии злых существ, а иногда поклоняясь и принося дары буддам прошлого, настоящего и будущего. Во всех этих формах деятельности он чувствует себя хозяином, он ходит повсюду с совершенным спокойствием, ибо ничто не препятствует этому спасителю мира. Шравака же выступает как интеллектуальный затворник, его видение всецело умозрительно и лишено религиозного трепета; он удовлетворен тем, чего достигает для себя, и у него нет желания разделить с другими плоды своего духовного метафизического постижения. Для него весь наш непостижимый мир — закрытая книга, но это тот самый мир, к которому принадлежат бодхисаттвы и в котором они находят смысл своего существования. Сколь бы всепронизывающим и всеохватным ни был интеллект шраваки, целый мир остается за пределами его способностей к пониманию.

Этот мир, если использовать терминологию *Гандавьюхи*, является миром, в котором находятся трансформации Будды (*викурвита*), обычные вещи (*вьюха*), сверхчеловеческая сила (*вришабха*), игры (*викридита*),

* Люди, боги, асуры (подобие греческих титанов), животные, обитатели преисподней, преты (голодные души) — шесть путей существования в буддийской космологии. — *Прим. пер.*

чудеса (*пратихарья*), достоинства (*адхипатьета*), волшебные явления (*чаритавикурвита*), высшие силы (*прабхава*), поддерживающая сила (*адхиштхана*), Чистая Земля (*кшетрапарिशуддхи*). Именно там находятся царства бодхисаттв, их собрания, их врата, их советы и явления, их трансформации и чудеса, их группы и обитатели, их львиные троны и царственные резиденции, их обитатели, их самадхи и видения мира, их сосредоточения и подвиги, их приношения татхагатам и утверждения, их способности и энергии, их дхармовые тела чистоты и совершенные тела знания, их тела обетов и материальные тела в самых совершенных формах, исполнение и очищение всех их форм, ряды их безграничных светоносных обликов, распространение их великих светоносных сетей, проявление облаков трансформаций, распространение их тел во все концы Вселенной, совершенство всех их деяний и т. д.

5. Причины и условия различия

Каковы же причины и условия, которые привели к разделению бодхисаттв и шраваков?

Гандавьюха постоянно указывает, какие причины были наиболее весомыми для этой дифференциации, какие условия сделали шраваков слепыми к разнообразным манифестациям и трансформациям, происходившим на великом собрании бодхисаттв в Джетаване. *Гандавьюха* объясняет это следующим образом: 1) запас заслуг у бодхисаттв и у шраваков разный; 2) шраваки не видели добродетелей Будды и не приучали себя к ним; 3) они не признают учения о том, что вся Вселенная наполнена землями будд; 4) они не восхваляли разнообразные чудеса, производимые буддами; 5) в них не пробудилось желания наивысшего просветления, какое только возможно в мире сансары; 6) они не побуждают других пестовать стремление к высшему просветлению;

7) они не берут всех живых существ под свое покровительство; 8) они не побуждают других практиковать парамиты бодхисаттв; 9) они не могут продолжить дело Татхагаты; 10) в мире рождений и смертей они не приучают других искать способы открыть «ясный глаз Будды»; 11) они не снискали себе заслуг, из которых проистекает всеведение; 12) они не достигли совершенства в поступках, делающих возможным появление Будды; 13) они не совершенствуют землю Будды поисками знания преобразования; 14) они не вошли в мир, обозреваемый оком Будды; 15) они не ищут заслуг, которые обеспечивают несравненное прозрение, действующее за пределами этого мира; 16) они не давали никаких обетов, составляющих сущность бодхисаттвы; 17) они не расположены принимать то, что возникает из поддерживающей силы Татхагаты; 18) они не осознали, что все вещи подобны майе, а бодхисаттвы — сновидениям; 19) они не достигли наивысшего оживления (*пративега-вивардхана*), свойственного бодхисаттве; 20) они не осознали, что все эти духовные состояния принадлежат оку мудрости Самантабхадры, для которого шраваки и пратьекабудды — всего лишь скитальцы.

Таким образом, заключает *Гандавьюха*, все эти великие шраваки, такие, как Шарипутра и другие, не имеют ни полного набора заслуг, ни глаза мудрости, ни самадхи, ни освобождения, ни силы трансформации, ни достоинства, ни энергии, ни господства, ни обители, ни царства, которые могли бы позволить им войти в собрание бодхисаттв и принять участие в великой духовной драме, разыгрывающейся в Джетаване. Хотя они ищут освобождения согласно колеснице и пути шраваков, все, чего они достигают, не принадлежит к пути шраваков. Они, несомненно, достигли знания, посредством которого открывается истина, они обитают на границе реальности (*бхутакоти*), они наслаждаются наивысшей безмятежностью, но они лишены великого сострадательного сердца, ибо слишком заняты своими собственными

деяниями (*атмакарья*) и не имеют цели снискать знание бодхисаттвы и приучать себя к нему. У них есть свое собственное осознание и свое собственное освобождение, но они не имеют желания принести обет помочь всем живым существам тоже найти убежище и освобождение. Они, таким образом, не понимают, что на самом деле означает непостижимая сила Татхагаты.

Суммируя, надо сказать, что шраваки останавливаются перед великим препятствием кармы; они не способны исполнять такие великие обеты, какие ради духовного блага всех живых существ дают бодхисаттвы; их видение не является достаточно ясным и проникательным, чтобы достигать всех тайн жизни; они еще не открыли того, что в *Гандавьюхе* называется «глазом мудрости» (*джняначакшус*), при помощи которого бодхисаттва одним взглядом охватывает и постигает все чудеса и непостижимые вещи царства духа в его глубочайших безднах. Каким суеверием кажется в сравнении с этим философское видение шраваков!

6. Притчи

В *Гандавьюхе* есть несколько притч, призванных более ясно показать условия, в которых пребывают шраваки.

Возле реки Ганг обитают миллионы и миллионы голодных духов (*прета*); они наги и страдают от голода и жажды, их тела будто огнем горят, их жизни постоянно угрожают хищные птицы и звери. Жажда заставляет их искать воду, но они нигде не могут ее найти, хотя и находятся возле реки. Некоторые из них видят реку, но воды в ней уже нет — лишь песок в пересохшем русле. Почему? Потому что их кармические оковы слишком тяжелы для них. Также великие и высокоученые шраваки, хотя и находятся в самой середине великого собрания бодхисаттв, не способны увидеть великолепие чудес Татхага-

ты, ибо они не обладают всеведением (*сарваджнята*) из-за бельма неведения, покрывающего их глаза, и не собрали еще урожай религиозных заслуг на почве всеведения.

На склонах Гималаев растет множество видов лекарственных растений, которые опытный врач распознает по их специфическим качествам. Но охотники или пастухи, обитающие в тех же районах, не распознают их, ибо их глаза не приучены видеть эти признаки. Также и бодхисаттвы, вошедшие в царство трансцендентного знания и приобретшие духовную силу и мощь, способны видеть татхагата и их великие чудеса, а шраваки, хоть и пребывают «в самой гуще событий», не могут видеть этого, ибо довольствуются своими собственными деяниями (*свакарья*) и не заботятся о духовном благополучии других.

Вот еще одна притча. Некий человек находится в большом собрании народа. Задремав, он видит во сне, что его переносят на самую вершину горы Сумеру, где расположен великолепный дворец Шакрендры.* Там есть великое множество роскошных палат, залов, павильонов, рощ, озер и т. д., там неисчислимое множество небесных существ, земля покрыта сказочными растениями, деревья украшены прекрасными гирляндами, все напоено ароматом цветов. Среди деревьев звучит восхитительная музыка, даже сами ветви и листья издают нежные звуки, и все это сливается в единый гармоничный хор вместе с мелодичным пением небесных дев. Бесчисленные танцоры, облаченные в роскошные одежды, услаждают взоры окружающих на террасах. А этот человек созерцает данное великолепие, ибо он — один из приглашенных на небесный бал и находится среди обитателей Сударшаны,** как если бы он принадлежал к их роду изначально.

* Повелитель богов в индийской мифологии. — *Прим. пер.*

** Санскр. *sudārṣana* — «благозорный», «приятный взгляду» — одно из названий царства Шивы. — *Прим. пер.*

Но всего этого не видит никто из тех людей, среди которых находится этот человек, — все это видится только ему одному. Также и бодхисаттвы способны видеть чудесные пространства миров, которыми правит Будда, ибо они за множество кальп накопили достаточно религиозных заслуг, исполняя обеты, основанные на всеведении, не знаящем границ ни в пространстве, ни во времени; ибо они изучили все добродетели всех будд, совершенствуясь на пути бодхисаттвы и приближаясь к состоянию всеведения. Они исполнили все клятвы Самантабхадры, их жизнь была посвящена религии, тогда как шраваки не обрели того видения, которое свойственно бодхисаттвам.

7. Гандавьюха как изложение сущности махаяны

По этим цитатам мы, я думаю, получили общее представление о содержании *Гандавьюхи* и можем исходя из этого суммировать его в виде некоторых идей, составляющих суть по крайней мере первой главы сутры и подводящих нас вплотную к тому, что является сущностью махаяны в целом.

1. Существует мир, не принадлежащий нашему миру, но не отделимый от него.

2. Мир, в котором мы все живем, характеризуется всевозможными ограничениями. Каждый объект противостоит всем остальным, что и составляет его природу (*свабхава*). Но в мире *Гандавьюхи*, известном как Дхармадхату, индивидуальные предметы реальности сливаются в одну великую Реальность и участвуют в ней. Не только она, но и каждый индивид содержит в себе все индивиды как таковые. Дхармадхату, таким образом, — это всеобщее взаимопроникновение.

3. Эти сверхъестественные явления не могут происходить в мире, в котором преобладают тьма и невеже-

ство, ибо взаимопроникновение в этом случае становится невозможным. Если же оно все-таки имеет место, то оно означает разрушение всего индивидуального, а это — хаос.

4. Следовательно, Дхармадхату — это мир света, не сопровождаемого никакими тенями. Природа этого света — смешиваться без взаимного разрушения и искажения. Каждый лучик света отражает в себе все другие лучи и по отдельности, и вместе.

5. Это не философская интерпретация бытия, достигаемая посредством холодных логических выкладок, и не символические формы воображения. Это мир реального духовного существования.

6. Духовный опыт подобен опыту чувственному. Он непосредствен, он прямо сообщает нам все, что через него воспринимается, без всякого обращения к символическим или рациональным рассуждениям. Гандавьюха должна пониматься именно таким образом — как документальная запись событий действительной духовной жизни.

7. Это царство духа принадлежит бодхисаттве, а не шраваке. Шравака безмятежно пребывает в царстве монотонной интеллектуальной интуиции, высоко над миром постоянно смешивающихся множеств индивидуальных вещей. У бодхисаттвы же сердце, полное любви, его жизнь посвящены религии и полны самопожертвования миру индивидуальных объектов.

8. Сообщество духовных существ достижимо только посредством великого любящего сердца (*махакаруна*), духа дружелюбности (*махамайтри*), нравственности (*шила*), великих обетов (*пранидхана*), чудесных сил (*абхиджня*), отсутствия эгоистических целей (*анабхисанскара*), совершенной незаинтересованности (*анаяуха*), искусных средств, порожденных трансцендентной мудростью (*праджнопая*), и превращениями (*нирмана*).

9. Так как всех этих атрибутов нет у шраваков, последователи их пути не могут присоединиться к собра-

нию будд и бодхисаттв. Даже когда они присутствуют в этом собрании, они не в силах постичь, что в нем происходит. Махаяна — это больше, чем простое ничто: великий социальный дух лежит в ее основе.

10. Наконец, мы должны помнить, что за всеми духовными событиями, происходящими в Джетаване, и за всеми образами бодхисаттв, собирающихся вокруг Будды, стоит поддерживающая сила (*адхиштхана*), происходящая от самого же Будды. Он является великим центром и источником света. Он — солнце, свет которого достигает даже самых темных уголков вселенной, ни один из них не оставляя неосвещенным. По этой причине Будда в Гандавьюхе называется Махавайрочной — Буддой Великого Света.

8. Понимание образа Будды в Гандавьюхе и в дзэн

В заключение процитируем слова, произнесенные одним из бодхисаттв¹ в восхваление достоинств Будды; в них мы увидим, в каком отношении к своим почитателям находится Будда в Гандавьюхе.

«1. Великий мудрец, лучший из Шакьев, украшен всеми совершенствами заслуг; те, кто видит его, освобождаются от омрачений сознания и обращаются к махаяне.

2. То, что татхагаты появляются в мире, происходит во благо всех живых существ; по причине великого сострадания они вращают колесо Закона.

3. Будды веками испытывали опыт, преобразующий сердце, во благо всех живых существ; и как же мир может отблагодарить их за все то, чем он обязан им?»

¹ Его имя Дхармадхату-тала-бхеда-джняна-абхиджня-раджа; он пришел с верхней части мира для того, чтобы присоединиться к собранию в Джетаване.

4. Лучше подвергаться ужасным страданиям на неблагих путях существования в течение тысяч калып, чем искать освобождения где-то еще, оставив Будду.

5. Лучше страдать от боли, способной убить любое живое существо, чем найти покой там, где нельзя увидеть Будду.

6. Лучше пребывать на неблагих путях существования все то время, пока Будда произносит проповеди, чем родиться и жить в блаженстве, но никогда не услышать его.

7. Лучше родиться в аду и пребывать там сколько угодно долго, чем быть спасенным оттуда посредством забвения о Будде.

8. Почему так? Потому, что даже если человек пребывает на неблагих путях существования, его мудрость растет, если только он может видеть Будду.

9. Когда Будда, владыка миров, является человеку, все страдания исчезают, и человек вступает в царство великой мудрости татхагат.

10. Когда несравненный Будда является человеку, устраняются все препятствия и достигаются бесконечное блаженство и совершенное просветление.

11. Являющиеся будды отсекают все сомнения всех живых существ и удовлетворяют все их нужды, земные и духовные».

Этой цитатой я пытался проиллюстрировать устремление бодхисаттв, собравшихся со всех концов всех миров, к Будде. Чтобы показать, как эта концепция Будды изменяется в дзэн, я процитирую ответы дзэнских мастеров на вопрос: «Кто (или что) есть Будда?» Как мы увидим, Будда здесь уже не является трансцендентным существом, окруженным лучами небесного света, он — всего лишь старик, каких мы часто можем видеть, он подобен нам, он ходит и говорит так же, как мы, как обыкновенное живое существо. Каким бы небесным светом он ни лучился, этот свет мы еще должны открыть, ибо он не есть что-то лежащее в пределах

воспринимаемого мира. Воображение китайцев не парит так высоко, в таких возвышенных и ослепительных сферах. Все великолепные сцены, описанные в первой части этой книги, отбрасываются, и мы опять оказываемся на грешной земле. Считается, что в учении дзэн и в *Гандавьюхе* существует большое различие в том, что принято думать о Будде, его сверхъестественных силах и свите, но если всмотреться повнимательнее, то мы увидим, что в дзэн многое связано с доктриной взаимопроникновения, понятной только в контексте *Гандавьюхи*.

Один монах задал Хуай-хаю с горы Байчжаншань¹ вопрос:

— Что такое Будда?

— Кто ты? — спросил Хуай-хай.

— Я такой-то, — ответил монах.

— Знаешь ли ты это? — спросил Хуай-хай.

— Несомненно, — ответил монах.

Тогда Хуай-хай поднял свой хоссу и спросил:

— Ты видишь?

— Да, — ответил монах.

Хуай-хай не проронил более ни слова. Но дал ли он ответ на вопрос монаха? Нашел ли монах Будду?

Лин-сюнь с горы Фужуншань² однажды спросил у своего учителя Чжи-чжана:

— Кто такой Будда?

Чжан ответил:

— Поверишь ли ты, если я скажу тебе?

— Если наставник искренне говорит со мной, почему бы я усомнился в его словах? — сказал Лин-сюнь.

— Он есть ты, — сказал наставник.

— Как я могу придерживаться этого взгляда?

¹ Чуань, VI.

² Чуань, XI.

— Даже если одна пылинка попадет тебе в глаз, лю-
бое видение потрясет тебя.

Позже Фа-янь заметил: «Если бы Гуй-цзун (то есть
Чжи-чжан) не сумел вложить высший смысл в свои сло-
ва, он не мог бы быть Гуй-цзуном».

Один монах спросил Хуна из монастыря Дайлун:¹

— Кто такой Будда?

— Это ты.

— Как мне понимать это?

— Ты хочешь приделать ручку к своей чаше для по-
даяния?

Монах по имени Хуэй-чжао спросил Фа-яня:

— Кто такой Будда?

— Ты — Хуэй-чжао.

Об этом случае Сюэ-доу, составитель сборника *Би-
янь цзи*, сложил такие стихи:

Весенний нежный ветер веет над областью Чжан,
Куропатка квохчет среди кустарников в цвету,
Карп играет в бурном водопаде, превращаясь в дракона,
И как же глуп тот, кто до сих пор по ночам
ищет его в пруду возле мельницы!

Когда Да-мэй спросил у Ма-цзу:² «Что такое Буд-
да?», ответ Ма-цзу был более абстрактно-философским:
«Что есть сознание, то и есть Будда». Однако позднее
Ма-цзу стал отвечать на этот вопрос несколько иначе:
«Не сознание, не Будда». Когда Да-мэй узнал об этом,
то отказался принимать такой ответ: «Что бы ни сказал
тебе старый наставник, я все равно придерживаюсь ста-
рого ответа — что есть сознание, то и есть Будда».

¹ Zen Materials Classified. Fas. II.

² Чуань, VII.

Когда Нэн из Юньцзюй сообщил о таком ответе од-
ному монаху, тот сказал:

— Я не понимаю этого. Могу ли я попросить вас
помочь мне?

Наставник ответил:

— Конечно. Обычно мы говорим об этом как о Буд-
де. Обрати свет своего сознания вовнутрь и смотри на
это твое тело и на этот твой разум.

Совет, который дзэнские наставники постоянно дают
своим ученикам, — не привязываться к словам и бук-
вам. Буква — это то, что носит техническое название
упая, то есть «некое средство помочь человеку понять
истину дзэн». Однажды один монах спросил у Вэня из
Чжэньцзина:

— Кто такой Будда?

Наставник от всей души рассмеялся.

— Я не понимаю, почему вы смеетесь в ответ на мой
вопрос, — сказал монах.

— Я смеюсь над твоими попытками постичь истину
простым следованием букве.

— Ничего не понимаю, — признался монах.

— Нечего бить здесь поклоны! — воскликнул на-
ставник.

Монах вернулся в зал, на что наставник заметил:

— Твое сознание по-прежнему следует букве.

Именно по этой причине некоторые наставники, если
их спрашивают: «Кто такой Будда?», отвечают: «Рот —
это врата стонов».

Цитировать наставников можно до бесконечности,
поэтому я приведу здесь лишь несколько примеров, что-
бы показать все аспекты понимания и интерпретации ими
образа и роли Будды. Их ответы не обязательно указы-
вают на какую-то определенную сторону понятия буд-
довости, ибо они ограничены ситуацией, в которой им
был задан этот вопрос.

Шоу-чу с горы Дуншань на этот вопрос ответил: «Три цзиня сезама». Вэнь-янь из Юньмэня: «Палочка для подтирания». У-е из Фэньчжоу: «Никакого праздномыслия». Син-нянь из Шоушаня: «Невеста едет на осле, а ее свекровь держит поводья». И из Бацзяо: «Горы — синие, а воды — зеленые». Дао-цюань из Гуйцзуна: «Когда снег растаял, сама собой приходит весна». Шу из Баофу: «Ничто не сможет изобразить его правильно». Дуань из Дэнхуэя: «Слепленное из глины и позолоченное». Нэн из Даоу: «Тот, кто никогда не гневается, как бы он ни был оскорблен». Фа-янь из Уцзуня: «Тот, у кого выбритый подбородок и босые ноги».

Чжао-чжоу на вопрос «Кто такой Будда?» ответил:

— Тот, кто в храме.

Один монах сказал:

— В храме находится глиняная статуя.

— Это он.

— Так кто же такой Будда?

— Тот, кто в храме.

Как-то раз один монах спросил у Чжао-чжоу Цуншэня:

— Кто это такой — Будда перед нами?

— Тот, кто в храме, — ответил наставник.

— Тот Будда имеет форму. Так кто же такой Будда?

— Он есть сознание.

— Сознание можно измерить. Так кто же такой Будда?

— Он есть не-сознание (*у-синь*).

— Разве это возможно, чтобы человек мог провести грань между сознанием и не-сознанием?

Наставник на это ответил:

— Ты уже провел эту грань, и что же еще ты хочешь услышать от меня об этом?!

Довольно цитат. Мы уже достаточно имели примеров, чтобы понять, что подразумевали наставники, ког-

да в соответствии со своим видением проблемы и с конкретной ситуацией давали такие ответы. Мы можем сказать, что практичный китайский гений низвел Будду на землю, чтобы он трудился среди нас — с голой спиной и со лбом, покрытым каплями пота и грязью. В сравнении с блистательной фигурой Будды в Джетаване, окруженной бодхисаттвами со всех концов вселенной и являющейся для них объектом поклонения, как же карикатурна старуха, ведущая на поводу осла, о которой говорил Шоу-шань, или дюжий босой бегун Чжи-мэня!¹ Но в этом мы видим дух *Гандавьюхи*, в совершенстве приспособившейся к особенностям Дальнего Востока.

¹ Чжи-мэнь Гуань-цзо, когда его спросили о том, кто есть Будда, ответил: «Износив свои сандалии, он бежит босиком».

ОБИТЕЛЬ БОДХИСАТТВЫ

1. «Откуда» и «куда»

Цун-юэ (1044—1091), настоятель монастыря Доуцзу, любил проверять, насколько глубоко понимание его учениками истин дзэн, и задавал им такие три вопроса: 1) Причина, по которой вы все время переходите от одного наставника к другому, — поиск прозрения природы вашего собственного существа. Какова же тогда ваша природа в настоящий момент? 2) Когда вы осознаете свою природу, то станете свободны от оков жизни и смерти. Тогда как вы можете быть свободны в момент смерти? 3) Когда вы освободитесь от оков жизни и смерти, вы узнаете, куда уйдете после кончины. Тогда с чем вы будете связаны в самый момент распада четырех элементов?

«Кто я?», «Где я?», «Откуда я пришел?», «Куда я уйду?» — все это один и тот же вопрос, просто по-разному поставленный. Когда найден ответ на один из них, остальные решаются сами собой. «Кто я?» — это исследование собственного бытия (*свабхава*) Реальности, основания всего сущего, объективного и субъективного. Когда оно ясно постигнуто, мы узнаем, где мы находимся, то есть понимаем, в каких отношениях с окружающим миром в пространстве и во времени мы состоим. Когда это установлено с определенностью, вопрос о том, что будет после смерти, перестает беспокоить нас, ибо жизнь и смерть — взаимно относительные термины и только так и могут быть поняты. Фактически все эти вопросительные местоимения «кто?», «где?», «как?», «куда?»,

«откуда?» обретают свое значение только тогда, когда применяются к нашей относительной земной жизни. В тот момент, когда мы оставляем эту жизнь, скованную пространством, временем и причинностью, мы оставляем и все вопросительные формы как неуместные, ибо прозрение природы Реальности открывает жизнь в таком аспекте, который совершенно отличается от всего, к чему мы привыкли и что необходимо в исследованиях о мире относительности. По этой причине три вопроса Юэ могут показаться совершенно простыми и легко сводимыми к вопросу «Где находится твоя подлинная природа?» (то есть «Где твоя обитель?» — та обитель, из которой вырастают все формы деятельности). Эта обитель — обитель природы бодхисаттвы, о которой я намерен сейчас рассказать, используя некоторые пассажи из *Гандавьюхи*.

С психологической точки зрения, вопрос «где?» демонстрирует фундаментальную установку сознания на признание объективного мира в целом, а в дзэн этот вопрос обычно принимает такую форму: «Откуда вы пришли?»; с ее помощью дзэнский наставник пытается увидеть, где его ученик находит духовное убежище. Можно сказать, что все практики дзэн состоят именно в этом поиске убежища и укрытия. Следовательно, просветление есть не что иное, как контакт с самой глубинной основой человеческого бытия, если вообще таковая существует. Форма, которую принимает в дзэн вопрос «где?» — это «откуда вы?». Это совершенно обычный вопрос, и немногие понимают, сколько скрыто за этой простой формулировкой. Вопрос может звучать еще так: «Куда вы направляетесь?» Тот, кто может адекватно ответить на вопросы «куда?» и «откуда?» — поистине просветленный.

Наставник Чэнь,¹ также известный по названию места своего пребывания (Му-чжоу), любил задавать мо-

¹ Старший современник Линь-цзи (умер в 867 г.). Чуань, XII.

нахам вопрос: «Откуда вы пришли?» или «Где вы провели прошлый сезон?» Один монах сказал: «Когда у вас, наставник, будет постоянная обитель, я скажу вам, откуда я пришел». Почтенный наставник язвительно заметил: «Лиса не принадлежит к львиному роду, а ком глины не сияет, как луна или солнце». Когда об этом диалоге рассказали одному монаху, который недавно прибыл в монастырь, тот только широко открыл глаза и безмолвно воззрелся на наставника. Наставник воскликнул: «О ты, бегущий за конем!» Кто-то из присутствующих сказал: «Наставник, я пришел из провинции к западу от реки!»* «Сколько же сандалий ты сносил, прежде чем пришел к столь глупому ответу?» — спросил наставник.

Другому монаху он как-то сказал: «Ты лжешь»,¹ когда тот на его вопрос ответил, что пришел от известного в те времена наставника Ян-шаня.

Когда один монах спросил Лин-шу Жу-миня: «Откуда вы родом?», тот ответил: «Солнце восходит на востоке, луна заходит на западе».

Да-суй Фа-чжэнь² спросил одного монаха: «Куда ты идешь?» Монах ответил: «Я хочу поклониться Самантабхадре». Наставник поднял свой хоссу и сказал: «Манджушри, так же как и Самантабхадра, уже здесь». Монах описал рукой в воздухе круг, потом бросил этот воображаемый круг перед собой и с почтением поклонился наставнику. Тогда наставник сказал: «Послушник, принеси этому монаху чашку чая!»

В другой раз один монах, которому задали этот sacramентальный вопрос, ответил: «Я хочу соорудить хижину на западной горе». Мастер спросил: «Если я позову тебя с восточных гор, придешь ли ты ко мне?» Монах ответил: «Как же это возможно?» Наставник

* Имеется в виду Хуанхэ. — Прим. пер.

¹ Буквально: «Ты не соблюдаешь пять предписаний».

² Жу-минь и Фа-чжэнь были учениками Дай-аня из Фучжоу (умер в 833 г.). Чуань, XI.

сказал ему, что не готов принять его у себя (как если бы этот монах был уже обученным мастером).

Когда Лин-сюнь из Фучжоу собрался покинуть своего наставника Гуй-цзуна,¹ тот спросил: «Куда ты отправишься?» Лин-сюнь ответил: «Я собираюсь вернуться в Линчжун». Наставник: «Ты прожил здесь со мной некоторое время; когда ты будешь готов уйти, зайди ко мне еще раз, я хочу рассказать тебе, в чем состоит учение Будды». Лин-сюнь надел дорожное платье и предстал снова перед наставником. Тот сказал: «Подойди ближе». Лин-сюнь повиновался. Тогда наставник сказал: «Наступила зима, береги себя в дороге».

Когда Хуан-бо спросил Линь-цзи,² куда тот идет, последний дал один из самых замечательных ответов. Он сказал: «Если не на юг от реки, тогда на север».

Совершенно естественно, что вопрос «где?» или «куда?» часто выражался в терминах, связанных с местонахождением самого учителя. В этом случае вопрос задает монах, желающий узнать, по каким характерным признакам (кит. *цзин*) он сможет определить монастырь, в котором живет наставник. Китайский иероглиф «цзин» имеет такие значения, как характеристика, вид, образ, земля, территория, предел, царство, и обычно используется как эквивалент санскритским *вишья* и *гочара*. *Вишья* значит «сфера, область, район, ранг, обитель», а *гочара* — «пастбище, поле деятельности, место пребывания, обитель». Когда эти термины приобретают субъективистское звучание, что происходит в буддийской литературе, то они обозначают психологическую установку индивида по отношению к стимулам. Но, строго говоря, дзэн-буддисты рассматривают «цзин» не как простую установку или тенденцию сознания, а как нечто более фундаментальное, составляющее самую суть бытия, ту сферу, в которой живое существо живет в самом

¹ Гуй-цзун жил приблизительно в конце IX—начале X в.

² Чуань, XII.

глубоком смысле этого слова и обретает смысл своего существования. Эта сфера сущностно детерминирована глубиной и ясностью духовной интуиции. Фраза «По каким признакам я найду ваш монастырь?» значит на самом деле «Каково ваше понимание высшей истины буддизма?» или «Какими правилами руководствуетесь вы в своей жизни, посредством которых вы есть то, что есть?» Если вопросы «откуда?», «куда?», «где?» задают монаху, ищущему наставника, способного повести его к просветлению, то вопросы об обители, месте или признаках задаются наставнику, не нуждающемуся более в скитаниях для достижения просветления. Вместе с тем эти два комплекса вопросов по сути своей имеют один и тот же смысл.

Линь из Цанци, когда его спросили о признаках Цанци, ответил:

— К востоку от него бежит горный поток, что вы сейчас и видите.

Мин из Сянтаня¹ на вопрос о признаках его монастыря ответил:

— Здешние горы принадлежат к хребту Дайюэ, а река течет в озеро Сяосян.

Тай-цин² из Цинляна, находясь в монастыре Шанлинь, сказал:

— Это невозможно изобразить, как ни старайся.

Цин-си из монастыря Юньцзюй,³ видимо, вообще не хотел давать никакого положительного ответа на вопрос о признаках его монастыря, ибо ответил вопросом на вопрос:

— Что ты имеешь в виду под «признаками?»

Когда монах спросил: «Кто тот человек, что живет здесь?», наставник не произнес ничего внятного, а лишь спросил: «Что я сказал тебе только что?»

Все эти изречения так или иначе касаются природы бодхисаттвы. Способ выражения, принятый наставниками, характерен для дзэн; и для большинства читателей, возможно, будет трудно найти связь между этими утверждениями, процитированными только что, и описаниями обителей бодхисаттв, данными в *Гандавьюхе*. Чтобы помочь им, я хотел бы процитировать несколько фрагментов из других махаянских текстов, с которыми читатели по большей части уже знакомы.

2. «Сознание без места» в сутрах махаяны и у дзэнских мастеров

Во многих махаянских сутрах их авторы часто упоминают «возникновение мысли, ни к чему не привязанной». Самая известная из таких фраз содержится в *Ваджраччхедике*, о которой говорится, что она пробудила разум Хуэй-нэна, шестого патриарха дзэн в Китае, и которая с тех пор используется дзэнскими наставниками для изложения своего учения. На китайском эта фраза звучит так: «*Ин у со чжу эр шэн ци синь*», а в оригинале (на санскрите) — «*Na kvacit pratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam*», что в свободном переводе означает: «Пусть ваше сознание (или мышление) возникает, не фиксируясь ни на чем». *Citta* (*चित्ता*) обычно переводится как «мысль» или «сознание», или, чаще, как «сердце». Китайский иероглиф *синь* имеет более широкие коннотации, чем «мышление» или «сознание», ибо он также означает «средоточие разума живого существа» и является одним из самых значительных и всеобъемлющих терминов в китайской философии, а также и в повседневной речи. В данном случае «установить сознание без фиксирования его на чем-то» означает «быть совершенным господином самому себе». Когда мы зависим от чего-то, мы не можем быть совершенно свободными, и именно по этой причине всеми нами прини-

¹ Ученик Юнь-мэня (умер в 949 г.). *Чуань*, XXIII.

² Ученик Фа-яня (умер в 958 г.). *Чуань*, XXV.

³ Еще один ученик Фа-яня. *Чуань*, XXV.

мается идея души, эго или бога-творца. По этой же причине мы не можем действовать, ни к чему не привязываясь, то есть не пребывая в состоянии зависимости и рабства. На вопрос: «Где ты?» мы должны отвечать: «Я привязан к шесту», а на вопрос: «Каковы признаки и границы твоего монастыря?» — «Я двигаюсь внутри круга, радиус которого равен полной длине веревки, привязанной к шесту». Пока эта веревка не разрезана, мы не можем действовать вполне свободно. У веревки есть определенная длина, которую можно измерить, и круг, описываемый ею, также имеет определенные размеры, которые можно вычислить. Мы — марионетки, пляшущие по прихоти того, в чьих руках находятся веревки. Но круг, окружность которого не имеет определенных размеров, ибо у него нет ни веревки, ни центрального шеста, — это поистине очень большой круг, и именно в нем пребывает дзэнский наставник. Круг, поле (*цзин* или *гочара*), размеры которого бесконечны, а центр поэтому находится нигде, является по этой причине подходящим обиталищем бодхисаттвы.

В *Аштасахасрика праджняпарамите* мы читаем: «Сознание Татхагаты ни на чем не фиксировано, оно не привязано к обусловленным вещам, оно не привязано и к необусловленным вещам; поэтому оно не подвержено никаким привязанностям».¹ С точки зрения психологии, под «нефиксированным мышлением» понимается то, что сознание возникает из бессознательных основ, ибо, согласно буддизму, нет такой психологической или метафизической сущности, как я-душа, которая обычно рассматривается как базис индивидуального бытия и является по этой причине точкой фиксации всей ментальной активности индивида. Но, так как точка фиксации должна быть устранена для достижения состояния

¹ *Apratiṣṭitamāmaso hi tathāgato 'rhan samyaksambuddhaḥ. Sa naiva saṃskṛite dhātu sthito nāpy asaṃskṛite dhātu sthito na ca tato vyutthitaḥ.*

буддовости, махаянские сутры, в особенности сутры праджняпарамиты, акцентируют внимание на учении о пустоте, ибо только таким способом можно прекратить фиксацию и освободиться навсегда от мучений сансары.

В буддизме, как учении практическом, всегда предполагается, что, какие бы утверждения ни делались его адептами, они суть прямое выражение опыта, и никакое вмешательство в виде интеллектуальной или метафизической интерпретации здесь не допускается. Утверждение, что мышление и сознание должны быть обоснованы без какой-либо точки фиксации как их субстрата, словно облака, плывущие по небу без каких-либо подпорок или подвесок, прицепленных к ним, может показаться странным и необычным, но, когда человек улавливает смысл этого, идея нефиксированности становится совершенно понятной. Лучше всего вообще оставить все обычные выражения и дать читателю возможность почувствовать все это на своем опыте. Обращение к современной терминологии часто может быть весьма желательным, но ясность, достигаемая таким способом, является результатом абстракции и интеллектуальной интерпретации. Такой выигрыш в умственной понятности означает утрату конкретной наглядности, утрату, которая может совершенно обесценить этот выигрыш.

В *Вималакиртинирдеше* мы также находим фразы вроде такой: «У бодхи нет места, поэтому его невозможно обрести» или: «Будучи зависимыми от источника, не имеющего места, устанавливаются все вещи»; в *Шурангама сутре*: «Такие бодхисаттвы делают все земли будд своим местом, но они не привязаны к этой обители, невидимой и недостижимой». Выражения такого рода рассыпаны по всем текстам махаяны.

Склонные к негативизму авторы сутр праджняпарамиты говорят иногда: «Истина, данная Татхагатой, недостижима, она не имеет препятствий, ее свобода от препятствий подобна свободе пространства, в котором не остается следов; она превыше всех противоположно-

тей, она не ведает контрастов, рождения и смерти, и нет никакого пути, который мог бы привести к ней кого-либо. Эту истину может осознать лишь тот, кто следует Татхагате в его Таковости (*татхата*), ибо эта Таковость есть нечто единое, нечто не зависимое от появления и исчезновения, постоянно пребывающее (*стхитита*), превыше изменений, отделений и разделений (*нирвикальпа*), совершенно единственное, не несущее следов сознательных усилий». Так как истина (*дхарма*) Татхагаты не может быть определена позитивно, в сутрах праджняпарамиты даются целые серии отрицаний. Единственный способ обозначить истину позитивно — это назвать ее «татхата», «так-бытие», «этовость», «такость». Тех, кто понимает суть дела, эти термины вполне удовлетворяют, но, с логической точки зрения, они могут вообще ничего не означать, о них можно говорить как о лишенном содержания. Это, увы, неизбежно, ибо все термины, касающиеся интуиции, всегда таковы, а истины, относящиеся к сфере религиозного сознания, сколь бы интеллектуальными они ни казались, тоже в конечном итоге принадлежат к этому классу терминов. «Кто я?», «где я?», «каковы мои границы?» — все эти вопросы поднимаются интеллектом, но ответ на них не может быть рациональным. Если он не будет представлять собой серию отрицаний, то будет совершенно загадочным, отвергающим обычный способ понимания. В этом отношении афоризмы дзэн сложнее всего понимать. Взгляните, например, на следующие случаи, которые завершат эту часть вступления к описанию в *Гандавьюхе* природы бодхисаттвы.

Сань-шэн, ученик Линь-цзи, как-то раз отправил монаха по имени Сю к Цзин-чэню из Чжанша, одному из лучших учеников Нань-цюаня (748—834), чтобы задать тому такой вопрос: «Куда Нань-цюань, ваш покойный наставник, ушел после смерти?» Чэнь ответил: «Когда Ши-тоу (700—790) был еще послушником, он учился у самого шестого патриарха».

Это просто констатация исторического факта. Ши-тоу едва вышел из детского возраста, когда шестой патриарх Хуэй-нэн был еще жив; Ши-тоу исполнилось только тринадцать лет, когда Хуэй-нэн умер. Позднее он изучал дзэн у Син-сы (умер в 740 г.) и стал одним из величайших наставников того времени. Но какое отношение все это имело к покойному Нань-цюаню? По всей видимости, этот вопрос затрагивал предметы слишком серьезные, чтобы о них можно было говорить так легко, так загадочно, если хотите. И какое отношение, можете вы сказать, смерть наставника имела к послушнику, который, возможно, отправился по какому-то делу, например купить провизию?

Сю не мог уйти просто так, он должен был понять все, что имел в виду Чэнь, поэтому он сказал: «Я не спрашиваю вас о послушничестве Ши-тоу, меня интересует, куда ушел Нань-цюань после своей смерти!» «Что касается этого, — ответил Чэнь, — то тут надо подумать». Сю сказал: «Вы — как старая сосна, сопротивляющаяся холодному зимнему ветру, но вокруг вас нет бамбуковых зарослей, прорастающих сквозь скалы». Чэнь промолчал. Сю сказал: «Благодарю вас за столь любезный ответ». Наставник опять не проронил ни слова.

Вернувшись, Сю рассказал обо всем Сань-шэну. Тот заметил: «Если так, то можно сказать, что Цзин-чэнь идет на семь шагов впереди Линь-цзи. Но мне все-таки хочется убедиться, что его понимание действительно столь глубоко».

На другой день Сань-шэн отправился к Цзин-чэню и сказал: «Мне передали вашу беседу с монахом Сю относительно жизни Нань-цюаня после смерти. Ваш ответ был поистине замечательным и самым ясным из всех, какие я знаю из истории дзэн». Ответом на эти слова было полное молчание.

В связи с этим можно процитировать японскую народную песню:

Пришел ли он? Пришел ли он?
На берег я пошел встретить его.
Но на берегу был только ветер,
Поющий в ветвях сосен.

Цитируемые далее китайские стихи взяты из «Избранных строф поэзии Тан», которые также могут пролить свет на понимание дзэн Цзин-чэнем:

Под сенью сосен я спросил послушника,
Где его наставник.
Сказал послушник: «Он ушел собирать травы.
Несомненно, он где-то в горах,
Но туман слишком плотен; о, как я хочу найти его!»

Когда интеллекту не удается аналитически осмыслить истину, нам остается обратиться к воображению, которое глубже погружается в сущность Реальности. Из-за своей неисчерпаемости Реальность не может быть понята интеллектом. Непознаваемость здесь не должна пониматься в рационалистическом смысле; это нечто такое, что создает видения. Это царство непостижимого не удовлетворяет наш интеллект, но оно удовлетворяет самым фундаментальным потребностям нашей души. Интеллект пытается проникнуть через плотную дымовую завесу мистического, но загадка так и остается неразгаданной.

Узнав об управляющих жизнью бодхисаттв принципах, в их дзэнском понимании и в интерпретации авторов сутр праджняпарамиты, последуем дальше и посмотрим, как они описываются в *Гандавьюхе*. Дзэнские наставники не используют абстрактных терминов вроде «принципа жизни» и т. д., они применяются для описания событий повседневной жизни и конкретных вещей, которые окружают монахов и с которыми все они хорошо знакомы. Когда наставник спрашивает монаха, откуда тот пришел или куда тот направляется, он по его ответу может понять, где обитель этого монаха, то есть

что побуждает его совершать те или иные действия. Этот метод совершенствования может показаться обычному уму слишком сложным, непонятным.

Эту доктрину «нефиксации» вряд ли может легко понять тот, кто не привык к такому способу выражения своего духовного состояния. Заставлять свое сознание работать самостоятельно, без опоры на какой-либо определенный познавательный центр, — все это звучит совершенно непонятно. Когда мы утверждаем, что обитель бодхисаттвы на самом деле есть не-обитель, что он находится там, где не находится, что он скитается и путешествует, словно облако, без какой-либо поддержки, то такие утверждения могут показаться совершенно бессмысленными. Но именно к этому приучает последователей махаяны религиозная жизнь, к которой невозможно применить стереотипные, логические правила.

Теперь мы, видимо, можем взглянуть на то, что говорит *Гандавьюха* об обители бодхисаттвы. Именно это для нас сейчас важно, важно убедиться, в чем разница между *Гандавьюхой* и дзэн. В *Гандавьюхе* вопрос «где?» предстает перед нами в форме башни Вайрочаны — Вайрочана-вьюха-аланкара-гарбхи («башня, в которой хранится множество чудесных сияющих украшений»). Молодой странник Судхана стоит перед ней и описывает то, что видит; он знает, что перед ним резиденция бодхисаттвы Майтреи. Это описание не является объективным, оно основано на размышлениях молодого адепта о природе бодхисаттвы, основанных на всем его прошлом опыте и на всех наставлениях, полученных им во время долгих странствий. Когда башня Вайрочаны описывается как *вихара* (обитель, или скит) Майтреи, то атрибуты этой башни, перечисляемые в тексте, принадлежат не только самому Майтрее, но и всем бодхисаттвам прошлого, настоящего и будущего, включая и всех мастеров дзэн, достигших истинного духовного просветления. Короче говоря, эта башня — обитель всех духовных

вождей, следующих по пути Будды. Все, что сказано в этом тексте об обителях бодхисаттв, не является собственной фантазией Судханы; на самом деле это идеал всей махаяны.

3. Башня Вайрочаны, обитель бодхисаттвы

«Эта башня — обитель, где они наслаждаются жизнью, смыслом Пустоты, бесформенности и отсутствия желаний; это место тех, кто понимает, что Дхармадхату лишено разделений, что мир живых существ недостижим, что все сущее не рождено.

Это обитель тех, кто наслаждается жизнью, не привязываясь к миру, рассматривает все обитаемые миры как непригодные для истинного существования, кто не имеет никаких желаний существовать где бы то ни было, кто сбросил с себя бремя злых страстей.

Это место, где наслаждаются жизнью те, кто понимает, что все вещи лишены собственной природы, кто не различает вещи по их формам, кто свободен от всех идей и мыслей, кто не привязан ни к их наличию, ни к их отсутствию.

Это обитель, где наслаждаются жизнью те, кто погрузился в глубины праджняпарамиты, кто умеет проникать в бесконечно простирающееся во всех направлениях Дхармадхату, кто погасил огонь греховных страстей, кто силами высшего знания разрушил все ложные идеи, желания и все формы самообмана, для кого жизнь — игра, самопроизвольно возникающая из дхьяны, освобождения, самадхи, самапатти, чудесных сил и знаний, кто творит медитативный мир бодхисаттв, кто идет по следу Будды.

Это обитель всех тех, кто превращает одну кальпу (эон) во множество, а множество кальп — в одну, одну *кшетру* (земля) — во все кшетры и все — в одну, не разрушая при этом их индивидуальности; кто делает из

одной дхармы (вещи) все дхармы и из всех — одну, не уничтожая их; кто позволяет одному саттве (существо) соединиться со всеми саттвами, а всем саттвам — с одним, сохраняя их личности; кто понимает, что нет разницы между одним Буддой и всеми буддами; кто единым моментом мысли (*киана*) охватывает все вещи; кто появляется во всех землях силой одной мысли; кто является повсюду, где есть живые существа; кто всегда думает о благополучии и радости всего мира; кто полностью контролирует себя.

Это обитель тех, кто, достигнув самостоятельно освобождения, является в этот мир ради совершенствования всех живых существ; кто, не будучи привязанным к земному, является в этот мир поклониться татхагатам; кто, не покидая своих обителей, путешествует по свету, чтобы привести все сущее в землю Будды; кто, следуя путями татхагат, не привязывается к идее Будды; кто, будучи зависим от добрых друзей, не привязан к мысли о них; кто, существуя среди зла и греха, свободен от наслаждения в исполнении желаний; кто, погружаясь в мир мысли, остается свободным от нее; кто, будучи наделен мирским телом, не имеет тем не менее индивидуалистических мыслей; кто, будучи наделен телом, принадлежащим Локадхату, остается не отделенным от Дхармадхату; кто, желая прожить все грядущие времена, свободен от мысли о временной продолжительности; кто проявляет себя во всех мирах, ни на волосок не отдаляясь от того места, в котором находится.

Это обитель всех тех, кто проповедует поистине надежную Дхарму; кто наслаждается Дхармой, обладающей глубоким смыслом, недуалистической, свободной от формы, не имеющей никаких противоположностей, недостижимой, которую трудно понять; кто живет по законам доброй воли и всеобъемлющего сострадания; кто не погружен в мир шраваков и пратьекабудд; кто покинул царство злых живых существ; кто не связан никакими земными условиями; кто живет вместе с бодхисат-

твами там, где собраны все парамиты, где все будды наслаждаются блаженством.

Это обитель всех тех, кто отделил себя от всякой формы и превзошел уровень шраваков; кто блаженствует в состоянии нерожденности всех вещей, но не привязан к нему; кто живет среди омрачений, но остается непривязанным к объектам стремлений, пусть и не проникая в абсолютную истину, не связанную с какими-либо стремлениями; кто наслаждается состраданием с сердцем, не омрачаемым болезнями; кто обитает в мире, в котором царствует цепь перерождений, но не бывает скован ею; кто практикует четыре дхьяны, но не бывает ослеплен приносимым ими блаженством; кто практикует четыре „неизмеримости“, но не рождается в мире форм, стремясь к совершенству всех живых существ; кто практикует четыре бесформенных *самапатти*, но не рождается в мире не-форм из стремления объять всех существ великой любовью своего сердца; кто практикует успокоение и созерцание (*шаматха-випашьяна*), но ради блага всех живых существ сам не реализует знание и освобождение; кто практикует великое неразличение, но не остается безразличным к делам мира; кто наслаждается Пустотой, но не поддается ложным взглядам о всеохватном небытии; кто, оказываясь в мире не-форм, постоянно наставляет существа, остающиеся в мире форм; кто не дает клятв ради себя, но не отказывается от обетов бодхисаттвы; кто является мастером в преодолении всех препятствий, построенных кармой или страстями, и действует ради совершенствования всех живых существ, как если бы он был объектом действия страстей и кармы; кто вполне знает, что означают рождение и смерть, но проявляет себя, как если бы он был объектом действия рождений и смертей; кто сам по себе превыше всех путей существования, но ради совершенствования всех живых существ являет себя в различных путях существования; кто практикует сострадание, не впадая в сентиментальную жалость; кто практикует любовь и доб-

роту, но не поддается привязанностям; кто радостен сердцем, но гневается, когда видит страдания живых существ; кто практикует неразличение, но никогда не прекращает трудиться на благо живых существ; кто в совершенстве изучил девять ступеней *самапатти*, но не приходит в ужас от перспективы родиться в мире желаний; кто свободен от всех усилий, но не принимает идеи предела реальности (*бхутакопи*); кто живет ради тройственного освобождения, но не вступает в контакт с освобождением шраваков; кто смотрит на мир через призму Четырех благородных истин, но не пытается осуществить плод архатства; кто понимает глубокий смысл доктрины взаимозависимого возникновения, но не принимает идеи абсолютного уничтожения; кто совершенствует себя согласно Благородному пути восьмеричному, но не ищет себе абсолютного освобождения; кто преодолел состояние обыденности, но не впал при этом в состояние пратьекабудды или шраваки; кто хорошо знает, что такое пять *скандх*, но не ищет полного их уничтожения; кто преодолел путы на путях пяти мар,¹ но не делает различия между ними; кто превзошел шесть *аятан*, но не ищет их полного уничтожения; кто наслаждается Таковостью, но не остается в пределах одной только реальности; кто, как кажется, учит всем колесницам (*яна*), но никогда не забывает о махаяне. По истине, такова обитель существ, наделенных всеми этими добродетелями».

¹ Четыре мары (санскр. *māra* — царь смерти, вообще зло) — это *скандха* (*skandha* — «куча, собрание»), *клеша* (*kleśa* — «страсть, омрачение»), *дэванупта* (*devaputra* — «сын бога»), *мритью* (*mṛtyu* — «смерть»).

4. Песнь Судханы об обителе

Судхана произнес тогда такие гатхи.

— Вот достопочтенный сострадательный Майтрея, наделенный великим любящим сердцем, не загрязненным знанием и стремлением облагодетельствовать мир. Тот, кто пребывает на ступени *абхишека*, — лучший из сыновей Победоносного. Он погружен в созерцание царства Будды.

Это местопребывание сыновей просветления, чья слава достигает самых дальних пределов Вселенной, кто утвердился в царстве высшего знания и освобождения, кто путешествует по *Дхармадхату*, ни к чему не привязанный и одинокий.

Это местопребывание всех тех, чей самоконтроль совершенен, так же как и их милосердие, нравственность, терпение и упорство; тех, кто оснащен сверхъестественными силами, обретаемыми посредством *дхьяны*; кто утвердился в запредельной мудрости и силе обетов; кто обладает парамитами *махаяны*.

Это местопребывание тех, чье знание не ведает привязанностей, чье сердце просторно, открыто всем и ничем не ограничено, как небо; тех, кто знает все, что движется во времени, все, что существует и будет существовать.

Это местопребывание тех мудрецов, кто наделен трансцендентальным знанием, кто постиг причинность всех вещей как нерожденных, исследовал первоначальную природу вещей, подобную пространству, ту природу, которая, словно птицы небесные, не трудится и не зависит ни от чего.

Это местопребывание тех, кто понимает, что гнев, глупость и алчность не имеют самостоятельной природы, а возникновение ложного основано на воображении; тех, кто не отличает и не отделяет себя от гнева, глупости и алчности и достигает таким образом состояния мира и спокойствия.

Это местопребывание тех, кто умело пользуется трансцендентальной мудростью, зная, что означают тройственное освобождение, учение о «двойной истине», *Восьмеричный путь*, *скандхи*, *дхату*, *аятаны* и цепь взаимозависимого возникновения, но не впадает в состояние беспокойства.

Это местопребывание тех, кто снискал себе совершенный мир, созерцая царство знания, свободное от всех препятствий, в котором покоятся все земли будд и все существа с их воображением и разделяющим сознанием видят, что ни у одной вещи нет собственной природы.

Это местопребывание тех, кому доступно все *Дхармадхату*, кто ни с чем не связан, ни от чего не зависит, не имеет привычек, бремени, подобен ветру, летящему в небе и не оставляющему следов.

Это местопребывание тех, кто прославлен своей любовью и состраданием, ибо когда видит существ, страдающих на неблагих путях существования, то нисходит к ним и сам переживает их боль, проливая на них свет любви.

Это местопребывание тех, кто подобен человеку, ведущему караван, ибо, видя, что кто-то из идущих сбился со следа и идет, словно слепой, не ведая своего пути, по узкой дороге перерождений, возвращает их на путь к освобождению.

Это местопребывание тех, кто смел и непобедим в деле спасения и утешения всех существ, попавших в сети рождений, старости, скорби и смерти, — страшной судьбы, порождаемой *скандхами*.

Это местопребывание тех, кто, видя, как люди страдают в оковах страстей, дает им, как великие и благосклонные врачи, чудесное лекарство бессмертного знания и освобождает их своей великой всеохватной любовью.

Это местопребывание тех, кто подобно лодочнику перевозит людей через океан жизни и смерти на лодке великой неистощимой *Дхармы*, спасая их от всевозможных форм жажды и боли.

Это местопребывание тех, кто, словно рыбак, выдерживает людей из океана становления и поднимает их над волнами мучительных страстей, в которых они тонут, тех, кто пробуждает в них желание чистого и свободно от всех форм чувственности всеведения.

Это местопребывание тех, кто достиг осуществления всех обетов и видит все сущее через призму любви; кто, словно принц Гаруда, видя людей, погруженных в океан становления, поднимает их из него.

Это местопребывание тех, кто освещает мир, словно солнце и луна в небе Дхармадхату, и проливает свет знания и обетов на дома людей.

Это местопребывание тех, кто, посвятив себя спасению мира, не прекращает своих усилий в течение миллионов кальп, чтобы привести существа к совершенству, и будет с равным усердием трудиться как для целого мира, так и для одного-единственного существа.

Это местопребывание тех, чья решимость тверда, как *ваджра* (алмаз), ибо ради спасения людей в одной стране прилагает неустанные усилия и то же самое будет делать ради всех существ во всех концах мира.

Это местопребывание тех, чей интеллект глубок, как море, ибо никогда не чувствует себя истощенным, даже если в течение бесчисленных кальп проповедует истины, провозглашенные буддами во всех концах света.

Это местопребывание тех, кто скитается спокойно, ни к чему не привязанный, посещая неопишное множество стран, входя в океаноподобные собрания будд, совершая бесчисленные подношения всем буддам.

Это местопребывание тех, кто практикует все виды добродетелей, проникая в океаны деяний из самой середины вечности, настойчиво практикуя совершенные обетов и, для того чтобы облагодетельствовать все живые существа, странствуя в мире в течение многих кальп.

Это местопребывание тех, кто наделен не имеющим препятствий видением, ибо может свободно видеть бес-

численные страны на кончике волоса, безграничные земли с их буддами, живыми существами, кальпами, и нет ничего, что не было бы видно ему совершенно ясно.

Это местопребывание тех, кто основывает свою жизнь на заслугах парамит, ибо способен воспринять великий океан кальп в одном моменте мысли и в нем же увидеть всех будд, все миры, все живые существа силой трансцендентального знания, отбрасывающего все препятствия, стоящие у него на пути.

Это местопребывание тех, кто совершенно свободен от всех препятствий в какой бы то ни было форме, способен выполнить бесчисленное количество обетов, равных по числу тому количеству атомов, на которые могут быть разбиты все существующие миры, или каплям воды, из которых складывается великий океан.

Это местопребывание тех сыновей Будды, кто, установив и практикуя многочисленные *пранидханы* (клятвы), *дхараны*, *самадхи*, *дхьяны* и *вимокиши* (освобождения), утверждает их в каждой из неисчислимых кальп.

Здесь обитают все те сыновья Будды, кто планирует и наслаждается созданием сокровищ, повествований, догм, рассуждений, полезных искусств и мест для мирских удовольствий.

Здесь обитают те, кто майеподобным образом практикует беспрепятственное освобождение посредством чудесных сил, искусных средств спасения, основанных на трансцендентальной мудрости, появляясь на всех путях существования во всех концах Вселенной.

Здесь обитают те бодхисаттвы, кто с момента первого пробуждения в них стремления к просветлению совершенствовался в деяниях Дхармы, полных религиозных заслуг, и таинственным образом открывает себя во всех местах Дхармадхату в своих бесчисленных телах трансформации.

Это местопребывание тех, с кем трудно сравниться из-за их сверхъестественной мудрости, которая постигает все знание всех будд одним-единственным помыс-

лом и прекращает все кармические деяния, в то время как мирская мудрость способна привести человека только к полному безумию.

Это местопребывание и неистощимая обитель тех, кто, обладая бестрепетной мудростью, беззаботно скитается по Дхармадхату в совершенной свободе, тех, чье сознание лежит за высшими пределами познаваемости.

Это местопребывание тех несравненных существ, кто скитается повсюду и с удовольствием остается, где ходит, не оставляя следов, ибо их знание основано на совершенном единстве.

Это местопребывание тех чистых, кто, созерцая первоначальную природу всех вещей как абсолютное спокойствие и неукорененность, подобную природе небес, живет в мире, который можно сравнить только с обширностью пространства.

Здесь обитают те сострадательные существа, чьи любящее сердце и мудрость, сосредоточенные на страданиях живых существ, стонущих от тоски и боли, неустанно трудятся на благо мира.

Здесь обитают те, кто проявляет себя ясно, как солнце и луна, для всех существ и освобождает их от цепи перерождений посредством самадхи.

Здесь обитают те сыны Будды, кто, следуя по стопам будд, являет себя во всех мирах и во все кальпы.

Здесь обитают те сыны Будды, кто в согласии со склонностями живых существ являет им себя в своих телах трансформации по всей Вселенной.

Здесь обитают те великие существа, кто вошел в царство Будды и никогда не пресытится его созерцанием.

Здесь обитают те, кто, зная характерные черты всех видов самадхи, являет другим существам царство Будды, как только входит в него.

Здесь обитают те, кто одной только мыслью держит все кальпы, страны, имена Будды, те, чье всеохватное знание способно в один момент охватить все неисчислимые кальпы.

Здесь обитают те, кто одной мыслью воспринимает все неизмеримые кальпы, кто, хотя и приспособляется к мирским способам мышления, свободен от идей и разделений.

Здесь обитают те, кто достиг совершенства в самадхи, одним мгновением мысли воспринимая прошлое, настоящее и будущее, но существует, тем не менее, в состоянии свободы.

Здесь обитают те, кто, сидя со скрещенными ногами и не покидая своего места, способен в одно и то же время явить себя на всех путях существования во всех землях.

Здесь обитают те великие быки, которые пьют из океана Дхармы и, пересекая воды знания, обретают нерушимые и совершенные добродетели.

Здесь обитают те, кто не ведающим препятствий сознанием знает число всех земель, кальп, дхарм и будд.

Здесь обитают сыны Будды, знающие число земель прошлого, настоящего и будущего и непрерывно думающие об их рождении и исчезновении.

Здесь обитают те, кто, совершенствуя себя в жизни бодхисаттвы, в совершенстве знает жизнь и обеты Будды и все предрасположенности всех живых существ.

Водной пылинке виден океан земель, существ и кальп, столь же многочисленных, как все пылинки во Вселенной, и этому слиянию нет пределов.

Точно так же и все земли, существа и кальпы со всеми их проявлениями и особенностями сливаются друг с другом.

Здесь, в этой обители, бодхисаттвы в согласии с истинной о нерождении размышляют о природе всех вещей и стран, о разделении времени, о кальпах, о просветленных существах, свободных от мысли о собственной природе.

Обитая здесь, они также понимают, что принцип одинаковости преобладает во всех существах, во всех вещах, во всех буддах, во всех землях, во всех обетах.

Спокойно сидя здесь, они вместе с тем совершенствуют мир, поклоняются буддам и размышляют о природе вещей.

В течение неисчислимых кальп они трудятся над исполнением обетов, совершенствуя знания, жизненные условия, разум, поведение, и труды их невозможно ни описать, ни оценить.

Я поклоняюсь тому неизмеримому количеству трудов, которые были выполнены этими несравненными существами, пребывающими здесь в наслаждении своей не ведающей препятствий жизнью.

О благородный Майтрея, ты — старший из сыновей Будды, ты живешь свободной жизнью, твое несравненное знание превзошло пределы форм; думая об этом, я преклоняюсь перед тобой.

5. Описание Башни

Сказав все это, Судхана просит бодхисаттву Майтрею открыть Башню и впустить его внутрь. Бодхисаттва приближается и щелкает пальцами — и двери открываются. С какой радостью входит Судхана в Башню! Сразу же после этого двери за ним закрываются так же чудесно, как и открылись.

Какое зрелище предстает перед ним!

Башня широка и просторна, как само небо. Пол вымощен бесчисленными драгоценными камнями всех видов, внутри Башни находится несметное количество покоев, колоннад, галерей, окон, лестниц, коридоров, сделанных из семи видов драгоценностей. Все украшено флагами, балдахинами, венками, сетями из драгоценностей, бесчисленные колокольчики звенят на ветру, цветут неисчислимые цветы, качаются бесчисленные гирлянды, повсюду горят несметные курения, падают неисчислимые золотые лепестки, сверкают многочисленные зеркала, светят неисчислимые лампы, все украшено

множеством тканей, стоят рядами бесчисленные драгоценные троны, покрытые дорогой материей. Повсюду неисчислимые фигуры прекрасных дев и бодхисаттв самого разного рода, сделанные из чистого золота и из драгоценных камней. Множество прекрасных птиц поют чудесные песни, расцветают бесчисленные лотосы тысяч цветов, растут несметные ряды деревьев, многочисленные божественные драгоценные камни испускают лучи фантастического света — и все эти чудеса наполняют Башню, насколько хватает глаз. Внутри этой Башни, просторной и изящно украшенной, также находится множество башенок, каждая из которых украшена так же изящно и богато, как и сама Башня, и так же просторна. И все эти неисчислимые башни не теснят друг друга, каждая существует в совершенной гармонии со всеми остальными, и нет ничего, что препятствовало бы одной башне сливаться со всеми остальными в состоянии великого смешения и в то же время совершенного порядка. Судхана видит себя во всех этих башнях и в каждой по отдельности, так как все здесь содержится во всем.

Находясь в этих прекрасных просторах, переходя разумом от одного чуда к другому, он чувствует безграничную радость. Он свободен от всех индивидуалистических идей, от всех помех, от всего, что смущает, ибо он пребывает в самом сердце не знающего ограничений освобождения.

Поддерживаемый силой бодхисаттвы Майтреи, Судхана видит себя во всех этих башнях как бы одновременно и созерцает бесконечную череду чудесных событий, происходящих в жизни бодхисаттвы. Он видит, как бодхисаттва Майтрея впервые посвящает усилия своего сердца реализации высшего освобождения, он видит суть его имени, его семью и друзей, накопленные им заслуги, его возраст, Землю Будды, о которой он заботится, методы совершенствования, которые он использует, его обеты, его собрания будд и бодхисаттв. Судхана видит,

сколько кальп служит Майтрея буддам и поклоняется им. Он видит всю жизнь бодхисаттвы. Он видит, как Майтрея впервые входит в состояние *самадхи*, именуемое *майтра* (сострадание), и как после этого бодхисаттва прославляется как Майтрея. Судхана видит, какие деяния совершает Майтрея, в каких парамитах совершенствуется, каких *кишанти* достигает, какие ступени пути бодхисаттвы проходит, какие Земли Будды приводит в совершенный порядок, какие буддийские учения утверждает. Он видит, как Майтрея осознает истину, что все вещи нерождены, и истину о том, когда, где и под водительством какого Татхагаты обретет он просветление. Судхана видит, как правитель мира просит бодхисаттву вести все живое к практике десяти нравственных деяний, как покровитель мира просит его благодетельствовать и радовать все живое; как Шакра¹ просит его помочь всем живым существам подчинить их инстинкты, заставляющие их охотиться за наслаждениями; как Брахма восхваляет неизмеримые достоинства дхьяны; как Яма восхваляет неизмеримые достоинства разумности; как боги небес Тушита благословляют добродетели бодхисаттвы, которому суждено стать Буддой в следующем рождении; как бог Нирмита проявляет себя в своих телах трансформации ради всех небесных существ; как бог Вашавартин проповедует буддизм своим адептам. Судхана видит, как бодхисаттва становится царем злых существ и демонстрирует им, что все вещи преходящи; как ради *асуров* бодхисаттва погружается в глубины океана знания и, видя, что все подобно галлюцинации, наставляет асуров оставить гордыню, самодовольство и опьянение. Судхана видит царство мертвых и бодхисаттву, испускающего великий свет, который освобождает жителей ада от страданий. Он видит бодхисаттву в мире голодных духов, дарующего пищу и воду, чтобы избавить обитателей этого мира от их страшных мучений.

¹ Индра. — Прим. пер.

Он видит бодхисаттву в мире животных, где он наставляет живые существа различными способами. Он видит бодхисаттву проповедующим Дхарму существам из мира покровителя Вселенной, из Тушиты, а также Яме, Нирмите, Вашавартину, Брахме, Индре, нагам, якшам, ракшасам, гандхарвам, асурам, гарудам, киннарам, махорагам, манушьям и аманушьям.* Он видит, как бодхисаттва проповедует шравакам, пратьекабуддам и бодхисаттвам всех ступеней. Он видит, как бодхисаттва восхваляет достоинства пути последних, исполнение парамит, реализацию *кишанти*, достижение всех великих самадхи, глубину освобождения, царство таинственных сил, возникающих из дхьяны и самадхи, жизнь бодхисаттвы, религиозные деяния и обеты. Он видит, как Майтрея вместе с другими бодхисаттвами восхваляет мирские дела, все формы ремесла и земледелие, способные увеличивать счастье живых существ. Он видит, как Майтрея вместе с другими бодхисаттвами, которым предстоит стать буддами, совершает посвящение (*абхишека*). Он видит, как Майтрея неустанно заботится о религиозной практике, совершенствуется в дхьяне и «четырех неизмеримых», в освобождении, в проявлении различных мистических сил, достигаемых посредством самадхи.

Судхана видит, как Майтрея вместе с другими бодхисаттвами входит в самадхи и из каждой поры его кожи начинают истекать различные тела трансформации: сонмы небесных существ, наги, якши, гандхарвы, асуры, гаруды, киннары, махораги, шакры, брахмы, локапалы, великие цари, могущественные властители, князья, министры, советники, богатые господа, ученики, миряне, сонмы шраваков, пратьекабудд, бодхисаттв, татхагат и всех других существ. Судхана внимает учениям и доктринам Будды, мелодично звучащим из каждой поры кожи бодхисаттвы, — доктринам и учениям о достоин-

* Виды живых существ и божества буддийской мифологии. — Прим. пер.

ствах *бодхичитты*, о милосердии, нравственности, терпении, упорстве, медитации, трансцендентальном знании, четырех формах понимания, неизмеримых вещах, успокоении (*самадхи*), сосредоточении (*самапatti*), чудесных силах, науках (*видья*), *дхарани*, интеллектуальной пронизательности (*пратибхана*), истинах (*сатья*), знаниях, о *шаматхе*, *випашьяне*, освобождении, цепи взаимозависимого возникновения, убежищах (*пратишарана*), провозглашениях (*удхана*), предметах памяти, постоянном присутствии (*упастхана*), правильных усилиях, чудесах, корнях силы (*индрии*), способностях, о семи факторах просветления, Восьмеричном пути праведности, колеснице шраваков, колеснице пратъекабудд, колеснице бодхисаттв, стадиях пути бодхисаттвы, о *кшаннти*, религиозных деяниях и обетах.

Судхана видит будд, окруженных учениками. Он видит разнообразные места их рождения, их семьи, их формы, возрасты, кальпы, страны, имена, размышления о Дхарме, способы приносить благо живым существам, периоды жизни и т. д., различающиеся у разных будд.

Судхана видит одну удивительно высокую и просторную башню, великолепно украшенную, несравненно прекрасную среди других башен, находящихся в Башне Вайрочаны. В ней он видит три тысячи великой тысячи миров, охватываемые одним взглядом, которые содержат сотни небес Тушиты. И в каждом из этих миров бодхисаттва Майтрея, рождаясь, сходит на землю, и Шакра, Брахма и другие небожители поклоняются бодхисаттве, его семи шагам, его силам, с помощью которых он правит миром, его львиному рыку, его детству во дворце, царским покоям, миру удовольствий, его отказу от всего этого ради поиска всеведения, его аскетической жизни, духовной дисциплине, его победе над армией зла, обретению им высшего просветления под деревом бодхи, просьбе Брахмы о повороте Колеса Закона, вознесению Будды на небо для размышлений о Дхарме; кальпа, продолжительность жизни, собрания монахов, местонахож-

дение страны, очищение земли, праведные деяния, обеты, способы совершенствования живых существ, утверждение Дхармы различаются у разных будд.

В этот момент Судхана обнаруживает, что находится в обществе всех будд, совершающих различные деяния, присущие буддам, среди разных собраний монахов, и впечатления от них остаются в его памяти навсегда.

Затем он слышит звон больших и маленьких колоколов, звон драгоценных сетей и доносящиеся из башен звуки музыкальных инструментов, которые мелодией, гармоничной настолько, что не представить человеку, проповедуют множество учений. Один из их голосов учит о том, как в бодхисаттве возникает стремление к освобождению, другой — о практике парамит, третий — о различных обетах, ступенях пути бодхисаттвы, о почитании и даровании приношений буддам, об устройстве земель будд, о различии рассуждений разных будд; и все эти учения, проповедуемые в виде небесной музыки, даны в своей полной силе.

Судхана слышит голос, говорящий, что некоторые бодхисаттвы, слушая речи будд в собраниях бодхисаттв разных стран и в разных кальпах, рассуждают об этих учениях в своих местообитаниях, порождая в добрых друзьях стремление к освобождению.

Судхана слышит и другой голос, говорящий, что эти бодхисаттвы благодаря своим заслугам пробуждают желание освобождения, приносят обеты, лелеют эти всходы добродетелей и, совершая в течение нескольких кальп деяния, присущие бодхисаттве, достигают высшего просветления, приобретают имена, живут бесконечно долго, обустривают страны, исполняют обеты, дают наставления живым существам, шравакам и бодхисаттвам и, наконец, обретают нирвану, видя, как действует Дхарма ради блага всех живых существ.

Судхана слышит и еще один голос, говорящий, что некоторые бодхисаттвы пребывают в таких местах, практикуя парамиты; что другие бодхисаттвы ради Дхармы

покидают свои троны и сокровища, отказываются даже от своих тел или частей тел; что третьи бодхисаттвы, чтобы предохранить Дхарму всех татхагат от искажения, становятся великими наставниками в Дхарме, упорно проповедующими и передающими ее, сооружающими ступы и реликварии, создающими статуи будд и дающими людям то, в чем те нуждаются.

Судхана слышит голос, говорящий, что такие-то татхагаты находятся в таких-то местах и в таких-то кальпах и, достигнув высшего просветления, обитают в таких-то странах, в таких-то общинах, живут столько-то, проповедуют такие-то учения, исполняют такие-то обеты и учат такие-то неисчислимые живые существа.

Слушая эти невыразимо восхитительные голоса, превосходящие всякое человеческое воображение, Судхана ощущает радость в сердце. Он обретает неисчислимые дхарани, красноречие, волшебные силы, знания, освобождение и самадхи, способность к религиозным подвигам, исполнению обетов и парамит.

В зеркалах Судхана видит всевозможные неисчислимые образы и фигуры. Он видит все духовные собрания, предводительствуемые буддами, бодхисаттвами, шраваками, пратьекабуддами. Он видит земли страдания и земли чистоты, миры без будд, миры большие, средние и малые, миры, опутанные сетью Индры, миры неорганизованные, миры поверхностные, миры с преисподними, голодными духами, животными, миры, населенные людьми и небожителями.

В этих мирах обитают мириады бодхисаттв, которые ходят, говорят, сидят, занимаются всевозможными делами, совершают полные сострадания и милосердия поступки, пишут различные трактаты для благодетельствования мира, получают их от учителей, сохраняют их для потомков, копируют их, рецитируют их, задают вопросы, отвечают на них, практикуют добродетель и посвящают заслуги от нее достижению освобождения, совершают поклонение ради блага всех живых существ.

Судхана видит столбы и колонны, испускающие невыразимый свет — синий, желтый, красный, белый, цвета кристаллов, цвета воды, цвета радуги, цвета чистого золота и всех мыслимых цветов.

Судхана видит фигуры юных дев из золота Джамбунанды и другие фигуры, сделанные из драгоценных камней. Некоторые из них держат в руках букеты цветов, другие — прекрасные одежды, флаги, вазы, зонты, венки, третьи — курения разного рода и драгоценные сети из камней *мани*, четвертые — золотые цепи и ожерелья из самоцветов; у кого-то руки украшены прекрасными узорами, у кого-то на головы возложены великолепные короны. Извиваясь в танце, все они не отрывают взоров от Будды.

Судхана видит ароматную воду, наделенную восемью видами заслуг и добродетелей, которая вытекает из жемчужных ожерелий; он видит лучи яркого света, бьющие из лазурных ожерелий; он видит флаги, сети, вазы и зонты, сделанные из разнообразных драгоценных камней, восхитительных для глаза.

Судхана видит пруды и озера, в которых растут разные виды лотосов — *утпала*, *кумуда*, *пундарика*, *падма*, и у каждого из них цветы бесчисленны и различаются размерами, а внутри каждого цветка видны прекрасные фигуры, склоненные в поклоне и с почтительно сложенными руками: люди, шакры, брахмы, локапалы, дэвы, наги, якши, гандхарвы, асуры, гаруды, киннары, махораги, шраваки, пратьекабудды и бодхисаттвы.

Судхана видит татхагат, сидящих со скрещенными ногами и в полной мере наделенных тридцатью двумя признаками величия.

Судхана видит землю, вымощенную лазуритом, где на каждом шагу — чудесные вещи: земли будд, лица бодхисаттв, татхагат и башни.

Судхана видит, как на сделанных из самоцветов деревьях, на их ветвях, листьях, цветах и плодах расположены образы будд, бодхисаттв, нагов, якш, локапал,

чакравартинов, царей, князей, министров, военачальников и последователей Будды четырех классов.* У некоторых из них в руках венки и гирлянды из цветов, у других — венки из самоцветов, у третьих — различные украшения. С руками, сложенными перед собой, склонившись в великом почтении, они смотрят на Будду. Некоторые из них восхваляют Будду, другие пребывают в состоянии глубокой медитации. Их тела испускают лучи света разных цветов — золотого, серебряного, кораллового, цвета *тушара*, синевы Индры, цвета драгоценности Вайрочаны, цвета *чампака*** и т. д.

Судхана видит множества солнц, лун, звезд, созвездий, освещающих все концы Вселенной.

Судхана видит башни, окруженные стенами, на каждом шагу украшенными всевозможными драгоценными камнями, и в каждом камне отражается бодхисаттва Майтрея, практикующий подвиги, присущие бодхисаттвам по их природе. Видно, как он, жертвуя, отказывается от своей головы, глаз, рук, ног, губ, зубов, языка, костей и т. д. Видно, как он отдает нуждающимся все свое имущество — жен, наложниц, слуг, служанок, города, дворцы, деревни, страны и даже собственный трон. Он освобождает тех, кто томится в тюрьмах, он срывает оковы, он исцеляет тех, кто поражен болезнями, он возвращает на правильный путь тех, кто заблудился. Став лодочником, он помогает людям переправиться через водоемы; управляя колесницей, он избавляет людей от опасностей; став великим святым, он рассуждает о различных учениях; став великим царем, он совершает десять видов благих деяний и побуждает людей следовать его примеру; став врачом, он лечит всевозможные болезни. Для родителей он — любящий сын, для друзей — верный товарищ. Он становится шравакой, пра-

* Монахи, монахини, миряне, мирянки (санскр. *бхикшу*, *бхикшунни*, *упасака*, *упасика*). — Прим. пер.

** *Тушара* (санскр.) — снег, *чампака* — растение с ароматными цветами желтого цвета. — Прим. отв. ред.

тьекабуддой, бодхисаттвой, Татхагатой, тем самым совершенствуя, обучая и наставляя все живые существа. Он становится проповедником Дхармы, чтобы служить делу Будды, принимая, поддерживая и изучая его доктрину, размышляя о ней должным образом, сооружая *чайтхи*, создавая изображения будд, оказывая им почтение и побуждая других делать то же самое, поднося буддам приношения в виде курений и цветов и непрерывно восхваляя их религиозные подвиги.

Видно, как бодхисаттва Майтрея сидит на львином троне, проповедуя Дхарму, наставляя людей в десяти видах благих деяний, тройственном убежище,* пяти предписаниях и Восьмеричном пути. Он учит людей вести праведную жизнь, слушать Дхарму, принимать и поддерживать ее, правильно размышлять о ней. Бодхисаттва представляется Судхане как практикующий шесть парамит и все другие религиозные подвиги на протяжении бесчисленных кальп; и все те, кому бодхисаттва служил в своих прошлых рождениях, видны здесь же, они наделены всеми видами добродетелей. Бодхисаттва Майтрея дружелюбен всем добрым людям.

И тогда все эти добрые люди говорят: «О Судхана! Приветствуем тебя! Ты видишь все эти чудесные вещи, принадлежащие природе бодхисаттвы, ты неустанно созерцаешь их!»

6. Сравнения, объясняющие причину того, почему Судхана был допущен в Башню

Затем сутра объясняет, как произошло, что Судхана был допущен в Башню бодхисаттвой Майтреей, чтобы увидеть все эти чудеса.

То, что Судхана смог увидеть в Башне Вайрочаны все эти и многие другие чудесные вещи, превосходящие

* Будда, Дхарма (учение), сангха (община). — Прим. пер.

человеческое воображение, было обусловлено тем, что он обрел такую силу памяти, которая ничему не позволила бы исчезнуть из его сознания, такую чистоту зрения, которая достигала всех концов Вселенной, такое знание, которое ни в чем не видит себе препятствий, такие мощь бодхисаттвы, его владение всем сущим, его знание, которые свойственны бодхисаттвам, вступившим на первую ступень своего пути.

Это похоже на то, как если бы кто-то во сне видел всякие поселения, дома, парки, горы, леса, реки, озера, одежды, яства — словом, все, что может быть нужно для удобства жизни. Он мог бы также видеть своих родителей, братьев, родственников, великие океаны, гору Сумеру, небесные дворцы, континент Джамбудвипа и т. д., он мог бы видеть свое собственное тело, выросшее до нескольких йоджан, дом, в котором он живет, свою одежду и все прочее, соответствующее его гигантским размерам. Хотя это переживание может продолжаться только один день или одну ночь, ему будет казаться, что это тянется неисчислимо долгое время, в течение которого он может наслаждаться всеми возможными удовольствиями. Когда этот человек проснется, он поймет, что все, что только что казалось ему, было только сном, хотя он помнит все это в мельчайших подробностях.

Таким же образом и Судхана смог наблюдать все эти чудеса (*викурвита*) — благодаря поддерживающей силе бодхисаттвы Майтреи, благодаря его знанию о том, что все три мира* подобны сновидению, благодаря тому что он полагает конец ограниченному знанию, свойственному всем живым существам, благодаря тому что он достиг высшего и беспрепятственного знания, благодаря тому что он пребывает в непревзойденном духовном со-

* Чувственно воспринимаемый мир (санскр. *камадхату*), мир форм (санскр. *рупадхату*), мир не-форм (санскр. *арупадхату*). — Прим. пер.

стоянии бодхисаттвы, благодаря его непостижимому знанию, посредством которого он приспособляется к уровню понимания всех живых существ.

Когда человек близок к смерти, он видит, в зависимости от того, какой жизнью он жил, что произойдет с ним после кончины. Если он был злодеем, он видит ад, или царство голодных духов, или царство животных, где ему предстоят всевозможные мучения. Он видит демонов, вооруженных устрашающим оружием и терзающих тех, кто попал в их руки. Он слышит вой и плач и скрежет зубов. Он видит потоки разъедающей жидкости, кипящие котлы, холмы-бритвы, леса мечелистных деревьев, леса жалящих шипов — все, что задумано, чтобы повреждать и мучить тела злодеев. Те же, кто был при жизни добродетелен, видят небесные дворцы, небожителей, небесных дев, прекрасные одеяния, чудесные сады, террасы и т. д. Эти люди, хотя еще не мертвы, уже могут видеть все это благодаря своей карме. Точно так же и Судхана смог увидеть все то, что увидел, благодаря своей непостижимой карме бодхисаттвы.

Подобно человеку, одержимому духом и способному отвечать на все вопросы, которые ему задают, Судхана смог видеть все эти чудеса и отвечать на любые вопросы, какие бы они ни были, ибо его поддерживало знание бодхисаттвы Майтреи.

Подобно людям, воображающим себя нагами под чарами нагов, входящим благодаря этому в их дворцы и, проведя там очень небольшое время, думающим, что прошло уже много лет, Судхана благодаря своему знанию бодхисаттв и поддержке Майтреи смог увидеть события многих кальп за одно мгновение.

Как Вьюхагарбха — дворец Брахмы — превосходит все в этом мире и объемлет собой всю тысячу миров, организуя их в совершенный порядок, так и все вещи в Башне Вайрочаны были явлены Судхане во всей полноте своего совершенства, так что никакие различия не мешали им.

Как монах, пребывающий в *критснятанана-самапатти*, видит весь мир в состоянии дхьяны, независимо от того сидит он, стоит или лежит, так и Судхана совершенно ясно видел все чудеса Башни Вайрочаны.

Это подобно тому, как человек видит город гандхарвов во всем его совершенстве, со всеми украшениями и красотами, без какого-либо смещения и препятствий.

Это подобно местам обитания якш и людей: и якши, и люди занимают одно и то же место, но совершенно отделены друг от друга, хотя иногда, в зависимости от своей кармы, и могут видеть друг друга.

Это подобно великому океану, в котором можно увидеть отражения всего, что есть во Вселенной.

Это подобно волшебнику, который благодаря своим умениям способен создать множество вещей.

Точно так же Судхана благодаря поддержке бодхисаттвы Майтреи, благодаря непостижимой силе знания майи смог увидеть все чудеса Башни Вайрочаны.

7. Приход и уход бодхисаттвы

В этот момент бодхисаттва Майтрея, приостановив действие своих чудесных сил, вошел в Башню и, щелкнув пальцами, сказал Судхане:

— О сын благородной семьи, встань! Такова природа всех вещей, появляющихся в зависимости от условий и обстоятельств. Такова собственная природа вещей, сама по себе неполная, подобная сну, видению, отражению в зеркале.

Судхана, услышав щелчок пальцев, вышел из состояния самадхи. Майтрея же продолжал:

— Смотри же теперь на чудесные преобразования бодхисаттвы, на его силу, проповедь его обетов и мудрость, на радость его высшей красоты, на религиозные подвиги, неисчислимы множества земель будд, непревзойденные обеты Татхагаты, на непостижимый путь

освобождения, свойственный бодхисаттвам, на наслаждения самадхи, испытываемого бодхисаттвой. Видишь ли ты все это и понимаешь ли ты это?

Судхана сказал:

— Да, благодаря чудесной поддерживающей силе доброго друга я вижу, о достопочтенный господин. Но я молю тебя объяснить мне, что это за освобождение?

— Оно известно как *вьюхагарбха*, в которой знание о трех тысячах миров содержится без повреждений. О сын благородной семьи, в этом освобождении больше свободы, чем можно себе представить, больше, чем может достичь бодхисаттва одного рождения.

— О достопочтенный господин, молю тебя рассказать мне, куда же уходит все это!

— Туда же, откуда и пришло.

— Откуда же оно приходит?

— Оно приходит из знания и поддерживающей силы бодхисаттвы. Оно никуда не уходит, никуда не исчезает, оно не ведает накопления, роста, пребывания, привязанности, зависимости на земле или на небе.

О сын благородной семьи, это похоже на то, как царь нагов проливает дождь: он не течет ни из его тела, ни из его сознания, он не накапливается у него, но он проистекает из силы орошающего весь мир сознания нагов. Это — превыше человеческих способностей к постижению.

О сын благородной семьи, это подобно тому порядку вещей, который ты видишь здесь. Он возник не изнутри, не извне, но он — перед тобой, рожденный волшебными силами бодхисаттвы и благодаря накопленным тобой заслугам.

О сын благородной семьи, это подобно искусству фокусника, магические творения которого не приходят откуда-либо и никуда не уходят, но видны людям благодаря чарам мантр.

Таким же образом, о сын благородной семьи, и чудесный порядок вещей, который ты видишь перед собой,

не пришел откуда-то и никуда не уйдет, он нигде не накапливался, он присутствует здесь, ибо бодхисаттва должен наставлять живые существа своим непостижимым знанием майи, благодаря поддерживающей все и управляющей всем силе обетов и знания бодхисаттвы.

— О достопочтенный господин, скажи мне, откуда пришел ты!

— Бодхисаттва ниоткуда не приходит и никуда не уходит, он не движется и не остается неподвижным, не рождается и не умирает, не остается и не уходит, не исчезает и не появляется, не надеется и не привязывается, не дает вознаграждений и не получает их, не возникает и не пропадает, не вечен и не обречен на смерть.

Но, о сын благородной семьи, именно таким образом является бодхисаттва: он приходит туда, где обитает всеохватная любовь, ибо он хочет совершенствовать все живые существа; он приходит туда, где находится великое сострадательное сердце, ибо он хочет защитить все живые существа от страданий; он приходит туда, где совершаются нравственные дела, ибо он хочет родиться там, где будет царить согласие; он приходит туда, где даются великие обеты, благодаря своим изначальным клятвам; он является посредством чудесных сил, ибо, где бы его ни искали, он появляется, чтобы облагодетельствовать людей; он приходит туда, где все совершается без усилий, ибо он никогда не отклоняется от пути Будды; он приходит туда, где нет отдачи и взятия, ибо в его умственных и телесных движениях нет и следа усилий; он возникает посредством искусных средств, порожденных трансцендентным знанием, ибо он пребывает в постоянном соответствии с сознанием других живых существ; он приходит туда, где есть трансформации, ибо все, что существует, есть только отражение и преобразование.

Ты, о сын благородной семьи, спрашиваешь меня, откуда я прихожу. Я пришел сюда из страны Малади,

где я родился. Моя задача — быть наставником в Дхарме для одного юноши по имени Гопалака и для всех людей, живущих в том районе, согласно их способностям, и привести их, их родителей, их родственников, брахманов и всех других на путь махаяны.

8. Башня Вайрочаны и Дхармадхату

Теперь мы можем определить, где бодхисаттва Майтрея, репрезентирующий собой всех бодхисаттв, обретает свою высшую обитель и что это за обитель.

Так как индийское воображение много богаче китайского, описание Башни Вайрочаны — обители природы бодхисаттв — на первый взгляд может показаться весьма отличным от тех простых и прямых слов, которыми обычно пользуются китайские наставники дзэн. Если дзэнского наставника спросить, где находится обитель бодхисаттв, он не будет тратить попусту слова, пытаясь описать ее, он, как мы и ожидаем, не будет скучно-многословным. Это одна из наиболее характерных особенностей дзэн. *Гандавьюха* же существенно отличается от дзэн, ибо ее автор не удовлетворяется простым указанием на Башню, или тем, что можно войти в нее посредством простого щелчка пальцами, или простым восклицанием, как у японского поэта:

О! Это же Ёсино!
Что еще я могу сказать?!
Гора вся в цветении вишен!

Используются все средства, чтобы возбудить воображение, чтобы заставить его сформировать у читателя образ Башни. Это многословие гораздо больше помогает читателю, чем лаконизм дзэнского наставника.

Здесь надо заметить следующее.

1. Башня Майтреи — это само Дхармадхату.

2. Дхармадхату, с одной точки зрения, отлично от локадхату — мира относительности и индивидуальности, но, с другой — они тождественны.

3. Дхармадхату — это не пустота абстракций; оно полно конкретных, индивидуальных, реальных вещей. Это видно уже из того, что для ее описания используются слова *вьюха* и *аланкара*.

4. Во множестве объектов, содержащихся в Дхармадхату, присутствует четкий порядок.

5. Эта упорядоченность на санскрите описывается так: «*Asya kūtāgāravūha anyonyā sambhinnā anyonyā maitrībhūtā anyonyā saṅkirṇāḥ pratibhāsayogena 'bhāsam agamannekasminnārambaṇe yathā caikasminnārambaṇe tathā 'śeṣasarvārambaṇeṣu*».¹

6. Дхармадхату — это слияние и смешение всех индивидуальных объектов, каждый из которых тем не менее сохраняет свою индивидуальность.

7. Имеет место не только слияние всех вещей, в котором все отражается во всем, но в каждом из этих отражений является Судхана.

8. Дхармадхату, таким образом, характеризуется как *анаварана*, или «не имеющее препятствий», ибо в нем имеет место взаимопроникновение всех объектов, а не отделенность и взаимозависимость.

9. Дхармадхату — сияющий мир, в котором каждый объект несет свой собственный свет, но вместе с тем отражает и все остальные объекты.

10. Все эти чудеса и даже само Дхармадхату существуют благодаря поддерживающей силе бодхисаттвы,

¹ Рукопись, хранящаяся в Королевском азиатском обществе, фолио 270а. В вольном переводе все это звучит так: «Объекты расположены таким образом, чтобы их отделенность друг от друга исчезла, ибо они едины, но каждый объект тем не менее не теряет своей индивидуальности, ибо образ Майтреи отражается в них, и это имеет место не только в каких-то участках Вселенной, но во всей Башне Вайрочаны, так что все образы отражаются во всех и во всем».

которая в *Гандавьюхе* символизируется «щелчком пальцев».

11. Эта поддерживающая сила (*адхистхана*), хотя и не определяется четко, состоит из обета бодхисаттвы (*пранидхана*) и его знания (*джняна*).

12. Когда это Дхармадхату, столь прекрасное и совершенно непостижимое, описывается с психологической точки зрения, *Гандавьюха* говорит об этом так: «*Abhiśyanditakāyacittaḥ sarvasaṃjñāgatavidhūtamānaśaḥ sarvāvaraṇavivarjitacittaḥ sarvamohavigataḥ*».¹ Именно в этом состоянии сознания Судхана может вспомнить, что он видел и слышал, он может обозреть весь мир одним взглядом, ни в каком направлении не ведающим препятствий, и может без каких бы то ни было ограничений путешествовать по Дхармадхату.

Сравните это с наставлениями Догэна и его учителя Жу-цзина. Когда Догэн, основатель японской дзэнской школы сото, изучал дзэн в Китае под руководством Жу-цзина (начало XIII в.), наставник часто говорил ему: «Сознание и тело отброшены! Отброшены сознание и тело!» Догэн повторил эту мысль в одной из своих проповедей: «Отброшены! Отброшены! Это состояние вы все можете пережить. Это все равно что класть плоды в корзину без дна или наливать воду в дырявую чашку: как бы вы ни старались, вы не наполните их. Когда человек, наконец, понимает это, мы говорим, что „дно пробито“. Пока в вас еще существует хотя бы тень сознания, заставляющего вас говорить: „Я это понимаю, я это осознаю“, — вы только играете с иллюзиями».

¹ Рукопись, хранящаяся в Королевском азиатском обществе, фолио 270а; ММГ, р. 1376. «[Странник Судхана чувствовал], что его тело и разум растаяли, что все мысли покинули его сознание, что в его сознании больше не было препятствий, и все омрачения исчезли».

9. Четырехчастное Дхармадхату

Можно сказать, что Башня, описанная в таких выражениях, является символической интерпретацией некоторых абстрактных философских концепций. На самом деле эти чудесные сцены и события для некоторых китайских гениев были объектом метафизических спекуляций, от которых берет начало буддийская школа *хуаянь* (аватамсака). Но у меня есть большие сомнения относительно того, настолько ли полезна философская систематизация для правильного понимания *Гандавьюхи*, как хотелось бы, и постигается ли глубочайшее и существеннейшее значение Башни Вайрочаны таким анализом, поддающимся в большей или меньшей степени интеллекту. Я, конечно, не хочу сказать, что эти великие китайские умы не сделали ничего существенного для развития человеческой культуры. Я имею в виду, что результатом их систематизации *Гандавьюхи* было выведение ее духовной ценности за пределы человеческих способностей к постижению, следствием чего стало то, что большинство читателей видит теперь ее смысл только в спекулятивном анализе. Было бы весьма печально, если бы *Гандавьюха* понималась исключительно таким образом. Чтобы понять, как китайский ум старался постичь смысл чудес Башни Вайрочаны, обратимся к так называемой доктрине четырехчастного Дхармадхату, развитой Дэн-гуанем, и к доктрине идентичности, которую отстаивал Фа-цзан.

Учение о четырехчастном Дхармадхату не было исключительно творением Дэн-гуаня, который, как считается, прожил больше ста лет (738—839). Мысли об этом можно найти в более или менее определенной форме у его предшественников — Фа-цзана (643—712), Чжи-яня (602—668) и Ду-шуня (557—640), но завершенную форму ему придал именно Дэн-гуань, отождествивший учение *Гандавьюхи* с учением о четырехчастном Дхармадхату. Согласно этому мыслите-

лю, Дхармадхату можно рассматривать с четырех точек зрения: 1) Дхармадхату как мир индивидуальных объектов (в этом случае термин *дхату* понимается как «отдельное, самостоятельное»); 2) Дхармадхату как манифестация единого сознания (*экачитта*) или единственной элементарной субстанции (*экадхату*); 3) Дхармадхату как мир, в котором все индивидуальные объекты (*васту*) подобны единому духу, лежащему в их основе; 4) Дхармадхату как мир, в котором каждый объект можно отождествить с любым другим объектом, устранив все границы, какие только могут быть между ними.

Среди этих позиций относительно природы Дхармадхату последняя в наибольшей степени характерна для учения *Гандавьюхи*, что отличает его от всех прочих школ буддизма. Согласно Фа-цзану, в бесконечном ряду

$$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots$$

каждый термин может рассматриваться как соотносительный с другими двояким образом: экзистенциально и функционально (то есть статически и динамически). Со статической точки зрения, это отношение есть отношение идентичности (*сян-цзи*):

$$a_1 = a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots$$

$$a_2 = a_1, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots$$

$$a_3 = a_1, a_2, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots$$

и т. д. Отношение каждого термина к ряду в целом таково, что a_1 есть a_1 именно в пределах ряда, а сам этот ряд обретает свое значение благодаря a_1 . Это отношение можно обратить следующим образом:

$$a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots = a_1$$

$$a_1, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots = a_2$$

$$a_1, a_2, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots = a_3$$

и т. д. Так как бесконечный ряд не может быть целостным без составляющих его индивидуальных тер-

минов, а последние невозможны без ряда, благодаря которому они суть то, что они суть, то теория экзистенциальной статической идентичности, говорит Фа-цзан, оказывается устойчивой.

Этот ряд можно рассмотреть также с функциональной, или динамической, точки зрения. В ряду

$$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots$$

каждый термин, внося свой вклад в общую систему, функционирует по-своему, однако только таким образом, чтобы в конечном итоге создать ряд. Если даже один элемент выпадает, ряд перестает быть самим собой — он не может более существовать именно как ряд. В этой ситуации имеет место полное взаимопроникновение (кит. *сян-жу*) всех элементов ряда. Если a_1 воспринимается как что-то отдельное от ряда в целом, оно теряет смысл и по этой причине перестает существовать, так как a_1 есть a_1 только в пределах ряда. Таким образом, a_1 есть также a_2, a_3, a_4, a_5 и т. д. Пользуясь терминологией *Гандавьюхи*, если $a_1 = a_1$, то a_1 «истоцимо»; если же $a_2, a_3, a_4, a_5 \dots = a_1$, то a_1 «неистоцимо» (*кшая* или *акшая*). Таким же образом в ряду « $a_2, a_3, a_4, a_5 \dots$ » каждый элемент одновременно «истоцим» и «неистоцим». В итоге мы имеем следующие формулы:

$$\begin{aligned} a_1 &= a_1; \\ a_1 &= a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots; \\ a_2 &= a_2; \\ a_2 &= a_1, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots; \\ a_3 &= a_3; \\ a_3 &= a_1, a_2, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots; \\ &\dots \end{aligned}$$

Этот ряд — a_1, a_2 и т. д. — можно рассмотреть еще и иначе, таким образом, чтобы каждый элемент представлялся объемлющим собой весь ряд полностью, а не независимым и свободно отделимым компонентом, включенным в систему. Когда образ отражается в зеркале,

то зеркало и образ тождественны, ибо вне зеркала нет никаких образов, а без отражения зеркало не было бы зеркалом. Зеркало становится отличным от своих образов только тогда, когда этих образов несколько, то же самое можно сказать и о самих этих образах. Одно без другого означает небытие обоих. С этой точки зрения, отношения между элементами ряда и самим рядом можно сформулировать так:

$$\begin{aligned} a_1 &= a_1; \\ a_1 &= a_1, a_2, a_3 \dots; \\ a_1, a_2, a_3 \dots &= a_1; \\ a_2 &= a_2; \\ a_2 &= a_1, a_2, a_3 \dots; \\ a_1, a_2, a_3 \dots &= a_2; \\ a_3 &= a_3; \\ a_3 &= a_1, a_2, a_3 \dots; \\ a_1, a_2, a_3 \dots &= a_3 \text{ и т. д. до бесконечности.} \end{aligned}$$

В этом случае различие между экзистенциальной идентичностью и функциональным взаимопроникновением не столь заметно, как в первом случае, в котором каждый элемент представляется как индивидуальный и отделимый. Если такие определения и можно применять к данному случаю, то только в целях точности. Взаимопроникновение предполагает функционирование каждого элемента в зависимости от других, тогда как идентичность означает статичность. Практический результат всех этих рассуждений таков: все вещи, расположенные в должном порядке и отражающие всю Вселенную, пребывают в состоянии полного взаимного слияния во всех возможных смыслах этого слова.

Когда мы говорим об идентичности, взаимопроникновении, отсутствии препятствий как фундаменте философской концепции аватамсаки, мы не должны забывать, что последняя никоим образом не игнорирует реальности индивидуальных объектов, ибо отсутствие препятствий возможно только тогда, когда есть индивиды, а вза-

имопроникновение может быть свойственно только миру частных объектов, и если бы не было индивидов, идентичность была бы пустым понятием. Дхармадхату должно быть царством, частями которого являются *вьюха* и *аланкара*. Мы не должны забывать также, что $a_1 = a_1$, a_2 , a_3 и т. д., а a_1, a_2, a_3 и т. д. $= a_1$, но вместе с тем совершенно истинно и то, что $a_1 = a_1$, и это возможно только потому, что $a_1 = a_1, a_2, a_3 \dots$ и $a_1, a_2, a_3 \dots = a_1$.

Так как взаимопроникновение не есть одинаковость и неразличимость существующего, то пробуждение *бодхичитты* возможно в каждом живом существе, и, кроме того, оно порождает ответную реакцию всего царства (*кшетра*) будд. Буддизм школы *син* выражает эту идею так: каждый раз, когда новый обращенный появляется в Чистой Земле, то в этой земле, или в стране Амитабхи, распускается посреди пруда свежий цветок лотоса.

Учение о взаимопроникновении можно выразить также в терминах причинной относительности. Однако в таком случае этот термин следует понимать в более высоком и глубоком смысле, ибо мир аватамсаки не является миром форм и обликов, управляемых законами механической причинности, телеологической биологической причинности, статической взаимозависимости. Дхармадхату, мир аватамсаки, — это мир, открывающийся нашему духовному зрению, которого можно достичь только преодолением дуализма бытия (*астхи*) и небытия (*насти*). Следовательно, Дхармадхату можно понять только тогда, когда все следы концепции причинности (*хетупратьяя*) стерты из нашего сознания. Взаимопроникновение, таким образом, воспринимается напрямую, без посредства понятий, то есть не как результат интеллектуальных операций.

Именно в этом смысле говорится, что мир, сконструированный при помощи понятия причинности, в буддизме махаяны считается пустым (*шунья*), нерожденным (*анутпада*) и лишенным собственной природы

(*асвабхава*). Это мнение не является результатом логического умозаключения; оно — плод интуитивного гения махаяны. Когда это интерпретируется как относительность или как нечто, связанное с идеей причинности, суть этого утверждения совершенно утрачивается и махаяна превращается в систему философии; впрочем, такое часто встречается среди европейских буддологов. Пустота всего сущего (*сарвадхармасья шуньята*), объемлющая собой все миры со всеми множествами их объектов, делает возможной интуицию *Аватамсаки* относительно взаимопроникновения и отсутствия препятствий. Пустота — это махаянская интерпретация Реальности самой по себе. Когда ее реконструируют при помощи понятий, смысл и значение непосредственного восприятия становятся непонятными. Те, кто занимается такой реконструкцией, идут против духа махаяны. По этой причине, чтобы постичь дух махаяны и ощутить ее духовный опыт, я рекомендую изучать собственно сутры, а не шастры (философские трактаты).

Каким бы ни был проводимый в отношении Башни Вайрочаны, представляющей духовному оку буддийского паломника Судханы, интеллектуальный анализ Фа-цзана, одного из тончайших мыслителей Китая, сам факт этого анализа ничем не помогает нам постичь его. Анализ может быть удовлетворителен для интеллекта, но интеллект — это еще не все наше существо. Мы вместе с Судханой и Фа-цзаном должны находиться внутри этой Башни и наблюдать все *вьюхи* и *аланкары*, самосветящиеся и отражающие друг друга беспрепятственно. В области религии жизнь и практический опыт значат гораздо больше, чем анализ. Поэтому Башня со всеми ее *вьюхами*¹ должна стать частью непосредственной человеческой жизни.

¹ *Вьюха*, как было объяснено выше, значит «расположение, диспозиция, упорядочивание», а в буддийской литературе часто имеет значение «украшение, орнамент». Однако в данном

10. Джняна и адхиштхана бодхисаттвы

Пытаясь очертить внутреннюю природу и сущность Башни Вайрочаны как в терминах опыта, так и с точки зрения интеллекта, мы, надо полагать, достигли какого-то осмысленного результата. За вопросом «где?» следуют вопросы «куда?» и «откуда?», и без них наше исследование религиозной жизни не будет полным. Вопрос Судханы, откуда приходят чудеса Башни и куда они исчезают, кажется совершенно естественным. Бодхисаттва Майтрея отвечает, что они возникают из джняны (знания) и адхиштханы (поддерживающей силы), присущих бодхисаттве. Но что такое джняна и адхиштхана?

Термин «джняна» довольно сложно перевести, так как «знание» или «интеллектуальная деятельность» не покрывают всех его значений. «Джняна» — это нечто более фундаментальное. Это врожденное человеку стремление к различающему познанию, заложенная в самой его конституции склонность разделять субъект и объект, видимое и видимое, делающая возможным существование множественного мира. Поэтому когда говорится, что вьюхи возникают из джняны, то это может иметь только один смысл: мир разворачивается из нашего сознания, он является содержанием его, он возникает тогда, когда появляется разделяющее знание, он приходит и уходит от нас таким же таинственным образом, как и сознание. На самом деле неправильно спрашивать, откуда взялся мир и куда он денется. Сам этот вопрос возникает из общего источника всего, что непостижимо в нашем мироздании, и задавать его — значит обеспечить себе неверный ответ на него. Получить ответ на него можно, только если мы отстранимся от условий

случае это слово значит «множество существующих объектов». Следовательно, башня со всеми ее вьюхами тождественна всей нашей вселенной, простирающейся перед нами, со всеми ее многочисленными вещами и объектами, а Дхармадхату и Локадхату тождественны друг другу.

нашего бытия. Иными словами, ответ на него можно получить, только если никогда его не задавать. Это все равно как если бы огонь спрашивал о себе: «Что есть я?», «откуда я?», «куда я уйду?», «почему я горю?» Пока огонь остается самим собой и горит, на эти вопросы нет и не может быть ответа, ибо огонь должен гореть, только гореть, а не размышлять о себе: в тот самый момент, когда он начнет размышлять о себе, он перестанет быть огнем — знать себя значит перестать быть собой. Огонь не может преодолеть условий своего бытия, а вопросы о себе предполагают, что условия преодолены, что произошло самоотрицание. Ответ возможен, только если он самопротиворечив. Невозможно прыгать, оставаясь неподвижным. Это противоречие — самая суть всех интеллектуальных вопросов, касающихся происхождения и судьбы жизни. Отсюда и утверждение Майтреи: «Na kvacid gato, nānugato, na rāśibhūto, na saṁcayabhūto, na kūṭastho, na bhāvastho, na deśastho, na pradeśasthaḥ».¹ Можно подумать, что все эти отрицательные высказывания ведут нас в никуда, и, в общем, это действительно так, ибо истинный ответ находится там, где вопрос не задан.

А что же такое «адхиштхана»? Обычно на китайский это слово переводится как *шэнь-ли*, *вэй-ли* или *цзячжи-ли*: «сила», «сила воли», «духовная мощь», принадлежащие великой личности — божественной или человеческой. Пока мы остаемся на уровне джняны, мир не кажется нам совершенно реальным, ибо его существование, производное от майи, через которую он является джняне, подобно облаку пара. Но когда мы касаемся адхиштханы, у нас в руках оказывается что-то действительно устойчивое и постоянное. Именно здесь жизнь обретает свой полный смысл. Жизнь перестает быть

¹ «[Башня] ниоткуда не возникает, никуда не исчезает, она груда частей и не их целокупность, она не статична и не принадлежит становлению, ее невозможно ни локализовать, ни не локализовать в определенной части Вселенной». ММС, р. 1413.

просто слепым осуществлением первоначального стремления, ибо адхиштхана — лишь иное название для пранидханы; это та духовная сила, которая проистекает из пранидханы и вместе с джняной составляет природу бодхисаттвы. Адхиштхана — это не просто сила, утверждающая свою сущность в борьбе с другими. В ее основе — будды или бодхисаттвы, наделенные духовным видением природы вещей и способностью поддерживать их существование. Способность поддерживать означает любовь и желание спасти мир от окутывающих его иллюзий и обмана. Эта воля, любовь и желание и есть неистощимая (*акшая*) пранидхана.

Джняна и пранидхана составляют природу бодхисаттвы и буддовости, что, в сущности, одно и то же. Посредством джняны мы как бы карабкаемся вверх и достигаем наконец высшего из тридцати трех небес; сидя в покое, мы наблюдаем нижний мир и все, что в нем, как если бы все это было облаками, клубящимися у наших ног: клоочущие вихри, движущиеся массы, бессильные прикоснуться к тому, кто выше их. Мир джняны прозрачен, полон света, вечно умиротворен. Но бодхисаттва не может постоянно оставаться в этом созерцательном мире над индивидуальными вещами, над борьбой и страданием; его сердце болит при виде этого мира. Он решает спуститься в самую глубь бурлящих масс существования. Он дает обеты (*пранидхана*), и его сила (*адхиштхана*) пребывает со всеми, кто с надеждой смотрит на него; им делается все, применяются все средства (*упая*), чтобы спасти тех, кто погружен во тьму и низведен до состояния абсолютного рабства. Пранидхана как аспект адхиштханы — это, таким образом, некая лестница, по которой нисходит бодхисаттва, связующее звено между бодхисаттвой и *сарвасаттвой* (то есть всеми живыми существами). Из этого вырастает то, что технически именуется как *Нирманакая*, Тело Трансформаций, а во многих махаянских текстах — как *викурвита*, или *вьухавикурвита*, — «ряд чудес».

11. Родина бодхисаттвы и его родственники

То, что бодхисаттва со всем своим всепронизывающим и всеозаряющим видением собственной природы вещей, которая на самом деле не имеет таковой, должен сам погрузиться в мучительные противоречия мира частных — это тайна всех тайн, но именно здесь открываются для него врата непостижимого освобождения (*ачинтья-вимокша*), ибо он есть воплощение джняны и адхиштханы. Только на этом пути мы можем понять противоречие между появлением Майтреи в нашем мире из ниоткуда и его рождение на свет в провинции Малади.

Это противоречие должно поразить читателя как совершенно необъяснимое. Вообще говоря, все противоречия таковы, но в случае с Майтреей оно является особенно шокирующим. Он говорит, что у него нет местопребывания, но прежде чем мы придем в себя после этого поразительного утверждения, нам говорят, что его родина (*джамнабхуми*) — Малади, а его миссия — наставлять в буддийском учении Гопалаку, сына богатого домохозяина. Разве не слишком внезапен переход от небес Тушита к земным действиям? На первый взгляд, да. Но когда мы понимаем, в чем состоит природа бодхисаттвы, мы уже не можем думать подобным образом, ибо Майтрея рожден в Малади так, как если бы он родился нигде и пришел ниоткуда. Он одновременно рожден и не рожден; он здесь, перед нами, и все-таки он не приходил ниоткуда. Он — вместе с Судханой в Башне Вайрочаны, как нам говорит *Гандавьюха*, но он никогда не покидал своего дворца на небесах Тушита. Так, говорит один дзэнский наставник, «собрание бодхисаттв, пришедших, чтобы послушать Будду на Горе Коршунов, никогда не разойдется; проповедь продолжается, и речь Будды по-прежнему льется на горе». Это — то, что кажется нам «внезапным нисхождением», — на самом деле предустановленный порядок религиозной жизни бодхисаттвы (*бодхисаттвачарья*).

Где же тогда его родина?

«1. Где бы ни совершалось пробуждение бодхичитты, там родина бодхисаттвы, ибо он принадлежит к сонму бодхисаттв.

2. Где бы ни обнаруживалась глубина сердца, там родина бодхисаттвы, ибо там появляются сонмы благих друзей.

3. Где бы ни были переживания ступеней бхуми, там родина бодхисаттвы, ибо там возрастают парамиты.

4. Где бы ни давались великие обеты, там родина бодхисаттвы, ибо там совершаются религиозные подвиги.

5. Где есть всеохватная любовь, там родина бодхисаттвы, ибо там появляются четыре пути приятия.

6. Где бы ни был правильный путь видения вещей, там родина бодхисаттвы, ибо там возникает трансцендентальное знание.

7. Где бы ни процветала махаяна, там родина бодхисаттвы, ибо там действуют искусные методы.

8. Где происходит совершенствование всех живых существ, там родина бодхисаттвы, ибо там рождаются будды.

9. Где бы ни обретались средства, порожденные трансцендентальным знанием,¹ там родина бодхисаттвы, ибо там познающий постигает, что все вещи нерожденные.

¹ *Праджня-упая*. Когда слово «упая» используется в буддизме в специальном значении, оно означает выражение любви Будды или бодхисаттвы ко всем живым существам. Когда Будда видит страдания, происходящие в мире по причине эгоизма и неведения, у него возникает желание избавить живые существа от них, и он старается всеми средствами исполнить это свое желание. Это и есть «упая». Но так как его желание ничего не может сделать с эгоизмом, то есть с привязанностью к индивидуалистической концепции реальности, то говорится, что его упая рождается из трансцендентного знания. См. ниже, в разделе о философии праджняпарамиты.

10. Где бы ни проводились в жизнь все учения Будды, там родина бодхисаттвы, ибо там рождаются все будды прошлого, настоящего и будущего».¹

В таком случае кто его родители и родственники? Каковы его обязанности?

«*Праджня* — его мать; *упая* (искусные средства) — его отец; *дана* (щедрость) — его кормилица; *шила* (нравственность) — его воспитатель; *кшанти* (терпение) — его украшение; *вирья* (упорство) — его слуга; *дхьяна* — то, что очищает его; благие друзья — его наставники; факторы просветления — его компаньоны; бодхисаттвы — его братья; *бодхичитта* — его дом; поведение, согласующееся с истиной, — обычаи его семьи; *бхуми* — его обитель; *кшанти* — члены его семьи; обеты — девиз его рода; совершение религиозных подвигов — право его семьи; проповедь махаяны — дело его семьи; новое рождение — его судьба как принца в царстве Дхармы; достижение полного знания природы Татхагаты — основа взаимоотношений в его семье».²

Что же составляет ту особенную ментальную установку, с которой бодхисаттва приходит в наш мир?

«Бодхисаттва, в какой бы мир ни вошел, ни к чему не испытывает презрения, ибо знает, что все сущее подобно отражению в зеркале. Он ничем не загрязняется, по какому бы пути он ни шел, ибо знает, что все есть только трансформации. Он не ведает усталости в своих усилиях усовершенствовать все сущее, ибо знает, что нет ничего, что можно было бы обозначить словом „я-душа“. Он никогда не устает, выслушивая молитвы живых существ, ибо он по сути своей есть любовь и сострадание. Он не ведает страха, двигаясь по жизни кальпа за кальпой, ибо он понимает, что такое рождение и смерть и

¹ Манускрипт Королевского азиатского общества, фолио 276b, et seq. Ср.: ММГ, р. 1415 et seq.

² См.: ММГ, р. 1417 f.

что все *скандхи* подобны галлюцинациям. Он не разрушает никакой путь существования, ибо знает, что все *дхату* и *аятаны* суть *Дхармадхату*. У него нет извращенных представлений ни о каком пути существования, ибо он знает, что все мысли — только *мираж*. Он не загрязняется даже тогда, когда находится в царстве злых существ, ибо знает, что тела — только *кажимости*. Он не соблазняется никакими злыми страстями, ибо он стал совершенным господином всех явленных ему вещей. Он ходит, куда хочет, в совершенной свободе, ибо обладает совершенной властью над всеми явлениями».¹

12. Учителя дзэн об обители бодхисаттвы

В заключение этой главы об обители бодхисаттвы, в которой находится исток его религиозной жизни, дадим несколько цитат из дзэнских текстов, касающихся данной темы; здесь мы сможем увидеть, чем китайский ум отличается от индийского.

* * *

Хуэй-юня из Чэнтяня, ученика Чжи-бэня из Юнь-гая (вероятно, конец XII в.),² спросил один монах:

— Какие виды в Чэнтяне?

Наставник поднял свой хоссу.

— Кто тот человек, который наслаждается этими видами? — спросил монах.

Наставник ударил по своему сиденью хоссу.

Монах сказал:

¹ См.: ММГ, р. 1419—1420.

² *Сюй чуань*, XXV.

— Что касается видов и человека, то я понял ваше наставление. Пожалуйста, расскажите мне, какова высшая истина дзэн.

Наставник сунул хоссу за спинку сиденья.

Один монах спросил Цина из Чжибина:¹

— Какие виды в Чжибине?

Наставник процитировал такие стихи:

Внутри пещеры в скалах,
Когда приходит ночь,
Заглядывает бледная морозная луна.
В своей поношенной одежде из травы,
Кое-как подбитой ватой,
Я дрожу от холода.

Монах спросил:

— Кто тот человек, который созерцает виды?

Учитель ответил:

С посохом в руке он бредет
По берегу одинокого горного ручья.
Когда его пригласят, он, взяв тщательно
вымытую чашу,
Идет в деревню за подаением.

Монах сказал:

— Что касается видов и человека, я понял ваше наставление. Поведайте мне теперь высшую истину дзэн.

Наставник ответил:

— Деревянный конь ржет на ветру, глиняный бык шагает по волнам.

Когда Шоу-чу из Дуншаня пришел к Юнь-мэню,² тот спросил:

— Откуда ты пришел?

— Я пришел из Цоду, — ответил Шоу-чу.

— Где ты провел лето?

¹ Там же.

² *Чуань*, XXIII.

- В Баоцзу, в провинции Хунань.
- Когда ты покинул те места?
- Примерно двадцать пятого августа.
- Я ударю тебя тридцать раз.

Все это, должно быть, сильно озадачило монаха. Его ответы были совершенно прямолинейны, и ему казалось, что в них нет ничего, что заслуживало бы «тридцати ударов», которыми наставник по какой-то причине собирался наградить его. Он всю ночь провел в неприятных размышлениях и утром пришел к наставнику с вопросом:

— Вчера вы изволили оделить меня тридцатью ту-маками, но, умоляю вас, скажите, заслуживали ли мои ответы такого наказания?!

— Ах ты, безмозглый мешок с рисом! — вскричал наставник. — Таким же образом ты шел через Цзянси и Хунань?

Это, на первый взгляд, саркастическое замечание вызвало потрясение у Шоу-чу, и он воскликнул:

— Теперь я пойду на перекрестки дорог и, не запасшись ни единым зернышком риса, не вырастив ни травинки, буду ругать монахов, скитающихся от одного наставника к другому в поисках духовного совершенства, сбивать с них их грязные шапки и срывать их вонючие одежды, чтобы освободить их от всего, что препятствует их движениям, что затуманивает их взоры. Разве не это — совершенная радость?

Наставник опять с сарказмом, но уже несколько в другом тоне заметил:

— Ты, мешок с рисом! Хоть тело у тебя размером с орех, как же широко ты открываешь рот!

IV

СТРЕМЛЕНИЕ К ПРОСВЕТЛЕНИЮ СОГЛАСНО ГАНДАВЬЮХА СУТРЕ

1. Смысл бодхичиттотпады

Тем, кто изучает буддизм, хорошо известно, что цель буддийской жизни и в махаяне, и в хиньяне — осуществление высшего просветления (*ануттара-самьяк-самбодхи*). То, что составляет сущность буддовости — и есть просветление, которое Будда обрел под деревом бодхи на берегу реки Найранджана около двадцати пяти веков назад. Все буддийские доктрины, распространенные в настоящее время на Востоке, имеют своим источником эту истину, одновременно историческую и метафизическую. Если бы не это просветление, не было бы ни буддизма, ни будд, ни шраваков, ни пратьекабудд, ни архатов, ни бодхисаттв. Просветление — основа всей буддийской философии и всякой религиозной, моральной, духовной деятельности в буддизме.

Первые буддисты искали просветления ради собственного блага, собственного духовного благополучия и, очевидно, не думали ни о других, ни о мире в целом. Даже когда они вспоминали обо всем этом, они требовали от каждого самостоятельно приложить усилия по спасению, то есть по обретению просветления. Согласно их учению, неведение, мешающее им достигнуть просветления, и карма, держащая их в оковах цепи перерождений, основаны на представлении о реальности индивидуального.

Совсем иная ситуация складывалась в махаяне. В ней стремление к просветлению существует прежде всего ради мира в целом. Только из стремления к просветлению и освобождению всего мира последователи махая-

ны прилагают усилия к собственному просветлению, собственному освобождению, избавлению от оков кармы и гносеологических препятствий. Добившись этого, они могут выйти в мир и проповедовать учение Будды другим живым существам.

По этой причине в махаяне делается акцент на ценности великого сострадания (*махакаруна*). К каким бы махаянским текстам мы ни обратились, в любом из них мы обнаружим понятия, характеризующие категории любви (*каруна*) и сострадания (*анукампана*), направленные на все живые существа (*сарвасаттва*, *джагат*) таким образом, чтобы обеспечить им убежище (*паритрана*), покровительство (*санграха*), вдохновение (*паригодана*), зрелость (*парипака*), послушание (*виная*), очищение (*паришуддхи*) и т. д.

Как я уже говорил выше, идея бодхисаттвы, то есть существа (*саттва*), которое ищет просветления (*бодхи*), коренится в буддизме, некая секулярная форма которого пришла на смену старым аскетическим и строго монашеским школам. Домохозяин стал значить больше, чем бездомный странник, учение Будды стало практиковаться за пределами элитарной общины, и эта демократическая тенденция вызвала множество значительных изменений в буддийском мышлении. Одним из таких изменений стала тенденция к практическому анализу процесса просветления.

Мыслители хинаяны занимались тонкими проблемами мира форм (*рупалока*), учения о несуществовании души (*анатмья*), личностью Будды, анализом сознания и т. д. Они были слишком метафизичны, рационалистичны, схоластичны, в результате чего практические вопросы, касающиеся достижения просветления и его эффективного применения в нашей повседневной жизни, оказались в пренебрежении. В махаяне же главным вопросом была жизнь как таковая.

Исследовав процесс просветления, адепты махаяны обнаружили, что он состоит из двух стадий. Вначале ради

блага других надо развить в себе жгучее желание просветления, и только после этого достижение окончательной цели станет возможным. Это желание столь же важно и полно значения, как и само достижение, ибо последнее невозможно без первого, последнее детерминировано первым; так что время, сила, эффективность просветления всецело зависят от качества первоначального волевого усилия, приложенного ради достижения высшей цели. Мотив детерминирует специфику поведения, его характер и силу влияния на других. Интенсивное стремление к просветлению означает в действительности, что большая и труднейшая часть пути к нему уже пройдена. В каком-то смысле «начать» здесь означает «выполнить».

Как бы то ни было, адепты махаяны полностью осознавали ценность изначального пестования в себе стремления к просветлению. Хотя в состоянии просветления остается еще много из того, что происходит в результате приводящих к нему упражнений, жизнь бодхисаттвы с данного момента четко и полностью определена. Задача его, конечно, весьма трудна, но он более не погружен в сомнение и неведение. Следовательно, в текстах махаяны это первое возникновение стремления к просветлению рассматривается как великое событие в жизни буддиста и всякий раз удостоивается особого упоминания.

Идеал бодхисаттвы как существа, которое, с одной стороны, ищет просветления, а с другой — из-за своего великого сострадания страстно желает повести всю Вселенную к духовному благу, никогда не увядал среди последователей махаяны. Фраза «наверху я ищущу бодхи, внизу я обращаю живые существа»¹ стала нормативным принципом буддийского образа жизни на Дальнем Востоке. Во всех дзэнских монастырях по всякому слу-

¹ Яп. «Дзэ гу бо дай, гэ кэ сю дзэ», кит. «чжан цю пу ди, ся хуа чжуан чжэн».

чаю — после богослужения, после проповеди, после трапезы, после чтения сутр — рецитируются «Четыре Великих Обета»:

«Я клянусь перенести на ту сторону* все
живые существа, сколь бы многочисленны
они ни были;
Я клянусь разрушить все свои злые страсти,
как бы ни было трудно их искоренить;
Я клянусь изучить все учения Дхармы, сколь
бы много их ни было;
Я клянусь пройти путь Будды, каким бы
сложным он ни был».

Невозможно точно сказать, когда эти «обеты» были сформулированы и внедрились в жизнь дзэнского монаха, однако несомненно то, что пронизывающий их дух — это дух махаяны, а следовательно, дух дзэн, и что с тех самых пор, как буддизм был принесен в Китай и Японию, принцип этих обетов оказывал влияние на культурную жизнь во всех регионах Дальнего Востока.

В *Гандавьюхе* описаны два аспекта буддийского образа жизни: во-первых, возникновение стремления к высшему просветлению, во-вторых, практическое воплощение образа жизни бодхисаттвы (а именно — бодхисаттвы Самантабхадры). В юном паломнике Судхане стремление к пробуждению (*читтотпада*) впервые возникло под влиянием Манджушри, а его странствия состояли только из поисков того, как жить «пробужденной жизнью» (*бодхичарья*). Отправляя Судхану в его долгое и трудное странствие, Манджушри говорит ему: «Хорошо, хорошо, о сын благородной семьи! Пробудив в себе желание высшего пробуждения,¹ ты теперь хочешь узнать, какова жизнь бодхисаттвы. О сын благородной семьи, увидеть живое существо, у которого это

* То есть в нирвану. — *Прим. пер.*

¹ Annuttarāyai samyaksambodhaye cittam utpādaya. Idzumi. P. 154.

желание достигло высот высшего пробуждения, — большая редкость, но еще бóльшая редкость — увидеть существо, которое, пробудив в себе это желание, желало бы еще жить жизнью бодхисаттвы. Поэтому, о сын благородной семьи, если ты хочешь достичь знания, которым обладает только Всеведающий, крепко держись благих друзей (*кальянамитра*)».

В *Праджняпарамите* второй аспект буддийского образа жизни после пробуждения стремления к просветлению состоит в практике праджняпарамиты. В *Гандавьюхе* эта практика тесно связана с жизнью бодхисаттвы Самантабхадры, а бодхичарья — жизнь, ведущая к просветлению, — тождественна *бхадрачарье* — образу жизни Самантабхадры. Таким образом, этот бодхисаттва противоположен образу Манджушри в *Гандавьюхе*. В *Праджняпарамита сутрах* праджня остается безличной, тогда как в *Гандавьюхе* она обретает личностные черты. В одной из сутр мы читаем:

«В этом мире лишь немногие способны ясно понять, что такое Будда, Дхарма и сангха, и верно следовать им... Еще меньше тех, кто способен поднять свое сознание до высшего просветления...¹ Еще меньше тех, кто практикует праджняпарамиту... И совсем мало тех, кто, упорно практикуя праджняпарамиту и достигнув в результате стадии невозвращения, становится бодхисаттвой...»²

Обычное санскритское выражение для обозначения стремления к пробуждению — bodhicittotpāda, что является сокращением от выражения anuttarāyām samyaksambodhau cittam utpādam — «возникновение сознания, укорененного в высшем просветлении». Переводить эту фразу как «пробуждение идеи просветления» неправильно по причинам, которые я изложу позднее. Эквивалент

¹ Tebhyo 'ryalpebhyo 'lpatarakās te ye 'nuttarāyām samyaksambodhau cittānyutpādayanti.

² *Аштаксахасрика праджняпарамита сутра* (Aṣṭasāhasrikā / Ed. Rajendralala Mitra. P. 60 ff.).

этой фразы — *anuttarāṃ samyaksāmbodhim ākāṅkṣamāṇa* («жажда высшего просветления»¹) или *anuttarāyāṃ samyaksāmbodhau praṇidhānaṃ parigrihya* («пестование страстного желания просветления»²). В *Гандавьюхе* мы находим подобные же выражения, содержащие ту же самую мысль: *vipula-kṛpā-karaṇa-mānasa, paṇyasaṇe 'nuttamāṃ bodhim* («развивая в себе всеобъемлющее сострадание, ты ищешь высшего просветления»³), *ye bodhiprārthayante* («те, кто стремится к просветлению»⁴).

Anuttarāyāṃ samyaksāmbodhau cittam utpādam, краткая форма которого, как уже было сказано, — *bodhicittotpādam*, эквивалентно также выражению *anuttarāyāṃ samyaksāmbodhau praṇidadhanti*.⁵ *Praṇidadhāti* значит «обращать на что-то все свое внимание» или «решительно настроиться на выполнение работы». *Праидхана* *бодхисаттвы* — это его твердая решимость выполнить свой обет спасти все живые существа. Разумеется, при этом необходимо иметь адекватное знание о том труде, который собираешься исполнить, и полностью понимать, что ты хочешь совершить, но *праидхана* — не только это, но и еще многое другое, и прежде всего — это воля к действию. Простая интеллектуальность не укоренена в силе воли, простой идеализм никогда не сможет быть эффективной действующей силой. «*Читтотпада*» — форма *праидханы*. «*Постигнуть идею*» и «*пробудить*

¹ *Саддхармапундарика (Saddharma-puṇḍarīka / Ed. Kern and Nanjo. P. 414).*

² *Op. cit. P. 43.*

³ *Idzumi. P. 152.*

⁴ *Op. cit. P. 154.*

⁵ Это выражение использует *Майтрея*, восхваляя решимость *Судханы* пойти по пути *бодхисаттвы*: «*Durlabhāṅ kulaputrās te sattvaḥ sarvaloke ye 'nuttarāyāṃ samyaksāmbodhau praṇidadhanti*» («Недостигаемы те существа во всем мире, сыновья благородных семейств, которые пребывают в высшем пробужденном состоянии сознания» (санскр.). — *Прим. отв. ред.*). *Рукопись Idzumi. P. 1321.*

мысль» — это одно, а выполнить это, провести в жизнь — совсем другое, особенно если делать это страстно и упорно.

Для перевода выражения *anuttarāyāṃ samyaksāmbodhau cittam utpādam* китайские переводчики обычно выбирали фразу, которая буквально значит «пробуждать высшее просветленное сознание». Это, однако, неточный перевод. Изначальный буквальный смысл таков: «возвысить сознание к просветлению», но не «возвысить просветленное сознание». Если бы имело место последнее, мы могли бы подумать, что есть особое ментальное качество, именуемое «просветленным сознанием», и что посредством этого качества разум пробуждается к просветлению или что сознание само по себе уже есть просветление. Но на самом деле смысл выражения — «пестование стремления к просветлению». Это некое обращение, поворот сознания, которое до того было погружено в мирские дела, к просветлению, пробуждение нового сверхъестественного вдохновения, которое до того спало, новая ориентация деятельности сознания — ориентация к просветлению, обретение нового духовного центра, открывающего совершенно новые духовные перспективы. Можно сказать, что на этих словах покоится отсвет самого просветления, который помогает человеку определить необходимые пути своего поведения, и что благодаря им *бодхисаттва* вступает в состояние вдохновения.

Есть еще одно заблуждение, касающееся краткой формы выражения *anuttarāyāṃ samyaksāmbodhau cittam utpādam*, — обычная интерпретация учеными композита *bodhicittotpāda* на санскрите. Если переводить это выражение поверхностно, то можно ограничиться фразой «пробуждение мысли о просветлении». Но это неверно, ибо эта композита значит просто «пестовать стремление к просветлению», то есть пестовать духовное стремление к достижению высшего просветления». *Citta* здесь значит не «мысль», а «желание», *bodhicit-*

totpādam же — это сокращение от anuttarāyāṁ samyak-sambodhau'cittam utpādam.

«Пробудить мысль о просветлении» означает (если вообще означает что-то определенное) иметь представление о просветлении, знать, что значит «просветление». Но citta не имеет такого интеллектуального содержания, это слово используется в побудительном смысле. «Читтотпада» — это волевое движение, целенаправленно обращенное к осуществлению просветления. Если речь идет об интеллекте, в текстах махаяны используются слова *джняна*, *мати*, *буддхи*, *виджняна* и т. д. С другой стороны, *читта*, *читташая*, *адхьяшая* — это движущая сила, и китайские переводчики весьма удачно переводили эти слова иероглифом *синь*. Восходит ли слово *читта* к корням *чи* («собирать») или *чит* («воспринимать»), в махаяне оно не используется как обозначение чего-то интеллектуального. Оно употребляется прежде всего для обозначения чего-то аффективного и волитивного. «Читта» — это некая диспозиция, предрасположенность, характерная установка сознания.

Таким образом, «бодхичиттотпада» — это новый духовный стимул, сдвигающий энергетические центры личности. Это — осознание нового религиозного вдохновения, совершенно переворачивающего умственные установки человека. Человек, до того лишь искавший подлинно религиозной жизни, воспитывает в себе страстное желание просветления, всеведения (*сарваджнята*), и этим определяется весь ход его будущей жизни. Это и есть *бодхичиттотпада*.

¹ Местный падеж используется не всегда. Иногда это слово стоит в дательном падеже, например anuttarāyāi samyak-sambodhaye cittam utpādyā (Idzumi, копия *Гандавьюхи*. С. 154). Более того, вместо sambodhi в дательном падеже часто используется форма bodhā, например bodhāya cittam utpadyate (Rahder. Daṣābhūmika. P. 11, R); bodhāya cittam utpādyā (Aṣṭasāhasrikā. P. 62, 63, 71, 93 etc.); bodhāya cittam utpadyate (Gaṇḍavyūha. P. 169 etc.).

Здесь я хотел бы заметить следующее. С 1907 г., когда были опубликованы «Основные принципы буддизма махаяны», мои взгляды на махаяну в некоторых деталях изменились, и по отдельным вопросам — особенно по тем, которые связаны с объяснением санскритских терминов, — я хотел бы сейчас высказаться более определенно. Например, рассматривая *бодхичитту*, я определял ее как «познающее сердце», добавляя, что бодхи или бодхичитта имеются в каждом живом существе и составляют его глубинную природу, но в большинстве случаев скрыты неведением и эгоизмом. Таким образом, бодхичитта понималась как некая форма *татхагатагарбхи* или *алаявиджняны*. В каком-то отношении такая интерпретация читты не является некорректной, если помнить, что высшее просветление — это полное совершенство читты, то есть читта, будучи полностью развитой, ведет к просветлению. Но теперь я полагаю, что, с исторической точки зрения, рассматривать понятие «бодхичитта» таким же образом, как и композиты вроде *атмаграхачитта*, *атмапаранатвачитта*, *бодхимаргавиправасачитта* и т. д., неправильно, ибо, как я говорил ранее, слово *бодхичитта* — это сокращение от anuttarāyāṁ samyak-sambodhau'cittam utpādam и синонимично такому термину, как *сарваджнятачитта*, поэтому *бодхичиттотпада* = *сарваджнятачиттотпада*.¹ Бод-

¹ В *Гандавьюхе*, в том месте, где Майтрея описывает стремление к просветлению как одно из прекраснейших переживаний, которые доступны буддисту в его религиозной жизни, композита bodhicitta часто заменяется словом sarvajñatā. В китайских переводах выражение *фа пути синь*, видимо, используется как эквивалент и бодхичитты, и сарваджняты. «Фа пути синь», как я уже говорил, во многом является ошибочным выражением, хотя в сутрах (например, в *Аштасахасрике*, с. 61) можно встретить такие выражения, как bodhicittam utpādyanti или bodhicittam upavṛṇhayanti. Последнее значит «возвышать или усиливать стремление к просветлению», что видно из контекста, а композита несомненно использована для того, чтобы избежать повторения длинной фразы. Хотя это выражение часто встречается

хи — то, что составляет сущность природы Будды, то же самое можно сказать и о *saṅvajñatā*, всеведении. Позднее историческая связь между *bodhicitta* и выражением *anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittam utpādam* была совершенно забыта, так что бодхичитта стала пониматься как термин, обладающий независимым значением и ценностью. Это было естественно, и не будет слишком уж неверно трактовать этот термин именно так, но всегда следует помнить о том, что я только что объяснил.

В *Татхагата гухьяке*, или *Гухьясамаджа-тантре*, я нашел описание бодхичитты, выполненное в более абстрактной и «технической» манере, чем все предыдущие. Этот текст — гораздо более поздний, чем *Гандавьюха*, и несет на себе следы сильнеешего влияния тантризма, который можно рассматривать как вырождение чистого буддизма махаяны. Здесь трактовка бодхичитты отличается от таковой в *Гандавьюхе*, как это будет показано далее. Приведем некоторые определения понятия *читта*, данные буддами великого и мистического собрания Ваджра.

Вайрочана: «Воспринимать сущее как лишенное способности действовать — значит не воспринимать его; если сущее воспринимается как не-сущее, можно сказать, что оно недостижимо».¹

Другое высказывание Вайрочаны: «Бодхичитта свободна от всякого становления, она не привязана к скандхам, дхату и аятанам и не избегает их; прозрение в бес-

ся в *Гандавьюхе*, *Праджняпарамите* и т. д., позднейшие буддийские авторы стали понимать стремление к просветлению так, как если бы оно было особым свойством сознания, посредством которого мы можем постичь высшую истину просветления. Как было сказано выше, это не является полностью неверным, однако подобное понимание просто игнорирует историю термина. Что касается передачи его как «стремление к просветлению», исходное значение здесь совершенно потеряно.

¹ Эти строки требуют более полного объяснения в силу своей абстрактности.

сущностность и тождественность всех вещей — это мое собственное сознание, которое изначально не рождено и имеет природу шуньяты».

Акшобхья: «[Бодхичитта видит, что] все сущее нерожденно, что оно не есть ни индивидуальные объекты, ни то, что создает их бытие; читта подобна небу и не имеет субстанции эго; и именно там твердо установлен принцип просветления».

Ратнакету: «[Бодхичитта видит, что] все индивидуальные объекты не рождены, лишены индивидуальности, возникли из бессамостности вещей; и именно там твердо установлен принцип просветления».

Амитаюс: «Так как индивидуальные объекты не рождены, то нет ни становления, ни восприятия; как используется слово „небо“, хотя небо нереально, так и о читте говорят, что она есть что-то существующее».

Амогхасиддхи: «Индивидуальные объекты по самой своей природе обладают свойством проявления, они чисты, словно небо; там, где нет ничего, [что можно было бы назвать] просветлением или осуществлением, твердо установлен принцип просветления».

2. Сагарамегха и Дашабхумика сутра о стремлении к просветлению и факторах просветления

Воспитать в себе стремление к просветлению — дело неординарное даже в жизни буддиста махаяны, ибо это конкретный шаг к той цели, которая отличается от цели жизни последователя хинаяны. Просветление — не просто частное дело, не затрагивающее общество в целом, его основа есть основа Вселенной как таковой. Если я просветлен, то просветлено и все Дхармадхату, и даже более того — причина моего просветления есть причина существования Дхармадхату, ибо они глубоко и тесно связаны друг с другом; поэтому то, что я способен

разбудить в себе стремление к просветлению, означает, что весь мир стремится освободиться от неведения и злых страстей. Это и составляет смысл утверждения Сагарамегхи, одного из учителей, которых Судхана посетил во время своих странствий: «Хорошо, что ты уже разбудил в себе стремление к просветлению; такое невозможно для тех, кто в прошлых жизнях не накопил достаточного количества заслуг». Так называемый «запас заслуг» имеет ценность только тогда, когда он связан с благополучием мира в целом. Если человек не способен охватить все обширное поле отношений, которыми он связан, — то есть если он духовно близорук, — его заслуги (*кушала*) не являются истинными заслугами и никакие их запасы не могут принести ему пробуждение стремления к просветлению. Отсюда и исключительная важность этого пробуждения.

Сагарамегха восхваляет Судхану за то, что тот воспитал в себе стремление к просветлению, возможное только для тех, кто обладает следующими качествами:

- 1) их благие дела имеют вселенский характер и просветлены;
- 2) их самадхи полно света знания, которое произрастает из их движения по пути праведности;
- 3) они способны создать целый океан заслуг;
- 4) они неустанно стремятся к чистоте;
- 5) они всегда готовы присоединиться к благим друзьям и относиться к ним с почтением;
- 6) они не накапливают богатства и не колеблясь отдадут свою жизнь ради благой цели;
- 7) они свободны от духа гордыни, и для них, как для великой земли, все равны;
- 8) их сердца полны любви и сострадания, и они постоянно думают о благе других;
- 9) они всегда благорасположены ко всем живым существам на всех путях существования;
- 10) они всегда желают быть допущенными в собрание будд.

Сагарамегха заключает, что только те души, которые наделены такими стремлениями, эмоциями и наклонностями, достойны привилегии возвращать в себе жажду просветления, которая в действительности возникает из:

- 1) великого любящего сердца (*махакаруначитта*), жаждущего спасти все живые существа;
- 2) великого сострадания (*махамайтричитта*), вызывающего заботу о благе всех живых существ;
- 3) желания принести всем счастье (*сукхачитта*), возникающего из созерцания страданий живых существ;
- 4) желания принести всем благо (*хитачитта*) и освободить всех от зла и ложных деяний;
- 5) вселенской симпатии (*даячитта*), вызывающей стремление защитить всех от мучительных мыслей;
- 6) уничтожения всех препятствий (*асангачитта*), вызывающего желание устранить все помехи для всех живых существ;
- 7) великодушия (*випулачитта*), наполняющего всю Вселенную;
- 8) сознания бесконечности (*анантачитта*), подобного пространству;
- 9) незагрязненности сознания (*вималачитта*), видящего все живые существа наделенными природой Будды;
- 10) чистоты сознания (*вишуддхачитта*), согласной с мудростью прошлого, настоящего и будущего;
- 11) мудрости (*джняначитта*), посредством которой можно погрузиться в океан всеведения.

Следующие цитаты из *Дашабхумика сутры*¹ проливают свет на те предварительные шаги, которые ведут к возникновению жажды просветления, на причины, по которым следует желать просветления, на его основные элементы и на его результаты. Заметим, что и *Дашабхумика сутра*, и *Гандавьюха сутра* принадлежат к ки-

¹ Rahder edition, p. 11, R.

тайской Трипитаке махаянского собрания, называюще-
гося *Кэгон-гэ*.¹

Каковы же предварительные условия просветления?
Они таковы.

1. Полный запас заслуг (*кушаламула*);
2. Практика благих деяний (*чарана*);
3. Наличие необходимых моральных основ (*самб-
хара*);
4. Почитание будд (*парьюпасита*);
5. Совершение чистых деяний (*шукладхарма*);
6. Наличие благих друзей (*кальянамитра*) и бла-
горасположенность к ним;
7. Чистота сердца (*вишуддхашая*);
8. Твердость и широта ума (*випуладхьяшая*);
9. Глубокая и искренняя вера (*адхимукти*);
10. Сострадание (*каруна*).

Согласно *Дашабхумика сутре*, все это необходимо
для пробуждения в себе жажды просветления. Сама эта

¹ Санскритское название *Кэгон-гэ* — *Аватамсака*, как из-
вестно из текста *Махавьютпатти* и из *Чжи юань лу* — ката-
лога китайской Трипитаки, составленного в 1285—1287 гг.
Включенная сюда *Гандавьюха*, согласно комментарию Фа-цза-
на, состоит из шестидесяти свитков. *Аватамсака* означает «гир-
лянда», *ганда* — «цветок», а *вьюха* — «ряд» или «порядок».
По этой причине «Кэгон» более соответствует слову «Ганда-
вьюха», чем «Аватамсака». *Кэ (хуа)* — «цветок», а *гон (янь)*
или *сэгон (цзюан-янь)* — китайский эквивалент слова *вьюха*.
Если рассмотреть содержание китайской *Хуаянь* из шестиде-
сяти или восьмидесяти цзюаней, мы увидим, что этот текст из-
начально представлял собой множество независимых сутр, ко-
торые позднее были объединены в одну, так как темы этих сутр
более или менее сходны, и именно это собрание стало известно
как *Кэгон*, или *Хуаянь*. Лучше всего ограничить употребление
слова «Аватамсака» и применять его ко всему собранию *Кэ-
гон*, а название *Гандавьюха* — только к санскритскому тексту,
считая его независимым, хотя он и составляет последнюю главу
Хуаянь из шестидесяти и из восьмидесяти цзюаней. *Хуаянь* из
сорока цзюаней соответствует *Гандавьюхе*. См. также с. 62 и
сл. настоящей книги.

жажда — великое религиозное переживание для будди-
ста, которое не может появиться без специальной ду-
ховной подготовки. Она прорастает из семени, лежаще-
го глубоко в земле, и взращивается с любовью. Особых
комментариев среди всего перечисленного требует толь-
ко «наличие благих друзей». С точки зрения буддизма,
их помощь и добрая воля — мощные инструменты во
взращивании устремленности к просвещению. На этом
факторе *Гандавьюха* делает особый акцент.

Авторы всех сутр, принадлежащих собранию *Кэгон*,
явно имели особенную склонность к спискам из десяти
пунктов, и даже тогда, когда, казалось бы, в этом не
было сущностной необходимости, автор (или состави-
тель) скрупулезно использовал эту десятичную форму-
лу. Таким образом, в приведенном выше списке идеи,
принадлежащие к одной категории, разбиты на множе-
ство рубрик, без какой бы то ни было цели, кроме как
соблюсти форму перечня из десяти элементов. «Набор
заслуг», «благие деяния», «моральные основы», «чис-
тые деяния» — все это может быть собрано под одним
заголовком — «нравственное поведение». Вполне
возможно суммировать условия, необходимые для взра-
щивания жажды просветления, следующим образом:
1) нравственное поведение; 2) благорасположение будд
и благих друзей; 3) чистое, истинное, любящее и все-
объемлющее сердце. Если все эти условия полностью
соблюдены, говорится, что бодхичитта пробуждается и
готова развиваться дальше.

Почему жажда высшего просветления столь необхо-
дима в жизни преданного махаяниста? Или, проще го-
воря, зачем нам в нашей жизни просветление? *Дашаб-
хумика* приводит следующие причины:

- 1) осуществление знания Будды (*джняна*);
- 2) обретение десяти сил (*дашабала*);
- 3) обретение великого бесстрашия (*махавайшарадья*);
- 4) обретение истин Таковости, составляющей при-
роду Будды (*саматабуддадхарма*);

5) необходимость защиты Вселенной (*сарваджатпаритрана*);

6) очищение сострадательного сердца (*крипакаруна*);

7) обретение знания, для которого ничто не остается неизвестным во всей Вселенной (*ашешаджняна*);

8) очищение всех земель будд, чтобы в них преобладала непривязанность (*асанга*);

9) видение прошлого, настоящего и будущего в один момент (*кишанабодха*);

10) бесстрашное вращение великого колеса Дхармы (*дхармачакрапаварта*).

Из этого списка мы можем отчасти видеть, каковы элементы просветления, ибо причины его осуществления, приведенные здесь, связаны с конституирующими его факторами. Каковы же эти факторы? Это:

1) знание, присущее буддам по природе и охватывающее все, что есть в пространстве и во времени, — знание, оставляющее далеко позади мир относительности и индивидуальностей, ибо оно проникает в каждый уголок Вселенной и одним взором обозревает вечность;

2) сила воли, одним ударом опрокидывающая все помехи на пути и стремящаяся к высшей цели — избавлению мира от оков рождения и смерти;

3) всеобъемлющие любовь и сострадание, которые в сочетании со знанием и силой воли побуждают неустанно прилагать усилия к увеличению духовного богатства каждого живого существа.

Чтобы прояснить природу просветления, как ее понимали в махаяне, процитируем еще один фрагмент из *Дашабхумики*,¹ согласно которому жажда просветления состоит из следующих элементов:

1) великого сострадания (главный движущий фактор этой жажды);

2) знания, порожденного трансцендентальной мудростью (управляющий элемент);

¹ Rahder edition. P. 11, T.

3) искусных средств, действующих как предохраняющий элемент;

4) глубины души, служащей поддержкой всему этому.

А бодхичитта:

1) соизмерима с силой Татхагаты;

2) наделена способностью различать и узнавать силу и разум всех живых существ (*самтвалабуддхи*);

3) направлена на беспрепятственное знание (*асамбиннаджняна*);

4) находится в согласии со спонтанным знанием (*сваямбхуджняна*);

5) способна наставлять все живые существа в истинах буддизма в соответствии со знанием, основанным на трансцендентальной мудрости;

6) простирается до пределов Дхармадхату, широко, как само пространство.

Эти характеристики также позволяют увидеть, что подразумевается под пестованием жажды просветления. Вращивание этой жажды отмечает человека как бодхисаттву и тем самым отличает его от всех прочих последователей буддизма, ибо он обладает великим состраданием ко всем живым существам, его духовный взгляд пронизателен и видит природу всего сущего, его любовь контролируется мудростью, а мудрость смягчается любовью, так что он способен адаптироваться к постоянно меняющимся условиям существования.

Так как стремление к просветлению состоит из атрибутов, только что описанных выше, бодхисаттва, когда это его желание утверждает себя в глубинах его существа, обретает способность добиться следующих результатов:

1) подняться над миром обычных людей;

2) возвыситься до ранга бодхисаттвы;

3) родиться в семье татхагат;

4) безупречности в чести и достоинстве его семьи;

- 5) стоять в стороне от всех мирских забот;
- 6) вести сверхмирскую жизнь;
- 7) утверждать себя среди вещей, принадлежащих природе бодхисаттвы;
- 8) жить в обители бодхисаттвы;
- 9) на равных принимать участие в собраниях татхагат прошлого, настоящего и будущего;
- 10) полной решимости обрести просветление.¹

Таким образом, когда он утверждает во всем этом, о нем говорят, что он достиг первой ступени пути бодхисаттвы, известной как «радость» (*прамудита*), ибо теперь он совершенно тверд в своей вере.

Эти цитаты из *Дашабхумики* вполне определяют источник, природу, масштаб и результат бодхичитты, или жажды просветления. Теперь мы можем понять, какое большое значение она имеет в махаяне. Она сама — уже почти просветление. Когда она пробудится в достаточной степени, жизнь буддиста начинает определяться только ею. Если бы бодхичитта была только размышлением о просветлении как о чем-то, что имеет исключительное значение для жизни буддиста, читта как «мысль» не описывалась бы в таких терминах, какие мы наблюдали выше. Читта — это не идея, не простое размышление, это страстная жажда и стремление, вызывающее полные перестройку и переосмысление всего прошлого жизненного опыта человека. Читта — это причина бытия, причина существования, первоначальная воля, составляющая основу человеческой личности. В противном случае смысл того стиля и тех выразительных средств, которые используют авторы *Гандавьюхи*, чтобы описать природу бодхичитты, совершенно утрачивается. Но об этом — на следующих страницах.

3. Речь Майтреи о бодхичитте

Когда юный паломник Судхана просит бодхисаттву Майтрею о наставлении, тот сначала восхваляет его за твердую решимость искать осуществления высшей цели буддизма и, перед тем как открыть ему великолепие Башни Вайрочаны, рассказывает о благих качествах бодхичитты, ради которой молодой странник посещал одного учителя за другим, пока не пришел к Майтрее. Если бы не эта жгучая жажда просветления, Судхана никогда не предпринял бы столь трудного дела, как паломничество к провидцам, философам, мудрым мужчинам и женщинам, которые, вероятно, до определенной степени представляли тогдашних исторических персонажей. *Гандавьюха* — это летопись тех интеллектуальных, духовных битв, которые велись вокруг вопроса о том, какова жизнь бодхисаттвы, то есть о том, каково значение человеческой жизни. Пробуждение бодхичитты — ключ к этой вечной загадке, отсюда и данная Майтреей широкая и исчерпывающая характеристика бодхичитты как «жажды просветления».

«Хорошо, хорошо, о сын благородной семьи! — говорит Майтрея Судхане. — Ты уже разбудил в себе жажду высшего просветления, чтобы облагодетельствовать мир, повести его к счастью, спасти все живые существа от страданий и реализовать все истины буддизма. О сын благородной семьи, у тебя есть много преимуществ, тебе посчастливилось обрести человеческое рождение, ты живешь в мире живых существ, ты живешь в ту эпоху, когда явился Татхагата, ты беседовал с благим другом Манджушри. Ты — хороший сосуд для истины, ты снискал уважение большим количеством заслуг, у тебя есть поддержка в виде множества чистых деяний, твое понимание чисто, сила интуиции велика, тебе покровительствуют все будды, тебя оберегают благие друзья, ибо ты взрастил в себе жажду высшего просветления. [Поэтому я расскажу

¹Ibid., p. 11—12, U.

тебе, что значит бодхичитта для последователей махаяны.]¹

Бодхичитта, [то есть жажда просветления], подобна семени, ибо из нее вырастают все истины учения Будды. Она подобна мастерской, ибо в ней производятся все чистые деяния в этом мире.

Бодхичитта подобна земле, ибо все миры покоятся на ней. Она подобна воде, ибо все омрачения и страсти смываются ею. Она подобна ветру, дующему по всей вселенной и не ведающему помех в своем движении. Она подобна огню, ибо пожирает всякое топливо дурной логики.

Бодхичитта подобна солнцу, ибо она ничто на земле не оставляет неосвещенным. Она подобна луне, ибо показывает совершенство всех чистых вещей. Она подобна лампе, ибо делает видимыми все вещи. Она подобна глазу, ибо видит, где дорога хороша, а где — дурна.

Бодхичитта подобна широкой дороге, ибо ведет человека в город знания. Она подобна броду, ибо отделяет все ненужное. Она подобна колеснице, ибо несет на себе всех бодхисаттв. Она подобна двери, ибо открыта всем деяниям бодхисаттвы.

Бодхичитта подобна крепости, ибо она есть убежище, в котором практикуются самадхи и другие виды медитации. Она подобна парку, ибо там переживается наслаждение истиной (*дхармари*). Она подобна обитаемому жилищу, ибо в нем находит удобное укрытие весь мир. Она подобна убежищу, ибо она — обитель, всегда открытая всем живым существам. Она подобна месту отдыха, ибо там странствуют бодхисаттвы.

¹ То, что следует далее, базируется в основном на китайских переводах, хотя в качестве вспомогательных используются санскритские рукописи. Перевод не является буквальным; задача состоит в том, чтобы показать читателю, какую роль играет понятие бодхичитты в буддизме махаяны.

Бодхичитта подобна отцу, ибо защищает бодхисаттв. Она подобна матери, ибо вскармливает бодхисаттв. Она подобна кормилице, ибо заботится о бодхисаттвах. Она подобна благому другу, ибо помогает бодхисаттвам советами. Она подобна царю, ибо превосходит силой сознания всех шраваков и пратьекабудд. Она подобна великому правителю, ибо исполняет все непревзойденные обеты.

Бодхичитта подобна великому океану, ибо содержит все сокровища добродетели. Она подобна горе Сумеру, ибо несравненно возвышается над всеми вещами. Она подобна горе Чакравада, ибо поддерживает весь мир. Она подобна Гималаям, ибо возвращает травы всяческого знания. Она подобна горе Гандхамадана, ибо благоухает всеми ароматами добродетелей. Она подобна пространству, ибо распространяет вокруг себя в бесконечность заслуги добродетелей.

Бодхичитта подобна цветку лотоса, ибо никогда не бывает запятнана вещами этого мира. Она подобна слону, ибо склонна повиноваться. Она подобна хорошо обвезженной лошади, ибо свободна от неблагодной природы. Она подобна колесничему, ибо постоянно властвует над всеми истинами махаяны.

Бодхичитта подобна лекарству, ибо она исцеляет все болезни страстей. Она подобна омуту, ибо в ней тонет все злое. Она подобна ваджре, ибо она проникает через все.

Бодхичитта подобна сосуду с благовониями, ибо содержит в себе благоухание истины. Она подобна великому цветку, ибо приводит в восхищение тех, кто увидел ее. Она подобна сандаловому дереву, ибо охлаждает и гасит огонь алчности. Она подобна *калапе*,* ибо ее аромат распространяется по всему Дхармадхату. Бодхичитта подобна Сударшане, покровителю медицины, ибо она разрушает все болезни, порожденные страстями (*кле-*

* *Калапа* — разновидность ароматной травы. — Прим. отв. ред.

ша). Она подобна целебной мази „вигамы“, ибо лечит раны, нанесенные стрелами страстей (анушя).

Бодхичитта подобна Индре, ибо она — властительница всех богов. Она подобна Вайшраване, ибо разрушает все страдания бедности. Она подобна Шри, ибо расцвечена всеми добродетелями.

Бодхичитта подобна украшению, ибо ею украшены все бодхисаттвы. Она подобна пожирающему кальпы огню, ибо сжигает все загрязнения. Она подобна великой лекарственной траве „анивриттамула“, ибо возвращает все истины учения Будды.

Бодхичитта подобна сокровищу нагов, ибо она уничтожает все яды страстей. Она подобна прозрачному „водяному камню“, ибо очищает все мятущиеся страсти. Она подобна чинтамани, камню, исполняющему желания, ибо она доставляет каждому богатство, которого только можно пожелать. Она подобна волшебному котлу, ибо она исполняет все желания. Она подобна исполняющему желания дереву, ибо с нее дождем льются украшения добродетелей.

Бодхичитта подобна одеждам, сотканным из гусиных перьев, ибо она никогда не бывает запятнанной грязью рождения и смерти. Она подобна чистой нити „карпаса“, ибо всегда остается сверкающей и светоносной.

Бодхичитта подобна плугу, ибо вспахивает поле сознания всех живых существ. Она подобна железным стрелам Нараяны, ибо сбивает наземь ложный взгляд о существовании души. Она подобна стреле, ибо поражает свою цель — страдание. Она подобна копью, ибо повергает своего врага — страсти. Она подобна плащу, ибо защищает сознание, привыкшее к рациональному мышлению. Она подобна боевому топору, ибо срубает головы страстям. Она подобна лезвию меча, ибо пробивает доспехи гордыни, самообмана и алчности. Она подобна бритве, ибо отсекает страсти (анушя).¹ Она по-

¹ Анушя буквально значит «лежащий вместе (с чем-то)»; эквивалент — kleśa (клеша).

добна знамени храброго воина, ибо сбивает знамя Мары. Она подобна топору, ибо срубает дерево неведения и страданий. Она подобна панцирю, ибо защищает от насилия.

Бодхичитта подобна руке, ибо оберегает тело парамит. Она подобна ноге, ибо предоставляет опору добродетели и знанию.

Бодхичитта подобна хирургическому инструменту, ибо она удаляет бельмо неведения. Она подобна пинцету, ибо извлекает занозу идеи вечной души. Она подобна ложу, ибо дает успокоение тревогам и страстям.

Бодхичитта подобна доброму другу, ибо развязывает пути рождения и смерти. Она подобна богатству, ибо изгоняет бедность. Она подобна великому учителю, ибо указывает путь жизни, преданной идеалу бодхисаттвы. Она подобна хранилищу сокровищ, ибо она есть непреходящее сознание заслуг. Она подобна роднику, ибо из нее истекает неистощимый поток знания.

Бодхичитта подобна зеркалу, ибо открывает образы истины. Она подобна цветку лотоса, ибо ничем не загрязняется. Она подобна великой реке, ибо в ней текут парамиты и великое послушание. Она подобна Царю змей, ибо она проливает дождь благих истин. Она подобна тому, кто дает жизнь, ибо поддерживает в бодхисаттве его великое сострадание.

Бодхичитта подобна нектару, ибо наделяет бессмертием. Она подобна всеуловляющей сети, ибо захватывает и увлекает за собой все существа.

Бодхичитта подобна корзине из сандалового дерева, ибо содержит все ароматы добродетелей. Она подобна хорошему лекарству, ибо сохраняет совершенное здоровье живым существам. Она подобна противоядию, ибо противодействует яду чувственных наслаждений. Она подобна волшебным чарам, ибо стирает из сознания следы разлагающего воздействия неразумия.

Бодхичитта подобна урагану, ибо сдувает все препятствия и помехи на своем пути. Она подобна острову сокровищ, ибо порождает драгоценные факторы

просветления. Она подобна хорошей семье, ибо из нее происходят все деяния чистоты. Она подобна дому, ибо в ней находит себе убежище все добродетельное. Она подобна городу, ибо туда все бодхисаттвы, словно торговцы, несут плоды трудов своих.

Бодхичитта подобна меду в сотах, ибо она — завершение подготовки к обретению всеведения.

Бодхичитта подобна тракту, ибо она ведет всех бодхисаттв в город всеведения. Она подобна кладовой, ибо хранит в себе все деяния чистоты. Она подобна ливню, ибо смывает пыль страстей. Она подобна укрытию, ибо предоставляет бодхисаттвам все наставления, необходимые им, чтобы укрепиться в мире. Она подобна магниту, ибо не отталкивает плод освобождения шраваков. Она подобна лазуриту, ибо на нее не ложится никакая грязь. Она подобна красоте сапфира, ибо далеко превосходит все знание, достигаемое шраваками и пратьекабуддами.

Бодхичитта подобна барабану, ибо пробуждает всех людей от их напоминающей сон страстной жизни. Она подобна чистой воде, ибо по природе свежа и свободна от грязи. Она подобна золоту реки Джамбунады, ибо светом своим озаряет все заслуги, которые только доступны существам этого мира. Она подобна великому князю гор, ибо высоко поднимает голову над миром.

Бодхичитта подобна убежищу, ибо никогда никого не отвергает. Она подобна подлинной субстанции, ибо в ней нет ничего нереального. Она подобна драгоценности, исполняющей желания, ибо приносит удовлетворение каждому сердцу.

Бодхичитта подобна ритуальной утвари, ибо ею умиротворяется мир. Она подобна просветленному человеку, ибо нет в мирских помышлениях ничего, что сравнилось бы с ней. Она подобна канату, ибо она возвышает над миром истину учения Будды.

Бодхичитта подобна хорошим оковам, ибо удерживает жизнь и обеты бодхисаттвы. Она подобна покровителю, ибо оказывает покровительство всему миру. Она

подобна дозорному, ибо сдерживает все неблагое. Она подобна сети Индры, ибо покоряет страсти, буйные, словно асуры. Она подобна цепи Варуны, ибо влечет и подчиняет. Она подобна огню Индры, ибо сжигает энергию привычек, страсти и нечистые желания. Она подобна чайтхе,¹ ибо ее почитает весь мир людей, асуров и прочих.

О сын благородной семьи, бодхичитта наделена этими и другими непревзойденными достоинствами, неисчислимыми по своему множеству. Знай, что достоинства бодхичитты столь же многочисленны, как истины учения Будды и достоинства будд. По какой причине? По той, что именно из бодхичитты бодхисаттва делает первый шаг в своей подвижнической жизни, а татхагаты прошлого, настоящего и будущего появляются в этом мире. Поэтому, о сын благородной семьи, когда возникла жажда высшего просветления, вместе с ней возникают и бесчисленные заслуги, и глубочайшее сознание, обладающее всеведением».

4. Продолжение речи

[Далее бодхисаттва Майтрея сказал Судхане:]

«Это все равно что обладать волшебной травой бесстрашия, которая изгоняет пять видов страха: для того, кто владеет травой, огонь теряет силу жечь, яд — силу отравлять, меч — силу наносить раны, вода — силу топить, дым — силу душить. Таким же образом, когда бодхисаттва находит траву бодхичитты, траву всеведения, огонь алчности перестает жечь его, яд гнева не отравляет его, меч страстей бессилен повредить ему, океан становления не в состоянии утопить его, дым всевозможных учений не может удушить его.

¹ Санскр. *caitya* — кумирня, культовое сооружение. — Прим. пер.

Как человек, нашедший волшебную траву освобождения, посредством которой все тревоги оказываются бессильными, бодхисаттва, если у него есть трава бодхичитты, трава знания, оказывается навеки недоступен рождению и смерти.

Как человек, нашедший траву *магхи*, благодаря ее запаху, отгоняющему ядовитых змей, находится в безопасности, так и бодхисаттва, нашедший бодхичитту, отгоняет от себя ядовитых змей страсти благодаря благоуханию, издаваемому *читтой*.

Как человек, зная заклинание непобедимости, никогда никем не будет побежден, так и бодхисаттва становится непобедимым для армий зла, если он знает непобедимое заклинание бодхичитты, заклинание всеведения.

Как человек, если знает заклинание „вигама“, неуязвим для стрел, которые падают к его ногам, не задев его, так и бодхисаттва, обладая „вигамой“ бодхичитты, неуязвим для стрел алчности, гнева, невежества и ложных спекуляций, которые направлены против него.

Как человек, зная заклинание „сударшана“, неуязвим для всех видов болезней, так и бодхисаттва, знающий „сударшану“ бодхичитты, неуязвим для болезней знания и недугов страстей.

Есть великое целительное дерево сантана, кора которого помогает против всех болезней; дерево при этом сохраняет свою изначальную форму, так как, едва только кора содрана, на этом месте сразу же нарастает новая. Таким же образом из бодхичитты, возвращенной бодхисаттвой, вырастает древо всеведения, и те, кто видит его, исцеляются от своих страстей и кармических болезней, при этом древо всеведения не становится менее действенным.

Есть великое целительное дерево анирвриттамула, благодаря которому все деревья в Джамбудвипе получают силу расти. Таким же образом древо бодхичитты, возвращенное бодхисаттвой, дает силу быть сильными и твердыми в благе всем ученикам, архатам, шравакам, пратьекабуддам и бодхисаттвам.

Есть великое целительное растение ратиламбхья; если втереть его [сок] в тело, то и тело, и разум станут сильными и здоровыми. Таким же образом, когда бодхисаттва обретает ратиламбхью бодхичитты, он становится сильным и телом, и умом.

Есть лекарственное растение, известное под названием „хорошая память“. Если принять препарат из него, улучшается память. Таким же образом, когда бодхисаттва принимает лекарство бодхичитты, он удерживает в сознании все благие истины учения Будды.

Есть лекарственное растение, известное как „цветок великого лотоса“, которое дает жизнь продолжительностью в кальпу. Таким же образом, когда цветок великого лотоса бодхичитты принимает бодхисаттва, его жизнь может продолжаться столько, сколько он хочет, даже бесчисленное количество кальп.

Есть лекарственное растение „невидимость“, которое делает человека невидимым и для людей, и для прочих существ. Таким же образом, приняв „невидимость“ бодхичитты, бодхисаттва может в любых условиях оставаться невидимым для всех злых живых существ.

В великом океане есть драгоценный камень — царь всех камней, известный как „Собрание сокровищ всех драгоценностей“ (*sarvamaṇiratnasamuccayaṃ*). Когда он там находится, то даже пламя конца Вселенной, сжигающее миры, бессильно испарить и каплю воды в этом океане. Таким же образом, если бодхичитта — драгоценность всех драгоценностей — возрастает в сердце бодхисаттвы, ни один звук ни одного из великих обетов, направленных на обретение всеведения, не пропадет, даже если его стремление к всеведению (*sarvajñatācittotpāda*)¹ исчезнет, а все заслуги обратятся в ничто.

¹ Надо заметить, что в санскритских копиях говорится не о «стремлении к просветлению», а о «стремлении к всеведению». Как так получилось, что *sarvajñatā* заменила *bodhi*?

Есть драгоценный камень, известный как „Сумма сияния“ (sarvarabhāśasamuccaya), — князь самоцветов, затмевающий все камни и украшения. Таким же образом „Сумма сияния“ бодхичитты, пестуемой бодхисаттвой и служащей ему духовным украшением, затмевает все драгоценности, украшающие умы шраваков и пратьекабудд.

Есть великая драгоценность, которая, если бросить ее в мутную воду, мгновенно делает ее прозрачной. Бодхичитта, возвращенная бодхисаттвой, подобна этой очищающей воду драгоценности, ибо посредством ее удаляется вся муть страстей.

Есть драгоценность, не дающая человеку утонуть, даже если его бросить в океан. Свойственная бодхисаттве жажда просветления подобна этой драгоценности: когда он обладает ею, он не утонет в океане рождений и смертей.

Если рыбак, погружаясь в волны моря, возьмет с собой змеиный камень, ему откроются все врата Змеиного дворца, а обитатели глубин не повредят ему. Таким же образом, когда сильна у бодхисаттвы жажда просветления — его змеиный камень, — он может безопасно входить в мир желаний.

Как драгоценная корона Шакры затмевает собой все короны меньших богов, так и драгоценная корона бодхисаттвы — его стремление к всеведению, венчающее его великие обеты, — озаряет весь тройственный мир.

Когда человек обретает великое сокровище „чинтамани“, даже малейшая угроза бедности исчезает для него; так и бодхисаттва, возвращая стремление к всеведению, сравнимое с „чинтамани“, спасается от всех пут жизни.

Есть драгоценный камень, фокусирующий лучи солнца: с его помощью можно вызывать огонь. Присущее бодхисаттве стремление к просветлению подобно этому камню: когда оно фокусирует лучи солнца праджни, оно производит огонь праджни.

Есть драгоценный камень, способный отражать свет луны: отражая его, он производит воду. Стремление бодхисаттвы к всеведению подобно этому камню: когда на него падает лунный свет благих заслуг, он производит воду обетов и благих заслуг.

Есть драгоценный камень чинтамани, украшающий голову царя Маханаги и защищающий его от всех врагов. Бодхичитта, возникающая из великого сострадания бодхисаттвы, подобна этому камню чинтамани, ибо удаляет от него все недуги неблагих путей существования.

Есть драгоценный камень — царь всех самоцветов, именуемый как „мироукрашенное вместилище“, всегда остающийся совершенным и способным исполнить любые желания всех живых существ. Таким же образом великое сокровище бодхичитты дает бодхисаттве силу исполнять все желания, оставаясь всегда всесовершенным.

У верховного правителя мира есть великий самоцвет, изгоняющий тьму отовсюду, где она может прятаться, и во всех направлениях испускающий лучи света. Таким же образом великая царственная драгоценность бодхичитты, возрастающая из стремления к всеведению, изгоняет тьму невежества на всех путях существования, где она может таиться, и испускает великий свет знания в мир желаний.

Есть у Индры великий синий самоцвет, делающий все, к чему им прикасаешься, тоже синим. Таким же образом и драгоценность бодхичитты, возникшая из стремления к всеведению, отражается во всех живых существах и наделяет их всех религиозными заслугами — так, они принимают тот же цвет, что и она.

Камень „кошачий глаз“ можно на сотни тысяч лет оставить в грязи, но он останется совершенно чистым и неповрежденным. Таким же образом и самоцвет бодхичитты не повреждается тревогами мира желаний, как бы долго он ни оставался среди них, ибо бодхичитта есть сама чистота.

Подобно тому как камень „чистый свет“ затмевает своим сиянием все другие самоцветы, так и самоцвет бодхичитты затмевает все добродетели, свойственные простодушным, ученикам, пратьекабуддам.

Есть великий самоцвет, известный как „посвященный богу огня“, сияние которого рассеивает любую тьму. Подобно ему великое сокровище бодхичитты рассеивает любую тьму неведения.

В великом океане есть драгоценный камень, не имеющий цены; однажды он попал в руки к торговцу, тот положил его в свою сокровищницу, и этот камень превратил все самоцветы в ней в простой и никчемный темный булыжник. Подобно ему великий самоцвет бодхичитты, попадая в великий океан рождений и смертей, плывет на лодке обетов, в руке бодхисаттвы, наделенного глубокой и непоколебимой верой, и когда он входит в город освобождения, все достоинства шраваков и пратьекабудд обращаются в совершенное ничто.

Есть великая драгоценность, именуемая „Высший властелин“, которая хранится в Джамбудвипе, в сорока тысячах йоджан от солнца и луны, но отражает в себе все великолепие небесных дворцов солнца и луны. Подобно ей великая драгоценность бодхичитты, существуя в самой гуще перерождений, полна всех достоинств чистоты и отражает все великолепие царства Будды, простирающегося до самых пределов Дхармадхату, до самых пределов пространства, где высшее знание Татхагаты сияет, как солнце и луна.

Ценность этого сокровища такова, что никакие земные сокровища — золото, серебро, слоновая кость, цветы, благовония, украшения, одежды и т. д. — не могут превзойти его в цене. Подобно ему ничто не превзойдет ценности высшей драгоценности бодхичитты, пока высший разум, обладающий всеведением, продолжает озарять прошлое, настоящее и будущее благодаря обусловленным и необусловленным заслугам богов, людей, шраваков и пратьекабудд.

Есть великая драгоценность, именуемая „лоно океана“; в ней отражается все великолепие океана. Подобно ей великое „лоно океана“ бодхичитты отражает все великолепие океана высшей мудрости, царства всеведущих.

Как нет ничего, что могло бы быть сопоставимо по ценности с золотом Джамбунады, кроме великой драгоценности сознания, так нет ничего сопоставимого по духовной ценности с золотом бодхичитты, кроме царственного высшего сознания, принадлежащего тому, кто обрел всеведение.

Как тот, кто научился управлять драконами, может свободно и без страха ходить между драконами и змеями, так и тот, кто обрел бодхичитту, может свободно и без страха ходить между драконами и змеями страстей, ибо он полностью, словно искусством управлять драконами, овладел бодхичиттой.

Как вооруженный и облаченный в доспехи воин неуязвим для врага, так и бодхисаттва неуязвим для врагов-страстей, ибо защищен доспехами бодхичитты.

Когда сгорает лишь одна пылинка от небесного сандалового дерева, ее благоухание распространяется на всю тысячу миров, и стоит она много больше, чем все сокровища всех трех тысяч большой тысячи миров. Подобно ей небесное сандаловое дерево бодхичитты таково, что веры в нее даже с одну пылинку достаточно, чтобы ее благоухание, далеко превосходящее ароматы духовных достижений шраваков и пратьекабудд, распространилось по всему Дхармадхату.

Есть драгоценное дерево, именуемое белым сандалом: если принять его как лекарство, оно унимает лихорадку, а также может давать прохладу. Подобно ему белый сандал бодхичитты унимает лихорадку страстей, спекуляций, алчности, гнева, невежества и дарует прохладу обителю высшего знания.

Как гора Сумеру, царица гор, дарит всему, что к ней приближается, свет солнца, так и бодхичитта дарит каждому бодхисаттве свет всеведения.

Нет никаких деревьев в Джамбудвипе, аромат цветов которых сравнился бы с ароматом коры *ковидара* с дерева *париятрака*; точно так же нет никаких благих заслуг, нет необусловленного сознания, нет нравственности, нет самадхи, нет трансцендентального знания, нет освобождения, нет познаний, нет философских учений шраваков и пратьекабудд, которые могут превзойти благоуханием семя бодхичитты, порожденное деревом обетов, основанное на добродетелях и знании бодхисаттвы.

Хотя цветок дерева *париятрака* еще не открылся, он все равно представляется хранилищем многих сотен тысяч цветов. Подобно ему соцветие бодхичитты, хотя еще не открылось, содержит всевозможные заслуги и является хранилищем бесчисленных цветов просветления.

Аромат цветов *париятрака* таков, что если завернуть их в ткань на один день, то она принимает их запах настолько, что даже аромат цветов деревьев *чампака*, *варшьа* или *сумана*, пусть они и пролежат завернутыми в эту же ткань сотни и тысячи дней, не сможет перебить его. Подобно ему аромат заслуг и знания бодхисаттвы, даже если он обладает бодхичиттой в течение всего одной жизни, проникает во все уголки мира, где только можно различить следы ног Будды. Этот аромат нельзя найти в деяниях и знании шраваков и пратьекабудд, даже если они пребывают в этом состоянии сотни тысяч кальп.

Есть на острове посреди океана дерево *надикери*, и все части его — корни, цветы, плоды и т. д. — могут служить неистоимой пищей человеку. Подобно ему бодхичитта с момента первого пробуждения в сострадательном сердце и первых обетов, направленных на просветление, благодаря которому истинная Дхарма остается неискаженной, неустанно питает Вселенную.

Есть волшебный эликсир *хатакапрабхаса*, одна унция которого превращает тысячу унций меди в чистое золото, и при этом тысяча унций меди никак не изменяет этот эликсир. Подобно ему одна унция эликсира бод-

хичитты, обращенной на достижение всеведения посредством запаса заслуг, способна превратить медь вещей мира, кармических препятствий и страстей в золото всеведения, а страсти никак не могут повредить бодхичитте.

Как огонь начинается с маленького язычка пламени, но разгорается сильнее и сильнее, пожирая все больше топлива, так и бодхичитта начинается с малого, но захватывает все больше и больше материала, и пламя знания разгорается все сильнее.

Как от одной лампы можно зажечь тысячи ламп, не гася ее, не уменьшая силы ее света, так и светильник бодхичитты не слабеет от других светильников, зажженных от него.

Если светильник вносят в темный дом, тьма, царствовавшая в нем сотни тысяч лет, рассеивается и изгоняется светом. Подобно ему, когда светильник бодхичитты вносят в темные покои внутреннего мира живых существ, в которых сотни тысяч лет копились страсти, покои в один момент озаряются светом знания».

5. Аналогии (продолжение)

[Бодхисаттва Майтрея, не удовлетворившись этими бесконечными метафорами, посредством которых он пытался показать все высочайшее значение пробуждения бодхичитты, продолжает неустанно наставлять, и его способность воображения не истощается:]

«Как свет светильника пропорционален размеру его фитиля, а продолжительность его света — количеству масла в нем, так и светильник бодхичитты сохраняет яркость своего света, озаряющего все Дхармадхату, лишь в зависимости от великих обетов, а в зависимости от силы сострадания исполняет дела буддийской веры, совершая живые существа и очищая земли будд.

Как небесная корона на голове царя богов, сделанная из лучшего золота Джамбунады, превосходит венцы всех

богов мира желаний, так и корона бодхичитты на голове бодхисаттвы, сделанная из великих обетов, превосходит венцы невежественных существ, учеников, пратьекабудд.

Когда рычит лев, царь диких зверей, детеныши ободряются и тем самым воспитываются, а все другие звери разбегаются в ужасе. Подобно этому, когда Татхагата, царь людей, провозглашает всеведение, присущее бодхисаттве, все бодхисаттвы, сыны Будды, ободряются, слыша слово истины, а те, кто посвятил себя исполнению своих мирских желаний, разбегаются в ужасе.

Когда играют на лютне с натянутыми на ней львиными жилами, все другие лютни рядом с ней звучат жалко. Подобно ей, когда лев-Татхагата, имея тело, построенное из парамит, играет на струнах бодхичитты, все звуки желаний, все струны удовольствий звучат жалко, а все добродетели и заслуги шраваков и пратьекабудд кажутся ничтожными.

Если каплю львиного молока добавить в океан коровьего или буйволового молока, она не смешивается с ним. Подобно ей, если капля молока бодхичитты, истекшего из груди Татхагаты, льва среди людей, попадает в великий океан молока кармы и страстей, накопившийся за сотни тысяч кальп, она не смешивается с океаном и уничтожает его; бодхичитта никогда не смешивается с освобождением, о котором заботятся шраваки и пратьекабудды, и не обращает на него внимания.

С превосходным голосом птенца птицы *калавинка*, даже до того, как он выйдет из яйца, не сравнятся и все птицы Гималаев, совершенные в своем певческом искусстве. Подобно ему, когда бодхисаттва приступает к своим трудам в мире перерождений, его невозможно удержать, ибо он наделен силой великого сострадания и бодхичиттой и превосходит все достижения шраваков и пратьекабудд.

Когда Гаруда, великий царь рода пернатых, впервые появился на свет, его полет был отмечен великой энергией, а взор — остротой, так что ни одна птица, даже

взрослая, не могла сравниться с ним. Подобно ему, когда бодхисаттва взращивает в себе бодхичитту как сын благородной семьи татхагат, сила его сознания отмечена энергией, его великое сострадание истекает из глубин его сердца, его ясный взор проникает повсюду, так что все достижения шраваков и пратьекабудд, собранные ими за сотни тысяч кальп, не могут сравниться с ним.

Если в руке храброго воина острое копье, то нет никакого доспеха, способного выдержать его удар. Подобно ему копье бодхичитты в решительной и сильной руке бодхисаттвы пробивает доспехи ложных воззрений и страстей.

Когда силач Маханагна гневается, пот выступает у него на лбу, и тогда никто не смеет обращаться с ним непочтительно. Подобно ему, пока бодхисаттва обладает бодхичиттой, порожденной великим состраданием и любовью, все злые духи и неблагая карма, терзающие мир, бессильны воспрепятствовать ему.

Тот, кто упорно учится стрельбе из лука и хочет долго оставаться в доме наставника, скоро превзойдет в умениях, терпении, силе и востребованности тех учеников, кто учился небрежно. Подобно этому благородный бодхисаттва, совершенствующийся на пути к всеведению, в своих обетах, знании, освобождении, деяниях и силе далеко превосходит учеников и пратьекабудд, не взрастивших в себе бодхичитту.

При обучении стрельбе из лука главное — научиться твердо и правильно стоять на ногах. Это — основное условие полного овладения данным искусством. Подобно этому, когда бодхисаттва совершенствуется на пути к всеведению, первое, что необходимо, — это утвердиться в бодхичитте; это первый шаг на пути к овладению истинами учения Будды.

При обучении волшебству первый шаг — тщательно заучивать наизусть магические формулы, ибо с их помощью можно производить магические действия. Подобно этому, когда бодхисаттва решает жить жизнью

Будды и творить его чудесные деяния, то первое, что он должен сделать, — это пробудить бодхичитту и исполнять обеты бодхисаттвы, ибо лишь с их помощью он может начать жизнь, подобную жизни Будды.

То, что сотворено посредством магии, само по себе лишено формы, но кажется имеющим ее. Подобно этому бодхичитта не имеет формы, а Дхармадхату кажется простирающимся повсюду и наделенным всеми совершенствами благодаря тому, что сознание бодхисаттвы полностью пробуждено к всеведению.

Пока кот рядом, мыши прячутся в норах. Подобно этому, пока бодхисаттва созерцает мир посредством бодхичитты, возникшей из самых глубин его существа, вся карма и все страсти рассеиваются и прячутся в норах.

Если человек облачен в украшения из чистого золота Джамбунады, все другие украшения бледнеют перед ними. Подобно этому, когда бодхисаттва одевает украшения изначального золота бодхичитты, все моральные украшения шраваков и пратьекабудд меркнут.

Как маленькая частица магнитного камня разрывает прочную железную цепь, так и маленькое зернышко бодхичитты, возникшей в самых глубинах чьего-то существа, отсекает прочные железные цепи ложных взглядов, деяний, неведения и желаний.

Если где-то находится даже маленький кусочек магнита, все находящееся рядом железо лишается своей целостности. Подобно этому, куда бы ни направила бодхичитта свои стопы — к страстям ли, к карме ли, к освобождению ли пратьекабудд и шраваков, — вся карма, все страсти, все освобождение рассыпаются, не остаются неизменными, не остаются целыми.

Рыбак, хорошо знающий повадки обитателей моря, не видит опасности смерти в глубине волн, даже если окажется в пасти чудовища *макара*. Подобно этому, когда бодхисаттва обладает бодхичиттой, он даже в мире перерождений свободен от всех помех кармы и страстей, и даже когда он входит в состояние интеллектуаль-

ной реализации и духовные достижения шраваков и пратьекабудд, он не загрязняется ими.

Как человек, выпивший чашу нектара, становится неуязвимым для яда, так и бодхисаттва со своей бодхичиттой, выросшей из стремления к всеведению, неуязвим для шраваков и не загрязняется ими благодаря своим обетам и своему состраданию.

Если человек смажет средством *анджана* свои ресницы, то станет невидимым для людей, даже если будет свободно ходить среди них. Подобно этому, когда бодхисаттва обладает бодхичиттой, выросшей из его стремления к всеведению, он становится невидимым для злых духов, даже если будет свободно ходить среди них, ибо его трансцендентальное знание и обеты защищают его.

Когда человек прибегает к покровительству могущественного правителя, он может не опасаться простых людей. Подобно этому, если бодхисаттва находится под защитой великой, праведной и царственной бодхичитты, он может не опасаться никаких препятствий и трудностей.

Как человек, живущий в горах, защищен со всех сторон землей и может не бояться огня, так и бодхисаттва, окруженный крепостными стенами заслуг и бодхичитты, может не опасаться огня мнимого освобождения шраваков и пратьекабудд.

Как человек под защитой храбрых воинов может не бояться врага, так и бодхисаттва под защитой храбрых воинов бодхичитты не боится врага злых деяний.

Когда Шакра, царь богов, держит свое оружие — ваджру, все армии асуров рассеиваются. Подобно этому, когда бодхисаттва твердо держит бодхичитту, возникшую из самых глубин его существа, целые армии Мары и асуров, состоящие из лживых учителей, оказываются разбиты.

Как человек, приняв лекарство *расаяна*, исцеляется от всех болезней и никогда уже не станет слабым, так и бодхисаттва, защищаемый „расаяной“ бодхичитты, ни-

когда не ведает усталости, никогда не сбивается с пути омрачениями колеса перерождений, хотя может претерпевать множество рождений в течение бесчисленных кальп.

Когда готовишь эликсир, важнее всего сохранять его в чистом состоянии и не допускать контакта с нечистыми предметами. Подобно этому для бодхисаттвы при исполнении религиозных обетов важнее всего пробудить в себе бодхичитту, которая всегда должна оставаться несмешанной.

Когда человек хочет сделать какое-то дело, то первое, о чем он должен позаботиться, — это его собственная жизнь. Подобно этому, когда бодхисаттва решает воплотить на практике истины учения Будды, то первое, о чем он должен позаботиться, — это бодхичитта.

Когда человек лишится жизни, он уже ничего не может сделать для своих родителей и родственников. Подобно этому, если отсечь бодхисаттву от бодхичитты, он мертв для дела обретения всеведения и не способен достичь знания Будды ради блага всех живых существ.

Как великий океан невозможно отравить никаким ядом, так и бодхисаттва, бодхичитта которого подобна океану, не может быть отравлен кармой, страстями и *читтой* шраваков и пратьекабудд.

Как звезды не могут затмить свет солнца, так и солнечный свет бодхичитты не в силах затмить звезды обусловленных заслуг шраваков и пратьекабудд.

Когда рождается принц, наследник престола, его почитают и не смеют к нему относиться с пренебрежением ни старшие, ни министры, ибо он принадлежит к благородной правящей семье. Подобно этому, когда впервые возникает бодхичитта, бодхисаттве суждено родиться господином Дхармы в семье татхагат, и никогда пратьекабудды и шраваки, в течение долгого времени совершенствовавшиеся в деяниях нравственной чистоты, не будут относиться к нему пренебрежительно, ибо бодхичитта рождается в благородной правящей семье великого сострадания.

Как бы ни был молод принц, министры и старшие уважают его, хотя принц обращается с ними без должного почтения. Подобно этому, сколь бы долго ни совершенствовались пратьекабудды и шраваки в деяниях нравственной чистоты, они склоняются перед бодхисаттвой, утвердившимся в бодхичитте, хотя сам бодхисаттва не обращается с ними столь же почтительно.

Принц, наследник престола, наделен царским достоинством, даже если он еще не настолько развит, чтобы принять власть, и благодаря его происхождению с ним обращаются иначе, чем с министрами. Подобно этому бодхисаттва, бодхичитта которого только пробудилась к всеведению, еще скован кармой, страстями и привязанностями, но он не лишен достоинства пробужденного и с ним не следует обращаться так же, как со шраваками и пратьекабуддами, ибо он принадлежит к благородному семейству будд.

Для тех, у кого зрение повреждено, а ум погружен в обман, чистый драгоценный камень лишен ценности и чистоты. Подобно этому изначально чистая драгоценность бодхичитты кажется загрязненной тем, кто невежествен и лишен веры, ибо они подобны людям с поврежденным зрением и погруженным в ложь умом.

Когда люди держат в руках, видят или принимают заколдованную лекарственную траву, они исцеляются от болезней. Подобно этому волшебное средство бодхичитты накапливает в себе заслуги, трансцендентное знание и средства и облекает тело обетами и знанием, принадлежащим бодхисаттве. Когда живые существа принимают эту траву бодхичитты, или видят ее, или слышат о ней, или вспоминают о ней, или живут с ней, они исцеляются от болезней неблагоприятных страстей.

Как к человеку, облаченному в одежду из гусиных перьев, не пристает грязь, так и к бодхисаттве, облаченному в одежду из гусиных перьев бодхичитты, не пристает грязь перерождений и неблагоприятных страстей.

То, что деревянная кукла остается целой, не разваливается на части и может для чего-то использоваться, происходит благодаря скреплениям. Подобно этому бодхисаттва в состоянии совершать присущие ему деяния, благодаря тому что он возвращает в себе бодхичитту, которая является связующим звеном, соединяющим воедино тело всеведения и обетов, и не дает им распасться.

Если бы не скрепления, ни одно устройство, состоящее из частей, не могло бы работать. Подобно этому, если бы у бодхисаттвы не было бодхичитты, вырастающей из глубин его существа, он никогда не смог бы совершенствоваться в истинах учения Будды и в создании факторов просветления.

Есть благовонное дерево *хастигарбха*, которое принадлежит высшему правителю мира; когда его сжигают, аромат способен поднять все его четыре армии до небес. Подобно этому, когда сжигают благовоние бодхичитты, бодхисаттва со своими заслугами получает способность освободиться от оков трех миров и обрести не обусловленное знание всех татхагат, простирающееся до самых пределов мира.

Ваджру (алмаз) не найти ни в одном руднике, кроме того, в котором есть золото. Подобно этому похожая на ваджру бодхичитта не может происходить ни из какого запаса заслуг, кроме того, в котором есть ваджра сострадания и золото трансцендентной мудрости, ибо бодхисаттва стремится спасти мир с их помощью.

Есть дерево, именуемое „деревом без корней“; невозможно сказать, где находятся его корни, поскольку видны только его ветви, листья, плоды и цветы. Подобно ему невозможно сказать, где корни бодхичитты, видны только цветы заслуг, знания и сверхъестественных сил и великое сострадание бодхисаттвы, покрывающее весь мир, словно сеть.

Ваджру следует хранить не в поврежденном, несовершенном сосуде, но только в совершенном и прочном.

Подобно этому ваджру бодхичитты нельзя хранить в живых существах, слабых в вере, лишенных нравственности, безликих, инертных, невежественных, низких; также ее нельзя хранить в любом сосуде, приспособленном для хранения сознания беспокойного и дефектного по причине недостатка разума; ее следует хранить только в сосуде, подходящем для сознания бодхисаттвы.

Как ваджра превосходит любой драгоценный камень, так и бодхичитта превосходит любую драгоценность Дхармы.

Как ваджра способна разрушить гору, так и ваджра-бодхичитта разбивает горы ложных взглядов.

Даже сломанная, ваджра лучше всех драгоценностей и краше всех золотых украшений. Подобно ей ваджра-бодхичитта, даже не совершенная и духовно не развитая, выше золотых украшений заслуг, принадлежащих шравакам и пратьекабуддам.

Даже сломанная, ваджра способна положить конец всякой бедности. Подобно ей ваджра-бодхичитта способна положить конец всякому перерождению.

Даже самая маленькая частица ваджры способна разбить любой драгоценный камень. Подобно ей какими бы ничтожными ни казались проявления ваджры-бодхичитты, они способны разрушить любое неведение.

Как ваджру нельзя увидеть в руках обычного человека, так и бодхичиттой никогда не обладали боги и люди, чьи заслуги малы, а глубинный разум неразвит.

Человек, не ведающий цены украшений, не может оценить драгоценность ваджры и не знает, как применить ее. Подобно ему человек со слабым разумом не знает цены бодхичитты и трансцендентального знания и не может оценить их непревзойденного достоинства.

Как ваджра никогда не может иссякнуть, так и ваджра-бодхичитта — причина и существо всеведения — никогда не может истощиться.

Как молот ваджры не может поднять никто, кроме того человека, который обладает сверхъестественной

силой Нараяны, так и молот бодхичитты не поднять ни шравакам, ни пратьекабуддам, сколь бы сильны они ни были; его поднимет только тот, кто обладает силой бодхисаттвы, поддерживаемого мощью всеведения, посвятившего свои заслуги поискам всеведения и обретшего силу великого проявления.

Ни одно орудие не может уничтожить ваджру, а ваджра может уничтожить что угодно, не теряя своего совершенства. Подобно этому ни один обет и никакое знание шраваков и пратьекабудд не могут в течение неисчислимых кальп служить делу спасения, наставления и совершенствования живых существ в этом мире страданий; бодхисаттва же неустанно, не отступая исполняет эту работу, ибо он держится за великий молот бодхичитты.

Никакая земля не может выдержать вес ваджры, кроме той, которая принадлежит ваджре. Точно так же только на крепкой почве бодхичитты, вырастающей из глубин самого существа бодхисаттвы, но не из природы шраваков и пратьекабудд, может покоиться ваджра освобождения, обетов и совершенствования природы бодхисаттвы.

Вода, содержащаяся в прочном и неповрежденном сосуде ваджры, никогда не вытечет в великий океан. Подобно этому запас заслуг бодхисаттвы, хранящийся и покоящийся в прочной и неповрежденной бодхичитте, ни на одном из путей существования не будет уничтожен.

Великая земля, поддерживаемая основанием ваджры, никогда не распадется и не погрузится [в воды первобытного океана]. Подобно этому обеты бодхисаттвы, поддерживаемые прочным, как ваджра, основанием бодхичитты, никогда не распадутся и не погибнут, пребывая в трех мирах.

Как ваджра не загрязняется водой, так и ваджра бодхичитты не загрязняется водой кармы и страстей и не претерпевает никакого изменения от соединения с кармой.

Как ваджру не сожжет и не опалит никакой огонь, так и ваджру бодхичитты не сожжет огонь страданий, вызванный перерождениями, и не опалит жар пламени страстей.

Нет никакого места в трех мирах, кроме места бодхичитты, которое могло бы служить тронном Татхагаты, Архата, Совершенно Просветленного, когда он, победив Мару, достигает всеведения на престоле просветления. Подобно этому нет никакого сознания, кроме единого сознания и сердца ваджры, сознания обетов и всеведения, рожденного из бодхичитты, посредством которого бодхисаттва, достигший высшего просветления, практикует деяния во исполнение обетов, совершенствуется в парамитах, восходит по ступеням приятия, достигает стадий пути бодхисаттвы, возвращает заслуги, получает предсказания, обустроивает и организует средства и факторы, относящиеся к природе бодхисаттвы, и украшается великим запасом заслуг.

Таким образом, бесчисленны и неописуемо прекрасны добродетели, возникающие из бодхичитты, которую возвращает бодхисаттва; и, поистине, если кто-то воспитывает в себе стремление к просветлению, тот несомненно будет украшен этими добродетелями. О сын благородной семьи, у тебя есть прекрасные возможности, ты уже обрел эти чудесные добродетели благодаря тому, что обратил свое сердце к высшему просветлению, чтобы жить подвижнической жизнью бодхисаттвы. Что же касается твоего вопроса „как надо совершенствоваться в подвижнической жизни бодхисаттвы и практиковать ее?“, то ты вошел в эту великолепную и блистательно украшенную Башню Вайрочаны и, смотря вокруг себя, сам понял, как можно совершенствоваться в подвижнической жизни бодхисаттвы и, обретя совершенство в ней, сделать совершенными и все эти бесчисленные добродетели».

6. Главные особенности бодхичитты

Майтрея потратил все свое красноречие на то, чтобы превознести важность бодхичитты в жизни бодхисаттвы, ибо, не внушив этого Судхане должным образом, он не смог бы ввести его в Башню Вайрочаны. Башня содержит все таинства, принадлежащие к высотам духовного мира буддистов. Если бы новичок не был полностью подготовлен к посвящению, таинства эти не имели бы для него никакого значения. Он понял бы их совершенно неправильно и искаженно, и результат этого был бы поистине печален. По этой причине Майтрея постарался не пропустить ни одной детали, объясняя Судхане истинное значение бодхичитты. Все это можно суммировать, сведя в следующие рубрики.

1. Бодхичитта возникает из великого сострадания, без которого буддизм вообще невыносим. Этот акцент на *махакаруне* в высшей степени характерен для махаяны. Мы можем сказать, что вся панорама ее доктрин вращается именно вокруг этой оси. Учение о взаимопроникновении, столь живописно изложенное в *Гандавьюхе*, — на самом деле не что иное, как яркий выплеск этой жизненной энергии. Пока мы остаемся в сфере интеллекта, такие буддийские учения, как учение о Пустоте (*шуньята*), бессамостности (*анатмья*) и т. д., будут казаться нам столь абстрактными и столь лишенными духовной силы, что мы не поймем, как они могут возбудить в ком-то фанатический энтузиазм. Главное здесь — помнить, что все буддийские учения суть результат тепла сердца, распространяющегося на все живое, а не холодного интеллекта, пытающегося посредством логики снять покровы с тайн вселенной. Иными словами, буддизм — это личный опыт, а не безличностная философия.

2. Возникновение бодхичитты — это не событие одного дня, оно требует долгой подготовки в течение нескольких жизней. Бодхичитта в тех душах, которые еще

не накопили достаточного запаса заслуг, останется непробужденной. Моральные заслуги необходимы, чтобы впоследствии прорасти и вырасти во всеосеняющее древо бодхичитты. Учение о карме не кажется нам вполне научной интерпретацией фактов, но все буддисты верят в ее реальность в моральной сфере нашей жизни. Грубо говоря, пока мы остаемся личностями в истории, мы не можем убежать от кармы — она всегда будет впереди нас. Где бы ни было время, там есть и карма. Если это справедливо, то бодхичитту невозможно взрастить там, где не возвращаются и добродетели.

3. Так как бодхичитта возникает из моральных заслуг, она не может быть неэффективной в добродетелях, свойственных буддам, бодхисаттвам и другим благим существам. В то же время она — великий разрушитель зла, ибо ничто не может противостоять сокрушительному удару молнии бодхичитты.

4. Сущностное, внутреннее, благородство бодхичитты невозможно извратить, даже если она находится среди всевозможных изъянов знания, деяний или страстей. Великий океан перерождений поглощает все, что попадает в него, и особенно это касается философов, удовлетворяющихся объяснениями, а не чистыми фактами, и совершенно неспособных выпутаться из рождений и смертей, ибо они никогда не пытались отсечь невидимые пути кармы и знания, прочно удерживающего их на земле двойственностей из-за их гипертрофированного интеллектуализма. Поэтому пробуждение бодхичитты, происходящее в самих глубинах личности, — величайшее религиозное событие.

5. По этим причинам бодхичитта недостижима для зла, для злодея Мары, который в буддизме олицетворяет принцип дуализма. Именно он все время ищет возможности напасть на неприступную крепость *праджни* и *каруны*. Перед тем как пробудить в себе бодхичитту, душа склоняется к дуализму бытия и небытия и оказывается за пределами сферы действия поддерживающей

силы будд, бодхисаттв и благих друзей. Это пробуждение, однако, означает решительный отказ от старого образа мыслей. Для бодхисаттвы теперь открыт широкий путь, оберегаемый моральным влиянием его благих покровителей. Он идет по этому пути, его шаги тверды, и Мара бессилен столкнуть его с данного пути, ведущего к совершенному просветлению.

6. Бодхичитта, как было сказано в начале этого параграфа, означает пробуждение жажды просветления, которого достиг Будда и которое сделало его лидером духовного движения, известного как буддизм. Высшее просветление — не что иное, как всеведение, *сарваджнята*, о которой постоянно упоминают все махаянские тексты. Всеведение составляет самую суть природы Будды. Это не значит, конечно, что Будда знает каждую индивидуальную вещь, это значит, что он постиг фундаментальный принцип бытия и проник в самые глубины собственного существа. Когда возникает бодхичитта, всеведение бодхисаттвы становится определенным и твердым.

7. Возникновение бодхичитты знаменует собой начало жизни бодхисаттвы. До этого идея бодхисаттвы — просто абстракция. Мы все — потенциальные бодхисаттвы, но понятие об этом еще не стало естественным для нас, этот образ еще не настолько полон жизни, чтобы мы могли почувствовать его. Только с возникновением бодхичитты это становится фактом нашей жизни. Бодхисаттва теперь ощущает трепет жизни. Бодхисаттва и бодхичитта неразделимы: когда есть одно, тогда есть и другое. Бодхичитта — это ключ к тайным вратам буддизма.

8. Бодхичитта — первая стадия религиозной и подвижнической жизни бодхисаттвы. Главный объект поиска Судханы в *Гандавьюхе* — постижение сути подвижнической жизни бодхисаттвы. Именно благодаря Майтрее странник Судхана увидел все, что он искал у философов, учителей, богов, внутри самого себя. Окончательное подтверждение этого исходило от Саманта-

бхадры, но без наставлений Майтреи о бодхичитте и его помощи при входе в Башню Вайрочаны Судхана не смог бы начать жить жизнью бодхисаттвы. Религиозная жизнь и обеты, отличающие последователя махаяны от адепта хиняны, невозможны без пробуждения бодхичитты.

9. *Гандавьюха* описывает бодхисаттву как неустанно совершенствующегося в религиозной жизни, чтобы принести всем живым существам духовное и материальное благо. Его жизнь завершается только вместе с существованием мира. Если он не может завершить свое дело за одну жизнь, он готов переродиться бесчисленное количество раз, пока не истощится само время; сфера его деятельности не ограничена нашим миром. Есть бесчисленные миры, наполняющие бесконечное пространство, и он будет проявлять себя в них для блага каждого живого существа, которое будет иметь в его глазах хотя бы какую-то ценность, чтобы освободить его от неведения и эгоизма. Неистощимость характеризует природу бодхисаттвы, рождающуюся из бодхичитты.

10. И наконец, понятие о бодхичитте — это один из отличительных признаков махаяны в сравнении с хиняной. Исключительность монашеской организации была бы смертельна для буддизма. Пока правит эта система, буддизм остается полезным только для ограниченной группы аскетов. Она не является последним словом буддизма. Главное возражение против нее состоит в том, что она останавливает рост духовных задатков, имеющих в глубинах каждого живого существа, который состоит в развитии бодхичитты. Эта *читта*, жажда, никогда не будет отмечена холодом интеллектуального просветления. Это желание слишком глубоко, и само просветление обречено уступить его диктату. Неустанные труды бодхисаттвы — воплощение такого желания, и именно это составляет дух махаяны, до сих пор живущий на Дальнем Востоке вопреки тамошнему консерватизму.

Короче говоря, бодхичитта — больше, чем любовь, она содержит нечто от философского озарения. Это конкретное и целостное воплощение праджня и каруны. Именно в бодхичитте они находят свое подлинное осуществление. Значение этого станет более ясным, когда мы перейдем к изложению сутр праджняпарамиты. В них нет явных упоминаний о бодхичитте, но изучение и практика праджняпарамиты есть поистине пробуждение бодхичитты и начало религиозной жизни бодхисаттвы (*пранидхана-ачарья*). Если в махаяне есть что-то, что может послужить вкладом в углубление нашего религиозного сознания, — то это осознание бодхичитты как праджня и каруны.

7. Дашабхумика сутра о жажде просветления

Так как я начал эту книгу с цитаты из *Дашабхумика сутры*, уместно будет привести здесь еще одну цитату из нее же, ибо эта сутра, как уже указывалось ранее, принадлежит к той же группе сутр, что и *Гандавьюха*, — к *Аватамсаке*. Следующая далее цитата¹ — заключительные гатхи, посвященные десятой ступени бодхисаттвы, известной как *дхармамегха* («облако Дхармы»); в них Ваджрагарбха, предводитель собрания бодхисаттв *Дашабхумики*, рассказывает бодхисаттвам, собравшимся в небесном дворце Паранирмита-вашавартин, о жажде просветления.

Слушайте о прославленных, превосходных
деяниях бодхисаттв,
Наслаждающихся миром и самообладанием,
обладающих спокойными и укрощенными
сердцами,

¹ The Gāthā Portion of the Daśabhūmika. Final Gāthās, 1—14 // *The Eastern Buddhist*. VI (1). 1932.

Скитающихся по небу, подобных воздуху,
Свободных от загрязнений и омрачений,
ведающих Путь.
Они снискали сотни тысяч заслуг в течение сотен
тысяч кальп,
Они почитают сотни тысяч будд и великих риши,
Они также почитают бесчисленных архатов
и пратьекабудд,
И для того чтобы принести благо всему миру,
бодхичитта развивается [в них].

[В тех бодхисаттвах], кто приучил себя к суровым
нравственным ограничениям и совершенен
в искусстве терпения,
Кто небрежен [в злых делах], но усерден
в благих, у кого заслуги и знание всегда
возрастают,
У кого широк интеллект, а сердце исполнено
знанием Будды, —
[В них] возникают бодхичитта и десять сил.

Знаки почтения оказываются всем буддам
прошлого, настоящего и будущего,
Чисты все земли, простирающиеся до пределов
пространства,
И, видя, что все сущее причастно природе
Таковости,
Бодхисаттва взращивает в себе бодхичитту,
чтобы освободить мир.

[В бодхисаттвах], наделенных радостью
и правильным пониманием, наслаждающихся
практикой милосердия,
Постоянно прилагающих усилия, чтобы принести
благо миру,
Находящих блаженство в добродетелях Будды,
упорных в защите живых существ [от зла], —
[В них] возникает бодхичитта, чтобы исполнить
благие деяния для всего мира.

[В бодхисаттвах], отвергших неблагие деяния,
упорных в чистой нравственности,
Наслаждающихся приучением себя
к ограничениям, подчинивших себе все чувства,
Обретших убежище в Будде и всем сердцем
преданных делу просветления, —
В них возникает бодхичитта, чтобы они могли
исполнять благие дела для тройственного мира.

[В бодхисаттвах], дружественных ко всему
благому и наслаждающихся блаженством
терпения,
Отвернувшихся с отвращением от духа алчности
и знающих вкус дел, ведущих к накоплению
заслуг,
Мягких и счастливых по своему характеру
и сосредоточенных на религиозных мыслях, —
[В них] возникает бодхичитта, чтобы весь мир
мог быть под благим управлением.

Львы-бодхисаттвы исполняют дела чистоты,
мужественно встречая трудности,
Благородно трудясь ради всех живых существ,
Они постоянно стремятся к достойному
и побеждают армии страстей —
В таких умах мгновенно возрастает бодхичитта.

Их сознание всегда в совершенном спокойствии,
они изгнали тьму невежества,
Их сознание очищено от ядов, они оставили путь
омрачений,
Они, свободные от оков перерождений,
счастливы в своем спокойствии —
В таких умах мгновенно возрастает бодхичитта.

Их помыслы чисты, как небо, они знают
и трансцендентное, и относительное знание,
Они подчинили себе злого Мару, они отбросили
опасные страсти,

Они нашли убежище в словах Будды, они
достигли смысла Таковости —
В таких умах мгновенно возрастает бодхичитта.

Чтобы принести благо трем мирам, они
утвердились в знании,
Чтобы удалить покров разногласий, они
украшились знанием и силой,
Они восхваляют добродетели Сугаты*
и восторгаются его сознанием —
В таких умах мгновенно возрастает бодхичитта.

Они стремятся к счастью для трех миров,
исполняя то, что требуется для бодхи,
Решительно обратив ум к исполнению этого,
бодхисаттвы практикуют то, что поистине
трудно практиковать,
Усердно стремясь к тому, что есть благо, —
В таких умах мгновенно возрастает бодхичитта.

Полные желания достичь добродетелей,
Свойственных тем, кто обладает десятью силами,
Наслаждающиеся деяниями просветления,
Они несут победу над океаном лжи и рвут пути
самообмана,
Следуя по пути блага, они полны желания
обрести знание смысла Дхармы —
В таких умах мгновенно возрастает бодхичитта.

Да практикуют они деяния просветления,
полные заслуг!
Да обретут чудесные силы, поддающиеся только
обетам и слову Будды!
Да достигнут они бодхичитты, чистой в трех
добродетелях!
Да будут они бодхисаттвами, чистыми
в тройственном убежище!

* Буквально «победно шествующий», эпитет Будды. —
Прим. отв. ред.

ЗНАЧЕНИЕ ПРАДЖНЯПАРАМИТА-ХРИДАЯ СУТРЫ ДЛЯ ДЗЭН-БУДДИЗМА

1. Санскритский текст Хридая сутры и его английские переводы

Праджняпарамита-хридая сутра — очень короткий текст, посвященный праджняпарамите. Его китайский перевод, выполненный Сюань-цзаном, состоит из 262 иероглифов; именно он наиболее часто используется в японском буддизме, в школах сингон, тэндай и дзэн.¹ Тема этого очерка — исследовать, почему *Хридая сутра* в дзэн-буддизме занимает столь важное место. Для этого желательнее ознакомиться с самим текстом. Его перевод дан на следующих страницах.

Ф. Макс Мюллер отредактировал и издал в 1884 г. санскритский текст *Праджняпарамита-хридая сутры* на основе рукописей на пальмовых листьях, сохранившихся в Японии.² Но наш перевод базируется на тексте

¹ Яп. *Ханья сингё*, или кратко — *Сингё*. В дзэнских монастырях он используется во многих ситуациях. Ему посвящено множество комментариев, а наставники дзэн часто читают лекции о нем.

² Рукописи хранились с 609 г. в монастыре Хорюдзи (провинция Ямато) — одном из древнейших монастырей Японии. Они представляют значительный археологический интерес, ибо являются самыми ранними образцами санскритского алфавита, использовавшегося для литературных целей. Они были привезены Бодхидхармой из Индии в Китай, а затем оказались в Японии.

Сюань-цзана с некоторыми изменениями, внесенными с учетом других версий китайских переводов. Сюань-цзан перевел *Хридая сутру* в 649 г., и этот перевод был включен в *Тайсё синсю дайзюкё** под номером 251 с предисловием, составленным во времена династии Мин. Но этот перевод, скорее всего, не был выполнен с оригинального санскритского текста, ибо другой перевод, выполненный именно с него (№ 256), несколько расходится с ним.

Перевод

Праджняпарамита-хридая сутры

Когда (1)¹ бодхисаттва Авалокитешвара был погружен в практику праджняпарамиты, он осознал, что существует пять скандх (2) и что они по своей собственной природе пусты (3).

«О Шарипутра, форма — это пустота (4), а пустота — это форма; форма не отличается от пустоты, пустота не отличается от формы; что есть форма — то же есть и пустота, что есть пустота — то же есть и форма. То же самое можно сказать и об ощущении, мышлении, движущих факторах и сознании.

О Шарипутра, все сущее характеризуется пустотой: оно не рождается и не уничтожается, оно не загрязнено и не чисто, оно не возрастает и не уменьшается. Поэтому, о Шарипутра, в пустоте нет формы, нет ощущения, нет мышления, нет движущих факторов, нет сознания, в ней нет ни глаза (5), ни уха, ни носа, ни языка, ни тела, ни ума, в ней нет формы (6), звука, запаха, вкуса, прикосновения, объектов, в ней нет *дхату* видения (7),

* «Заново составленная Трипитака годов Тайсё», самое полное и авторитетное издание Трипитаки на китайском языке. — *Прим. пер.*

¹ См. следующие за текстом примечания.

вплоть до (8) *дхату* сознания, в ней нет ни знания, ни неведения (9), ни прекращения знания, ни прекращения неведения и т. д., ни старости и смерти, ни прекращения старости и смерти, нет страдания (10), накопления, уничтожения, пути, нет ни знания, ни достижения, ни реализации,¹ ибо нет достижения. В сознании бодхисаттвы, который существует благодаря праджняпарамите, нет никаких препятствий,² поэтому он не ведает страха и, побеждая все извращенные взгляды, достигает окончательной нирваны. Все будды прошлого, настоящего и будущего благодаря праджняпарамите достигают высшего и совершенного просветления.

Поэтому следует знать, что праджняпарамита — это великая мантра, мантра великой мудрости, высшая мантра, несравненная мантра, способная успокоить всякую боль; это истина, ибо здесь нет лжи. Эта мантра провозглашается в праджняпарамите. Она такова: „*Gate, gate, paragate, parasamgate, бодхи, сваха!*“ („О бодхи, иди, иди, иди на другой берег, переведи на другой берег, *сваха!*“)».

Примечания

1. Существуют два варианта текста, озаглавленных как *Хридая сутра*: краткий вариант и пространный. Предлагаемый перевод краткого варианта обычно используется в Китае и Японии.

Начальные гатхи пространного варианта на санскрите и тибетском, отсутствующие в кратком варианте, таковы:³ «Так

¹ *Nābhīsamayaḥ* отсутствует и в китайских переводах, и в рукописи Хорюдзи.

² Для санскритского *varaṇa* в китайском тексте применено слово «препятствие», что вполне соответствует смыслу учения о праджняпарамите. Перевод этого слова Максом Мюллером как «ограничение» (англ. «envelop») не совсем точен.

³ Кроме того, тибетский перевод имеет добавочный пассаж: «Поклонение праджняпарамите, которая превышает слов, мысли и хвалы, чья самостная природа, подобно пространству, ни-

я слышал. Однажды Почитаемый миром находился на Горе Коршунов близ Раджагрихи вместе с множеством монахов и бодхисаттв. В тот момент Почитаемый миром пребывал в состоянии самадхи, известном как „Глубокое просветление“. В то же самое время великий бодхисаттва Авалокитешвара практиковал глубокую праджняпарамиту».

Заключительные гатхи, также отсутствующие в кратком тексте, звучат так: «О Шарипутра, именно так должен бодхисаттва совершенствоваться в глубокой праджняпарамите. В этот момент Почитаемый миром вышел из состояния самадхи и подтвердил слова Авалокитешвары: „Хорошо, хорошо, о сын благородной семьи! Именно так! Именно так должна совершаться практика глубокой праджняпарамиты. Твою проповедь восхваляют татхагаты и архаты“. Так с сердцем, полным радости, говорил Почитаемый миром. Достопочтенный Шарипутра и великий бодхисаттва Авалокитешвара вместе со всем собранием, вместе с мирами богов, людей, асуров и гандхарвов восхвалили речи Почитаемого миром».

2. С точки зрения современной науки, концепция скандх кажется весьма расплывчатой и неопределенной. Но мы должны помнить, что буддийский аналитический принцип не связан с простым научным интересом, что его цель — спасти нас от представления об индивидуальной высшей реальности, о которой воображают, будто она будет существовать вечно. Ведь если этого представления придерживаются как чего-то окончательного, то совершается ошибка привязанности, подчиняющей нас тирании внешних вещей. Пять скандх¹ («агрегатов», или «элементов») суть форма (*рупа*), ощущение или чувственное восприятие (*ведана*), мышление (*санджня*), формирующие факторы (*санскара*) и сознание (*виджняна*). Первая скандха — это материальный мир, или вещественная материальность, тогда как остальные скандхи представляют собой ментальный мир. *Ведана* — это то, что мы получаем посредством органов чувств; *санджня* соответствует мышлению в самом широком смысле слова, деятель-

когда не создается и никогда не разрушается, которая является состоянием мудрости и нравственности, возникающим в нашем внутреннем сознании, и которая есть мать всех просветленных существ прошлого, настоящего и будущего».

¹ Санскр. *skandha* — «куча». — *Прим. пер.*

ности ума; *санскара* — весьма сложный термин, не имеющий в западной мысли эквивалентов, он означает то, что дает форму, некий формативный принцип; *виджняна* — это сознание, ментальная сфера личности. Формы ментальной деятельности суть зрение, слух, обоняние, вкус, прикосновение и мышление.

3. В переводе Сюань-цзана добавлено: «Он свободен от всяких страданий и несчастий».

4. «Пустота» (*шунья*, но чаще — *шуньята*) — одно из важнейших понятий в махаянской философии и в то же время одно из самых загадочных для читателей-небуддистов. Пустота не означает относительности, феноменальности или «ничто», она значит, скорее, «Абсолют», что-то, имеющее трансцендентную природу, хотя и такая интерпретация этого термина, как мы увидим далее, тоже в конечном итоге неверна. Когда буддисты говорят, что все пусто, они не провозглашают чего-то нигилистического; напротив, здесь содержится намек на некую высшую реальность, которую невозможно передать в логических понятиях. Для них указать на обусловленность всех вещей — значит одновременно указать и на что-то безусловное и лежащее за пределами всяческой детерминации. Смысл понятия шуньяты, таким образом, лучше всего передает слово «Абсолют». Когда сутра провозглашает, что все пять скандх пусты или что в пустоте нет ни творения, ни разрушения, ни загрязнения, ни чистоты, то это значит только, что никакие ограниченные атрибуты не приложимы к Абсолюту; хотя он имманентен всем частным объектам, сам по себе он не поддается определению. Тотальное отрицание, таким образом, в философии праджняпарамиты неизбежно.

5. «Нет глаза, нет уха и т. д.» — здесь имеются в виду шесть чувств. В буддийской философии ум (*мановиджняна*) — особый орган чувств, познающий дхармы, или объекты мышления.

6. «Нет формы, нет звука и т. д.» — имеются в виду шесть качеств внешнего мира, являющихся объектами шести чувств.

7. «Дхату видения и т. д.» относится к восемнадцати *дхату* — элементов существования, которые включают шесть чувств (*индрия*), шесть качеств (*вишая*) и шесть форм сознания (*виджняна*).

8. «Вплоть до...» (санскр. *uāvat*, кит. *най чжи*) — пространенная формула в буддийской литературе, позволяющая избежать повторения всем известных вещей, перечисление которых считается излишним.

9. «Нет ни знания, ни неведения и т. д.» — полное отрицание двенадцатиричной цепи взаимозависимого возникновения (*пратитья-самутпада*), состоящей из неведения (*авидья*), деяний (*санскара*), сознания (*виджняна*), имени и формы (*намарупа*), шести органов чувств (*шадаятана*), контакта (*спарша*), чувственного восприятия (*ведана*), желания (*тришна*), привязанности (*упадана*), бытия (*бхава*), рождения (*джати*), старости и смерти (*джарамарана*). Эта доктрина всегда была предметом жарких дискуссий у буддистов.

10. Аллюзия на Четыре Благородные Истины: 1) жизнь есть страдание (*дуккха*); 2) причина страдания — накопление (*самудая*) неблагов кармы; 3) причина страдания может быть устранена (*ниродха*); 4) существует путь (*марга*) устранения причины страдания.

2. Анализ сутры

Как ясно из названия, *Праджняпарамита хридая сутра* излагает самую суть, кардинальное учение, сердце (*хридая*) праджняпарамиты. Вопрос состоит в другом: действительно ли она излагает самое существо праджняпарамиты или все-таки содержит еще и что-то постороннее? Если она содержит что-то постороннее по отношению к праджняпарамите, мы должны учитывать это, то есть рассматривать эту постороннюю материю, как если бы она по праву принадлежала данной сутре и несла определенную нагрузку в объяснении сущности этого обширного раздела буддийской литературы. Исследуем сутру в том виде, в каком она дошла до нас.

Начнем с того, что бодхисаттва Авалокитешвара, насколько известно, не появляется более ни в одной из сутр праджняпарамиты — ни в *Шатасахасрике*, *Панчавимшитисахасрике*, *Аштасахасрике* на санскрите, ни

в *Махапраджняпарамите* из шестидесяти цзюаней на китайском, ни в соответствующих текстах на тибетском. Поэтому мы можем сказать, что *Хридая сутра* — текст поздний и содержит посторонние элементы. Однако я хотел бы поговорить здесь не об этом. Есть еще одна деталь в этом тексте, которая вместе с упоминанием Авалокитешвары позволяет предполагать его позднее происхождение. Я имею в виду то, что праджняпарамита отождествляется с мантрой; это составляет заключительный фрагмент рассуждения Авалокитешвары о *шуньяте*. Сутры праджняпарамиты — единственный раздел буддийской литературы, совершенно свободный от магических формул — *видья, мантр, дхарани*. Действительно, сама праджняпарамита рассматривается как великая и чудесная мантра, но помимо этого в данных текстах не приводится никаких дополнительных мантр, и только *Сутра сердца* — исключение из правила. Именно в ней содержится особая мантра, известная как «праджняпарамита» и состоящая из таких слов: «*Гате, гате, парагате, парасамгате, бодхи, сваха!*» Это место в тексте необычно и заслуживает более пристального внимания.

Помня об этих двух деталях — появлении Авалокитешвары и о мантре, — проанализируем содержание *Хридая сутры*.

Больше всего поражает нас при чтении текста то, что в нем почти ничего нет, кроме ряда отрицаний, и то, что известно как Пустота — чистый негативизм, сводящий все сущее к совершенному ничто. Вывод может быть такой: праджняпарамита и практика праджняпарамиты — это отрицание всего. Пять скандх отрицаются, цепь взаимозависимого происхождения отрицается, Четыре Благородные Истины отрицаются. А цель всех этих отрицаний — не-знание и не-достижения какого-либо рода. Достижение (*прапти*, или *лабдхи*) означает сознавать и быть привязанным к пониманию, которое является результатом относительного мышления. Так как

нет никакого достижения такого типа, сознание оказывается совершенно свободным от всех препятствий, ошибок и сомнений, возникающих из интеллекта, а также и от препятствий, коренящихся в нашем «конативном» и аффективном сознании, то есть в страхах, тревогах, радости и печали, симпатиях и антипатиях. Когда все это осознано, достигается нирвана. Нирвана и просветление (*самбодхи*) суть одно. Поэтому из праджняпарамиты возникают все будды прошлого, настоящего и будущего. Праджняпарамита — источник природы будд и бодхисаттв, о чем постоянно говорится во всей литературе праджняпарамиты.

Поэтому мы можем сказать, что *Хридая сутра* находится в совершенном согласии с духом праджняпарамиты. Начиная с этого ряда отрицаний, она отказывается в подтверждении тому, что в буддийской терминологии называется «просветлением». Идея Пустоты непосвященному может показаться странной, ибо он будет склонен рассматривать ее как совершенную аннигиляцию, особенно в том фрагменте сутры, где дана череда отрицаний. Но так как эта *via negativa* ведет нас в итоге к чему-то определенному, хотя и не в обыденном смысле этого слова, то *Хридая сутру* нельзя считать каким-то Евангелием нигилизма. Праджняпарамита, которая отвергает всякие утвердительные суждения, заменяя их неопровержимыми отрицаниями, действительно может быть понята как несравненная мантра. *Хридая сутра*, проще говоря, должна завершаться именно этим утверждением; рассуждение Авалокитешвары, адресованное Шарипутре, заканчивается самым естественным образом, так что нет никакой необходимости двигаться дальше и драматически восклицать, будто мантра — это «*гате, гате и т. д.*».

Утверждение, что праджняпарамита — это великая мантра, лежит в сфере действия интеллекта, но провозглашать, что великая мантра праджняпарамиты — это именно «*гате, гате и т. д.*», кажется, бессмысленно. То,

что казалось таким ясным и рациональным, претерпевает здесь чудесное преобразование. *Хридая сутра* превращается из простого текста в магическую формулу, в заклинание. Это может показаться деградацией, вырождением. Каков смысл этого внезапного преобразования? К чему этот абсурд, если можно так выразиться?

Так называемая мантра праджняпарамиты в переводе звучит так: «О мудрость, иди, иди, иди на другой берег, переведи на другой берег! *Сваха!*» «Сваха» — это формула благословения, которая всегда присутствует в конце мантр и дхарани. Для чего оно нужно в деле совершенствования в праджняпарамите? Мантры и дхарани в целом предназначены для совершения чудес. В данном случае чудо, происходящее при произнесении мантры, — это чудо просветления. Следовательно, мы можем сказать, что цель всех буддийских практик может быть достигнута простым произнесением заклинания? Если говорить о *Сутре сердца*, то вывод будет именно таков, ибо никакой другой вывод здесь, видимо, невозможен. Но как можно отождествить праджняпарамиту с мантрой *gate*?

Для последователей школы сингон («школы мантр») легко и естественно было принять *Сутру сердца* в качестве одной из основополагающих. Но как случилось, что и в дзэн рецитация этой сутры стала повседневным делом? Мысль о практике мантр совершенно чужда его адептам. Переход от философии *шуньяты* и *самбодхи* к религии заклинаний действительно трудно объяснить.

Другой факт, делающий присутствие мантры в *Хридае* загадочным, состоит в том, что заключительные гатхи сутры часто рецитировались без перевода, как если бы сами звуки китайской транслитерации санскритских слов были способны производить чудеса. Мантры никогда не переводились на китайский, что в определенном смысле вполне естественно: если фраза абсолютно непонятна и сама эта непонятность является ее целью, то чем более фраза непонятна, — а это достигается тем, что ее про-

сто оставляют без перевода, — тем больше в ней заключено чудесных сил. Но почему эта непонятность была так важна для дзэн? Ведь непонятность не означает непостижимости, о которой так много говорится в сутрах праджняпарамиты.

Несомненно, в ходе своей истории в Китае дзэн много впитал от сингон, и в его ритуалах мы находим немало мантр и дхарани, заимствованных непосредственно из практики сингон. Это заставляет думать, что *Хридая* возникла в значительно более поздний период, чем основная масса литературы о праджняпарамите. Но все-таки, каково же значение мантры из *Хридая сутры* как одного из важнейших текстов дзэн-буддизма? Если бы мантра располагалась в каком-нибудь другом месте в сутре (хотя трудно в таком кратком тексте найти место для чего-то второстепенного), вопрос о смысле мантры не имел бы такого значения. Но даже предубежденный читатель не усомнится в том, насколько большое место эта мантра занимает в развитии учения о праджняпарамите. Фактически вся эта сутра, видимо, была написана именно ради одной этой мантры и ни для чего другого. Если так, то каков же ее смысл, если не говорить о ее буквальном значении? Почему она образует вершину лестницы отрицаний в *Хридае*?

Я думаю, решение этой тайны даст нам ключ к пониманию не только философии праджняпарамиты, но и к пониманию ее взаимоотношений с дзэн. Поэтому я уделю такое внимание положению мантры в *Хридае*.

Прежде чем мы раскроем тайну мантры и ее связь с учением о Пустоте и просветлении, будет уместно рассмотреть основные учения сутр праджняпарамиты. Это знание поможет нам более точно оценить *Хридаю*, и особенно ее связи с религиозным опытом дзэн.¹

¹ Основные учения о праджняпарамите рассмотрены ниже, в главе «Философия и религия праджняпарамиты».

Далее я покажу, что учение *Хридаи* в каком-то смысле соответствует учению основных сутр, а в каком-то — противоречит им. Соответствие наблюдается в том отношении, что праджня понимается как главный источник буддийского просветления, противоречие же — в том, что *Хридая* делает основной акцент на мантре, чего мы не найдем ни в одной из главных сутр праджняпарамиты. В *Хридае* совершенствование в праджняпарамите отождествляется с рецитацией мантры.

Авалокитешварой же рекомендуется рецитация не только мантры, как в интерпретации Сюань-цзана, но всей сутры в целом. Авалокитешвара, явившись Сюань-цзану во время его путешествия в Индию, повелел ему рецитировать сутру всякий раз, когда он в пути через пустынные пространства и заснеженные горы, овеваемые ледяными ветрами и населенные только дикими зверями, столкнется с трудностями и проблемами. Бодхисаттва, явившийся ему тогда в образе больного монаха, произнес сутру во благо этого великого паломника и священника из Китая. Сюань-цзан последовал его совету и смог успешно достичь цели своего странствия и вернуться обратно. В те времена сутру считали квинтэссенцией буддийской мысли.¹

Эта история, конечно, интересна, но рецитация в ней понимается как средство против физических проблем, а не как способ открытия сознания высшему просветлению. Что же касается отождествления праджняпарамиты и мантры как средства очищения сознания от всех препятствий и напряжений, то об этом здесь даже не вспоминают. Смысл истории лежит где-то в другой плоскости.

Когда мантру повторяют, не думая о результате, который может получиться из этого, и повторяют способом, который рекомендован в сутрах праджняпарамиты тем, кто занимается изучением праджни, то возможно

¹ Из предисловия к сутре *Тайсё синсю дайдзюкё*, № 256, написанного Цзы-янем.

ли, чтобы каким-то загадочным образом у человека открылось духовное прозрение тайн праджни? Когда одного дзэнского наставника спросили о количестве монахов в его монастыре, он ответил: «Впереди три и три, сзади три и три». Обычному человеку такой ответ не скажет ничего о том, что имел в виду в тот момент этот наставник. Возможно, данная мантра тоже такова, и только тот, кто посвящен в эту традицию, сможет понять ее; а когда тайна ответа открыта, сам вопрос становится ясным, и все, что содержалось в праджне, является взору. Но даже если это так, то все-таки — почему именно эта мантра, а не какая-то другая? Эта мантра, в каком-то отношении довольно бессмысленная, не является совершенно непонятной, если говорить о ее буквальном значении. Ее бессмысленность становится явной, когда ее рассматривают в отношении к тексту *Хридаи* в целом, в том виде, в каком он дошел до нас. Наш вопрос состоит в следующем: какое внутреннее отношение существует между этим высказыванием (или просто восклицанием) «Иди, иди на другой берег, о бодхи!» и учением *Хридаи* в целом?

3. *Хридая* как психологическое свидетельство опыта дзэн

По-моему, решение всех трудностей, сопровождающих процесс поиска смысла *Хридая сутры*, лежит в следующем.

Когда учение о праджняпарамите полностью отождествилось с буддийским опытом, была составлена *Хридая* как наиболее емкая форма принципов праджняпарамиты и в то же время как указатель психологических процессов, происходящих в сознании йогина, практикующего глубины праджняпарамиты. Когда идеи сутры получили другой стимул к развитию, то возникло обширное, многословное, грандиозное произведение, известное

на китайском как *Махапраджняпарамита сутра*, первые 400 цзюаней которой примерно соответствуют по содержанию санскритской *Шатасахасрика праджняпарамите*, состоящей, как видно по названию, из 100 000 гатх. Что было раньше — увеличение или уменьшение объема, мы не можем сказать.¹ Но уменьшение объема не означало здесь простого сокращения, оно превратило текст в психологический документ, свидетельство опыта праджни. Поистине то была примечательная трансформация, учитывая, что добавление мантры «*gate!*» полностью изменило смысл этого краткого извлечения. Без мантры это сокращение оставалось бы простым и бессмысленным фактом и высокое значение данного раздела буддийской литературы было бы необъяснимым.

Трудно сказать, когда именно *Хридая* стала использоваться в Китае как дзэнский текст. Но дзэнские наставники, должно быть, были достаточно дальновидны, раз уже на заре дзэнской истории сумели разглядеть в этой сутре нечто большее, чем просто попытку сгущения смысла. Задаче поиска краткости лучше всего соответствовала *Ваджраччхедика*, как это было, собственно, вплоть до времен Хуэй-нэна. Когда Сюань-цзан рассказал о чудесах, произведенных рецитацией *Хри-*

¹ Это требует объяснений. Большинство ученых в настоящее время согласны с тем, что самая ранняя сутра праджняпарамиты была сходна с санскритской *Аштасахасрикой* и сутрой *Дао-син* (или *Малой праджняпарамита сутрой* в переводе Кумарадживы) на китайском. Из этого исходного текста развились *Шатасахасрика*, *Махапраджняпарамита сутра* Сюань-цзана и т. д. Хотя, с одной стороны, шел процесс расширения текста, с другой стороны, должен был иметь место также и процесс сокращения. Трудно установить хронологию буддийских текстов, как и вообще большинства произведений индийской литературы, но, как я уже говорил, добавление мантры показывает, что *Хридая* — поздний текст, хотя мы и не знаем точно, когда эта мантра была добавлена к китайской *Махапраджняпарамите*.

даи, дзэнские наставники поверили в нее, но вместе с тем увидели в ней и нечто большее. Это «нечто большее», возможно, ускользнуло от ученых-философов вижняптиматры, но не от дзэнских наставников, ставивших опыт на первое место в сравнении с философией и высоко ценивших живой психологический опыт буддийской литературы. Они интерпретировали смысл мантры несколько иначе, чем адепты сингон.

Интересно, что мантра «*gate!*» присутствует также в конце китайской версии *Махапраджняпарамиты*, написанной Сюань-цзаном. По всей видимости, она была добавлена к тексту при династии Юань, так как юаньский текст уже содержит ее. Была ли вызвана идея добавить мантру тем фактом, что *Хридая* начала широко расходиться среди буддистов? В *Аштасахасрике* о праджняпарамите сказано, что она велика, неизмерима, несравненна и что она есть высшая магическая формула (*видья*). Если это так, то легко принять мантру как таковую с точки зрения *Хридаи*, восхваляющей ее в таких высокопарных словах.

Вернемся к нашей основной теме. Совершенствование в глубокой праджняпарамите — это упражнение посредством коанов, которым была посвящена первая часть второй книги *Очерков дзэн*.^{*} Авалокитешвара в *Хридае* изучает дзэн, а Будда рассказывает, как тот должен изучать его, ибо праджня — это коан, данный ему для решения как средство реализации высшего просветления. Его способ реализации — это *via negativa*. Он отрицает все, что может постичь интеллект как объект мышления. Именно таков путь дзэн: он начинается с интеллекта. Неведение, во власти которого находится сознание с безначальных времен, должно быть изгнано, что будет первым шагом на пути к просветлению. А неведение означает неспособность видеть истину (*дхарма*)

^{*} *Очерки о дзэн-буддизме*. Ч. II. СПб., 2004. — Прим. отв. ред.

такой, какова она реально есть (*ятхабхутам*). *Хридая* содержит череду отрицаний, и даже само знание отрицается; ибо пока существует знание о том, что чего-то можно достичь, оно остается подлинным препятствием на пути к высшему просветлению. Стать господином самого себя и всех вещей — значит обрести путь, совершенно очищенный от всяких помех, которые могут воспрепятствовать свободному и естественному движению праджняпарамиты. Отрицание и есть такой способ очищения. И в коанах оно является предварительной процедурой.

Отрицание, как известно, — это просто средство, при помощи которого мы чего-то достигаем. В сутрах праджняпарамиты оно также ведет нас к цели этой практики. Дзэн с самого начала своего становления дает нам коан, который не приемлет никакой интеллектуальной интерпретации, и таким способом, не призывая нас прямо идти по пути отрицания, все же заставляет нас идти по нему. *Хридая*, принадлежащая к сутрам праджняпарамиты, следует этой традиции и поэтому полна всевозможных «нет». Но к чему мы придем, бросив все наши интеллектуальные, концептуальные сокровища? Будет ли это совершенным ничто, простой пустотой пространства, которая, как считается, является смыслом *шуньи*? Если бы это было так, мы по-прежнему оставались бы в сфере понятий. Этот путь должен быть оставлен, ибо он — один из «извращенных взглядов и иллюзорных сновидений».

В буддизме школы син отбрасывание «силы Я» означает рождение на земле Амиитабхи. Отрицание — это в то же время утверждение. Син избегает всего интеллектуального. Негативизм этой школы все же не выглядит столь пугающим и безнадежным, как негативизм учения о праджняпарамите. Однако даже в нем состояние сознания, в котором «нет страха» и «нет препятствий», является целью. Какова эта цель? Каково это высшее просветление? Где оно и как обрести его?

Оно обретается, когда Авалокитешвара восклицает: «*Гате, гате, парagate, парасамгате!*», ибо это — вы-

плеск его внутреннего бытия, которое он пронес через все отрицания. Как йогин, последователь учения о праджняпарамите, он не мог бы все время ходить вокруг да около со всеми этими отрицаниями. В один прекрасный момент он, опустошенный и лишенный надежд, пришел к цели, зная, что он оставил позади. Но было еще нечто, что должно было быть провозглашено им. Истощенный и интеллектуально, и эмоционально, он сделал последний прыжок. Последняя связь, еще соединявшая его с миром относительности и «силы Я», была разорвана. Он оказался «на другом берегу». Покорный своим чувствам, он мог только продолжать возглашать «*гате!*». «*Гате!*» стало его мантрой, «*гате!*» стало мантрой праджняпарамиты. С возглашением ее все стало чистым, а практика Авалокитешвары пришла к завершению.

Таково, мне кажется, значение *Хридаи*. Интерпретируя текст таким способом, мы можем понять, почему «*гате!*» оказывается итогом и заключением *Хридаи* и почему оно полностью выражает ее содержание. Мантра, взятая сама по себе, не несет никакой смысловой нагрузки, и ее жизненная связь с сутрами праджняпарамиты остается непостижимой. *Хридаю* нельзя интерпретировать посредством интеллекта, хотя в каком-то смысле она требует, как ни странно, именно такого подхода. К ней надо подходить со стороны религиозного опыта, который мы получаем в процессе практики коанов. Только тогда мантра раскрывает свои секреты и *Хридая* в результате становится совершенно прозрачным по смыслу свидетельством высочайшей религиозной ценности.

Если бы *Хридая* была плодом китайского духа, мантра имела бы иную форму. Как мы уже могли убедиться на множестве примеров, мантры у разных дзэнских наставников имеют различные оттенки, но, с точки зрения психологии, духовный процесс будет совершенно одинаковым, кто бы — китаец или индеец — его ни переживал. Когда одного китаец спросили, кто такой Будда, он ответил: «Он подобен полному воды сосуду, у

которого пробито дно». Это звучит совсем как дхарани, с точки зрения обычной, стандартной логики. Сравнить Будду с кувшином кажется святотатством, но, с точки зрения дзэн, дно у кувшина действительно должно быть выбито, а вода — вылита, чтобы луна не могла отражаться в ней. Только тогда Будда открывается человеку со всеми своими тридцатью двумя признаками своей природы. *Хридая*, конечно, не столь конкретна, но описание дзэнского опыта будет на ее основе вполне достаточным.

Посредством «*gate!*» отрицания в *Хридае* достигают великого утверждения, во всех махаянских текстах обозначаемого как Таковость (*тамхата*). Отрицания предназначены для того, чтобы повести йогини праджни к этому обновлению, к этому катарсису. Рецитация Сюань-цзана, остающаяся всего лишь формой магического заклинания, оказывается наделенной величайшей религиозной ценностью. Благодаря заключительной мантре высшее просветление, понимаемое учеными более или менее интеллектуально, становится великим событием духовного опыта. Только с этих позиций можно оценить истинное место, занимаемое *Хридаей* в дзэн.

Остается объяснить только специфические обстоятельства, в которых эта мантра стала применяться для таких целей. Это требует большего места, чем я здесь могу себе позволить; все, что я могу сказать, — это то, что идея «другого берега» является специфически индийской и она весьма рано появляется в религиозной литературе Индии. Приведем пример из ранней буддийской литературы, а именно из *Дхаммапады* (стих 85):

Appakā te manussem ye janā pāragāmino,
Athāyam itarā pajā tīram evānuddhāvati.¹

¹ «Мало тех, кто достигает другого берега; большинство людей суетятся впустую на этом берегу».

В каком-то смысле Татхагата — это Парагата (тот, кто достиг другого берега). Но понятие *тамха* в буддийской философии возобладало над понятием *парам*, и «Парагата» заменилось на «Татхагата». След идеи о «высшем» (*парам*) — это понятие парамиты, которое означает добродетели, ведущие йогина на тот берег, к просветлению. Слово *парамита* вообще означает «переправу на другой берег», то же самое, что и *парагата* — «переправившийся на другой берег»; различие между ними состоит в направлении движения. С этой стороны адепт «уходит», с той стороны — «приходит», и все здесь зависит от того, на какой стороне стоим мы. В сутрах праджняпарамиты точнее всего описывать Авалокитешвару как «переправившегося на другой берег» (*парасамгаге*).

Когда Дун-шань Лян-цзе (807—869)¹ был еще ребенком, его наставник в вине заставил его изучать *Хридая сутру* и пытался объяснить фразу «там нет ни глаза, ни носа и т. д.». Но Лян-цзе испытующе посмотрел на учителя, а затем прикоснулся к себе рукой и сказал: «У вас, наставник, есть два глаза, два уха и другие органы чувств, и у меня они тоже есть. Почему же Будда учит нас, что таких вещей нет?» Учитель удивился этому вопросу и сказал: «Я недостойн того, чтобы быть твоим учителем. С тобой должен заниматься дзэнский наставник, ибо ты однажды станешь великим учителем махаяны».

Когда юный и ищущий ум, такой, как у Лян-цзе, поднимается над негативизмом сутр праджняпарамиты, это выглядит весьма многообещающе. Если он продолжает искать, то рано или поздно произойдет прорыв. Но после прорыва лучше всего отступить на шаг, вернуться к *via negativa* и посмотреть, что именно подтверждает этот опыт. То, что человек не смог постичь вначале, окажется наделенным значением. Доктрина шуньяты уже не ка-

¹ Чуань, XV.

жется теперь чистым негативизмом. Как я объясню далее, она состоит просто в умении видеть *ятхабхутам* всех вещей, принимать их в их Таковости. Она не отрицает мир множественности; горы остаются горами, цветы продолжают цвести, луна светит по-прежнему ярко в осеннем небе; но в то же время все это — не просто частные объекты, они обращены к нам своим глубинным смыслом и понимаются в отношении к тому, чем они не являются. Именно в этом и состоит цель *Хридая сутры*.

Стихотворение Дун-шаня, которое он сочинил, увидев собственное отражение в реке, поможет нам в какой-то степени понять внутренний опыт праджняпарамиты:

Опасайся искать [Истину] с чужой помощью,
Ибо она будет убегать от тебя все дальше и дальше;
В совершенном одиночестве я шагаю,
Но встречаю его везде, куда бы ни пошел.
Он ничем не отличается от меня самого,
Но я — не он.
Когда это станет понятно,
Я окажусь лицом к лицу с Татхатой.

VI

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ

ВВЕДЕНИЕ

Праджняпарамита — одна из древнейших канонических книг буддизма, переведенных на китайский язык. Первая *Праджняпарамита*, известная как *Дао син* (*Практика Пути*), появилась в 172 г. *Сутра из сорока двух глав*, как предполагают, была переведена первыми индийскими миссионерами, пришедшими в Китай в 69 г., но нет никакой уверенности в ее исторической аутентичности. Ань Шигао, прибывший в Китай из Парфии в 148 г., двадцать два года работал над переводом буддийских текстов на китайский, но все эти тексты были хинаянскими, поэтому сутра *Дао син*, переведенная Локаракшей из страны юэчжей (царство Кушанов), должна считаться действительно первым махаянским текстом среди всех буддийских сутр, когда-либо появившихся в Китае. Интересно заметить, что пропаганда буддийского учения, провозглашающего, что все вещи «пусты» и не имеют «собственной природы», была первой попыткой распространить это учение среди народа, глубоко погруженного в дух прагматизма и утилитаризма. Разумеется, последователи учения о Пустоте не считали это дело «пустым».

В III в. на китайский были переведены две сутры, принадлежащие к традиции праджняпарамиты, а в IV в. появились и другие переводы. Труды Кумарадживы увидели свет в начале пятого века. Во второй половине седьмого века Сюань-цзан завершил свой великий перевод *Махапраджняпарамита сутры* из шестисот цзюаней.

Это была энциклопедическая компиляция, включающая большинство сутр праджняпарамиты.

На санскрите самое большое собрание этих сутр состоит из 125 000 шлок (стихов из тридцати двух слогов). Четыре других собрания, более кратких, содержат 100 000, 25 000, 10 000 и 8000 шлок соответственно. Самое краткое было опубликовано в 1888 г. индийским пандитом Раджендралалой Митрой; собрание из 100 000 шлок вышло под редакцией Пратапачандры Гхоша в 1902 г., но, насколько мне известно, самая полная редакция еще не увидела свет. Самое древнее из этих собраний — это, по всей видимости, самое краткое, состоящее из 8000 шлок и известное под названием *Аштасахасрика*. Более пространные редакции — это позднейшие, расширенные тексты. *Аштасахасрика* соответствует *Дао син*у Локаракши, *Малой праджняпарамите* (*Сяо пинь*) Кумарадживы, цзюаням 538—555 из *Махапраджняпарамиты* Сюань-цзана и *Фо му баньжо боломидо цзин* Ши Ху.¹ Так как все базовые философские и религиозные идеи учения о заповедной мудрости содержатся именно в этих текстах, данное эссе будет основано на них и на их китайских переводах, хотя некоторые цитаты будут заимствованы из других сутр. Читателя, желающего более подробно ознакомиться с литературой о праджняпарамите, я отсылаю к брошюре д-ра Токумэ Мацумото «Die Prajñāpāramitā-literatur» (Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart, 1932).

¹ В данном очерке эти различные версии *Праджняпарамиты* сокращаются следующим образом: *Ашта* вместо *Аштасахасрика*; *Сяо пинь*, или Кумараджива, вместо *Малой праджняпарамиты* Кумарадживы; *Маха*, или Сюань-цзан, вместо *Махапраджняпарамиты* Сюань-цзана; *Фо му* — для перевода Ши Ху, *Дао син* — для перевода Локаракши. В данном очерке я опираюсь на издание *Трипитаки* Кокё-сёин, которое широко известно как *сюку-сацу* (*со шуа*), что означает «малая печать».

Но так как *Аштасахасрика* и некоторые китайские праджняпарамита сутры, упомянутые здесь, недоступны большинству читателей, я могу порекомендовать английские переводы *Ваджраччхедика сутры*, выполненные Максом Мюллером и Уильямом Геммелем. Главный недостаток *Алмазной сутры* состоит в том, что она настолько сильно подчеркивает пустотный аспект праджняпарамиты, что у читателя создается впечатление, будто Пустота — это альфа и омега махаяны. Д-р Макс Валлезер из Гейдельберга перевел некоторые фрагменты *Аштасахасрики* на немецкий.¹

Цель данного эссе — показать, что учение о праджняпарамите состоит в определении природы бодхисаттвы. В махаянских текстах это известно как «бодхисаттва-чарья». *Чарья* означает «жизнь», или «образ жизни», а бодхисаттва-чарья — это то, что отличает бодхисаттву от всех других живых существ, особенно (в махаяне) от шраваков и пратьекабудд. В сутрах праджняпарамиты эта жизнь основывается на постижении праджни со всеми вытекающими из этого интеллектуальными, моральными и духовными следствиями. Далее мы увидим, что понимается под термином «праджня», и раскроем ее практическое содержание, вследствие чего сущность природы бодхисаттвы станет для нас совершенно ясна. То, что дзэн имеет глубокие исторические и доктринальные связи с учением о праджне, я думаю, уже хорошо известно читателю.

Праджня будет описываться здесь с различных точек зрения, с которых она обычно рассматривается в сутрах праджняпарамиты.

¹ Prajñāpāramitā, die Vollkommenheit der Erkenntnis, published by Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1914.

1. ФИЛОСОФИЯ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ

1. Праджня как направляющий принцип

Праджня — одна из шести добродетелей совершенства (*парамита*), свойственных прежде всего адептам махаяны, или бодхисаттвам. Когда они в должной мере практикуют все эти шесть добродетелей, то несомненно достигают просветления. Однако сутры праджняпарамиты рассматривают праджню как направляющий принцип для остальных пяти парамит, ибо без праджни человек не способен понять, для чего они нужны и с чем они связаны. Без праджни остальные парамиты — как слепцы в пустыне. Опираясь только на них, невозможно достичь высшего уровня Реальности. Они лишены глаз, они не могут реализовать всеведение, и все их усилия тщетны без водительства праджни. Праджня — это глаз, с совершенной ясностью обзорающий весь мир буддийской жизни, определяющий, где и как пройдут стопы бодхисаттвы. Пять парамит — милосердие, нравственность, терпение, упорство и медитация — именуются парамитами потому, что их глаз — праджня.¹

Далее, праджня подобна земле, делающей возможным рост растений. Для того чтобы семя проросло успешно, нужны еще и другие условия, но без земли оно не прорастет вообще. Так же и парамиты без праджни теряют свои возможности и становятся безжизненными.² Далее, только благодаря праджне все остальные парамиты сохраняются в своем естественном виде, ею они поддерживаются и систематически практикуются. Как шестьдесят два еретических учения возникают из представления о том, что индивидуальная субстанция

существует реально (*саткаядришти*), так и пять парамит возникают из праджни. Как все телесные органы сохраняют свои жизненные силы, пока продолжается жизнь, так и пять парамит сохраняют свои жизненные силы, пока праджня осеняет их своими крыльями.¹

2. Сравнение праджни с крыльями и кувшином

Бодхисаттвы подобны тем божественным птицам, крылья которых простираются на целую йоджану или даже на пять йоджан. Пока крылья не разовьются полностью, птицы не могут летать. Они могут пожелать улететь из своего небесного гнезда в этот дольний мир или передумать уже в пути и вернуться на небо. В первом случае смогут ли они явиться в этот мир, не пострадав? Во втором случае смогут ли они вернуться домой невредимыми? Нет. В любом случае они будут обречены на саморазрушение, ибо они еще птенцы, они еще непригодны для таких полетов. Подобным же образом бодхисаттва может иметь полностью пробужденную жажду просветления, полный запас всевозможных добродетелей — милосердия, нравственности, упорства и успокоения, но если он не обладает праджней и упаей («искусными средствами») для ее реализации, все его желания и усилия ни к чему не приведут и он ниспадет на уровень шраваков и пратьекабудд.²

Бодхисаттва без праджни может быть уподоблен плохо обожженному глиняному кувшину. Этот кувшин можно попытаться использовать, чтобы принести воду из реки, но он развалится в руках еще до того, как ты донесешь его до дома. Почему? Потому что кувшин вынули из печи до того, как он был полностью обожжен и высу-

¹ Санскр. *rāgam* — «на той стороне», *ita* — «ушедший». См.: *Ашта*. С. 172—173.

² Там же. С. 81.

¹ Там же. С. 431—432.

² *Фому*, 43б—44а.

шен. Подобным же образом у бодхисаттвы может быть вера в просветление и стремление к нему, и терпение, и радость, и понимание, и почтение, и утонченность, и чистота помыслов, но если у него нет праджня и упай для ее реализации, при помощи которых он сможет не сбиться со своего пути, он несомненно вынужден будет отступить и, ниспав на уровень шраваков и пратьекабудд, не сможет достичь всеведения.¹

Посредством таких восхвалений по адресу праджни сутра ясно показывает нам исключительную важность этой добродетели. До того как эта идея получила развитие, шесть парамит трактовались как равные по значимости в жизни бодхисаттвы. Расцвет махаяны изменил ситуацию. Теперь праджне придают самое большое значение. Без нее прочие парамиты — словно корабль без компаса и без капитана. Это достойная особенного внимания фаза в развитии буддийской мысли. Когда нам известно, что буддизм является живой религией благодаря учению о просветлении, праджня неизбежно становится самым важным его элементом. Но, возможно, авторы учения о праджняпарамите хотели, чтобы их учение было немедленно и без колебаний принято всеми буддистами. Именно по этой причине, я думаю, в сутре столь высокое место отведено праджняпарамите. В сутре постоянно говорится, что услышать о доктрине праджни и не прийти в ужас или в тоску от нее — большая редкость. Принять ее и без колебаний следовать всем ее требованиям — для этого нужно накапливать заслуги в течение многих жизней.

¹ Там же, 40а. Всеведение (*сарваджнята*) достигается тогда, когда праджня совершенна. Всеведение принадлежит природе Будды и, более того, составляет ее сущность. Всеведение и просветление (*самбодхи*) в сутрах праджняпарамиты и в *Гандавьяхе* — взаимозаменяемые термины.

3. Праджня как мать будд и бодхисаттв

То, что праджня — направляющий принцип парамит, ясно из того факта, что последователи махаяны считали ее конститутивным элементом всеведения (*сарваджнята*), то есть совершенного знания, которым обладают только всеведущие личности. Праджня — всеозаряющий свет, который мы должны почитать. Она стоит выше оскверняющего влияния мирских вещей. Она искореняет всякую темноту в этом мире двойственности, даруя мир и покой всем живым существам. Она наделяет светом слепых, и они могут безопасно идти сквозь тьму ночи неведения. Тех, кто сбился с дороги, она возвращает на правильный путь. Она открывает нам истину всех вещей, что и есть всеведение. Это — убежище для всех живых существ, которое дает им совершенное бесстрашие и способность видеть весь мир. Это — истина превыше рождения и смерти, превыше любых деяний и желаний. Это — сама Пустота. Это — сокровищница всех истин (*дхармакоша*). Это — мать всех будд и бодхисаттв.¹

Так как праджня — мать, рождающая всех будд и бодхисаттв, то они должны всегда заботиться о ее здоровье и благополучии. Сутра гласит: «Она [праджня] подобна многодетной женщине. Если она больна, все ее сыновья и дочери заботятся о том, чтобы она скорее поправилась. Все их мысли о том, что она их родила и растила с заботой и любовью, и все, что они ни считают своим, даровано ее мудростью и нежностью. Ею нельзя пренебрегать, о ней надо заботиться, ей надо обеспечить любой медицинский уход, с тем чтобы она скорее поправилась и избавилась от всех страданий и боли. Поэтому все ее дети будут ухаживать за ней».² Таким же образом будды и бодхисаттвы озабочены благополучи-

¹ *Ашита*. С. 170—171, 253, 272, 396—397 и т. д.

² Там же. С. 253. Глава 12 «Созерцание мира».

ем праджня, их матери, они используют любые средства, чтобы предохранить ее от всех неблагих влияний со стороны злых духов и помочь ей утвердиться в мире. Отсюда — их миссионерская деятельность, проповедь праджняпарамиты, переписывание сутр, их изучение, рецитация, запоминание, медитация и разъяснение.

4. Праджня, самбодхи, сарваджнята

О праджне когда-то говорили, что она — средство достижения просветления, высшей цели всей буддийской практики. Но здесь она отождествляется с самой этой целью: праджня есть просветление (*самбодхи*), ибо в буддийском религиозном опыте действие праджни в ее изначальной чистоте возможно только тогда, когда имеет место пробуждение. Если праджня толкуется как внешняя цель, она понимается неправильно, поскольку тогда праджня не чиста. Она становится сама собой только тогда, когда отождествляется с просветлением. Пока просветление рассматривается как что-то, что надо искать посредством праджни, то это бесконечно далекий путь не только от просветления, но и от праджни в ее исходной форме. Праджня, чтобы быть праджней, должна быть тождественной с просветлением. Поэтому мы можем сказать, что праджня обретает себя, осознает свой собственный недвойственный, незапятнанный образ в просветлении. Когда практика праджняпарамиты достигает кульминации, отождествление праджни и просветления становится фактом.

С концептуальной точки зрения, праджня делает свои первые шаги по направлению к тому, что она считает своим объектом. Когда же он постигается на самом деле, то постигающий и постигаемое становятся одним и тем же, двойственность исчезает и возникает состояние совершенной идентичности, которое известно как просветление и всеведение. Это переживание можно описать еще

и так: чтобы увидеть себя, праджня сначала разделяет себя и противоречит себе, создавая состояние двойственности между субъектом и объектом переживания, средством и целью, этим и тем, видящим и видимым. Когда дело видения себя исполнено, в праджне не остается больше никакой двойственности. Праджню видят в просветлении, а просветление — в праджне. Повсюду она видит свои имена, только произносимые по-разному; «праджня» — это одно имя, «просветление» — другое, «нирвана» — третье и т. д. Все эти имена — только имена, они отличаются друг от друга только ради нашего интеллектуального удобства. Действительно и истинно существует только тождество этих имен, и ничего более.

Праджня — это просветление (*самбодхи*), праджня — это всеведение (*сарваджнята*), праджня — это нирвана, праджня — это Таковость (*татхата*), праджня — это сознание (*читта*), праджня — это природа Будды (*буддхата*); праджня сама по себе недостижима (*анупалабдха*) и немыслима (*ачинтья*). И это немыслимое и недостижимое — основа всей реальности и всего мышления. Естественно поэтому, что авторы сутр праджняпарамиты превозносили праджню как то, что творит чудеса, едва ли не персонифицируя праджняпарамиту как объект поклонения и призывая ее почитателей поклоняться даже текстам, содержащим учение о праджняпарамите, как если бы сами эти тексты были живым воплощением того начала, которое производит чудеса. Рекомендуются не только изучение сутр (*парьявапти*), их рецитация (*вачана*), запоминание (*дхарана*) и переписывание (*лекхана*), но также почитание (*саткара*) и поклонение (*гурукара*) посредством приношений (*пуджа*) цветами, венками, благовониями, украшениями, светильниками, знаменами, вазами и одеждой. Что же касается духовных заслуг, возникающих из веры (*абхишраддха*), убежденности (*адхимукти*) и совершенной искренности (*адхьяшьята*) в отношении

праджняпарамиты, то никто не сможет оценить все это по достоинству. Как ни странно, религиозную сторону учения о праджняпарамите полностью затмила ее высокоразвитая метафизика.

Тема сутр праджняпарамиты, строго говоря, — это жизнь бодхисаттвы, состоящая в практике праджни, посредством которой он приходит к реализации высшего просветления. Постоянно поднимается вопрос о том, как практиковать праджню, и на него даются ответы; это поистине одна из наиболее захватывающих тем данных сутр. Когда практика совершается должным образом, буддийская дисциплина достигает цели. Но, как уже говорилось выше, практика праджни не является чем-то инородным по отношению к просветлению. Просветление вырастает из этой практики, как цветок — из земли, и между тем и другим имеется живая связь, некая форма тождества. Логика здесь такова: праджня в процессе практики обретает форму, а сама эта практика есть содержание просветления. Равенство праджни и самбодхи можно утверждать также и с практической стороны. Так как эти термины взаимозаменяемы в сутрах праджняпарамиты, то все то, что свойственно одному из них, характеризует также и другой. Фактически триада «праджня — самбодхи — сарваджнята» — это нить, связывающая воедино различные цепи буддийского учения. Потяни за одну цепь — и за ней последуют все остальные. Но если мы хотим провести четкую границу между ними, мы можем определить праджню как эпистемологический инструмент, при помощи которого достигается сарваджнята, тогда как самбодхи является феноменом более или менее психологическим, в том смысле, что оно отсылает к состоянию духовной пробужденности. Праджня свойственна всем живым существам, без каких бы то ни было различий, хотя лишь у немногих ее можно найти в совершенной чистоте. У Будды праджня равна всеведению, ибо он пребывает в состоянии совершенного пробуждения.

В *Махапраджняпарамите* просветление описывается в таких терминах:¹ «Под пробуждением (*бодхи*) подразумевается пустота (*шуньята*), Таковость (*татхата*), предел реальности (*бхутакооти*), духовное царство (*Дхармадхату*) и сущность (*дхармата*). Однако все это — только имена, слова, удобные выражения. Просветление само по себе — высшая истина и высшая реальность; это — норма, не подверженная изменениям; это — истинное, чистое и всепроникающее знание, которым обладают все будды; это — фундаментальное совершенство, посредством которого будды обретают прозрение природы вещей, всего реального, всех форм; это превосходит любые способы выражения и все мыслительные конструкции, созданные разумом».

Когда бодхи, просветление, описывается посредством таких отождествлений, результат этого может оказаться неожиданным, и об этом я еще скажу далее. Пока речь идет о характеристиках праджни, мы можем сказать так: праджня — это созерцание природы вещей такими, каковы они суть (*ятхабхутам*); праджня — это видение вещей как пустых по своей природе; такое видение вещей позволяет достичь предела реальности, то есть выйти за пределы человеческого понимания; поэтому праджня — это постижение непостижимого, достижение недостижимого, понимание того, что недоступно пониманию; если перевести это интеллектуальное описание деятельности праджни на язык психологии, то оно окажется никак не связанным с каким-либо представлением или ощущением.

В главе «Дэвапараварта» из *Аштасахасрики* мы читаем: «Те, кто впервые предпринял практику праджни, должны практиковать все шесть парамит таким образом, чтобы обратить все накапливаемые благодаря этому заслуги на достижение просветления. Однако, чтобы

¹ Цзюань 526, раздел III, глава 26 (4) «Об искусных средствах», 29а.

сделать это, они не должны привязываться ни к идее просветления как к цели их деятельности, ни к пяти скандхам как индивидуальным реалиям, не сводимым ни к чему более, ибо всеведение лежит за пределами постижения (*апарамришта*)».¹

«За пределами постижения» — значит «за пределами привязанности». Недостижимое и немислимое — природа праджни, и бодхисаттва, который поистине достиг своей истинной цели, никак не привязан к праджне, всеведению или просветлению. Это важная фаза в жизни бодхисаттвы, о которой я еще не раз буду упоминать.

5. Праджня как видение *ятхабхутам*

Обретя добродетель непривязанности, мы могли бы сказать, что праджня есть способность видеть мир таким, каков он есть, видеть вещи в их Таковости (*ятхабхутата*). Это самая характерная особенность праджни, которую бодхисаттва обретает, когда осознает, что он — такой, какой он есть, — вышел из недр праджни и что она — опора и для него, и для всех будд. Как только ему удастся достичь этой истины, он охватывает взглядом мир со всем множеством объектов — охватывает их в том состоянии, в котором они поистине пребывают. Иными словами, мир, насколько мы можем его воспринимать, постоянно изменяется, объекты претерпевают всевозможные соединения и разъединения. Но бодхисаттва с полностью пробужденной праджней понимает, что пять скандх, составляющих этот мир, несмотря на свои кажущиеся преобразования, в своей собственной природе никогда не распадаются, не являют никаких признаков разрушения, не подвергаются превращениям бытия, рождения и смерти, принятия форм, возвращения желаний и страстей.

¹ Там же. С. 292.

Учение о праджняпарамите, будучи одновременно и философией, и религией, также одновременно и онтологично, и психологично. Оно обращено не к бытию как таковому, но к бытию, имеющему человеческое измерение. Знать мир — значит знать человеческий дух и человеческие деяния. Нет никаких метафизических вопросов, которые не были бы в то же время вопросами спасения и просветления. Поэтому, когда бодхисаттва воспринимает мир как *ятхабхутам*, он также воспринимает и человеческие души такими, каковы они суть, и тем самым подготавливает поле деятельности для «искусных средств» (*упая*). Так, гласит сутра, бодхисаттва посредством глаза праджни воспринимает сознание всех живых существ и знает, сколь неистоимо их разнообразие по характеру, функциям, достоинству, нравственной ценности, духовности и т. д. Его видение *ятхабхутам* проникает сквозь эти внешние покровы и постигает, чисто ли сознание живого существа, сосредоточенно ли оно или рассеянно, полно алчности или свободно от нее, и знает, что все они лишены самостоятельной субстанции, привязанностей и способности к различению. Это известно как видение существ в их аспекте Таковости, в котором множественность угасает, открывая вещи такими, каковы они в свете праджни.¹

Очевидно поэтому, что видение *ятхабхутам* вещей в сутрах праджняпарамиты означает видение их не через призму множественности, которая искажает наше зрение, а через постижение их при помощи праджни в их состоянии Таковости. «Таковость» — довольно неуклюжий термин, но один из самых важных в буддийской философии. Точно понять его смысл — значит понять всю систему буддийского мышления. Таковость не следует путать с одинаковостью или единством вещей. Когда говорится об «истощении множественностей», кто-то может вообразить, что речь идет об их игнориро-

¹ *Фо му*, 35b; *Ашта*. С. 259 и сл.

вании или аннигиляции с целью раскрытия их единства. Но адепты учения о праджне здесь имеют в виду не только отношения вещей, но и то, на чем покоится их существование.

В собрании сутр праджняпарамиты есть раздел,¹ посвященный спору о том, является ли Субхути «ануджатай» Татхагаты. *Ануджата (аниджата)* значит «рожденный после», или «рожденный в соответствии с чем-то». То, что Субхути, излагающий философию праджняпарамиты, родился после Татхагаты, то есть приходится ему младшим братом, или, точнее, то, что он рожден в соответствии с требованиями, делающими Татхагату Татхагатой, является одним из наиболее важных тезисов сутр праджняпарамиты, особенно когда речь идет о Таковости.

«Татхагата» (*tathāgata*), слово, которое является одним из обычных титулов Будды, буквально значит «так приходящий» или «так уходящий». Смысл слова *татха* здесь важнее, чем смысл *гата* или *агата*, и, по всей видимости, автор сутры особо акцентирует внимание именно на *татха* как на ключе к пониманию доктрины истинной Таковости (*татхата, ятхабхутата*). Когда он говорит о Таковости Татхагаты (*татхагата-татхата*), он имеет в виду причину, основание, базовый принцип, который делает возможным появление Татхагаты в мире. Поэтому то, что Субхути — «ануджата» Таковости Татхагаты, означает, что и Татхагата, и Субхути вышли из одного вселенского лона, которое в *Ланкаватара сутре* и других буддийских текстах именуется *татхагатагарбха* — «Лонно Татхагаты». С этим предварительным объяснением следующий фрагмент о Татхагате и «ануджате» будет более понятным.

«Когда говорится, что Субхути рожден после Татхагаты, это означает следующее: Таковость Татхагаты — это Таковость Субхути, между ними нет ника-

кой разницы, ибо Таковость одна во всех живых существах и в ней нет дуализма, разделения, двойственности; в Таковости нет прихода и ухода, ибо она нерожденна; у нее нет никакого места, где она могла бы пребывать как нечто особенное; она полна надеяния, под чем подразумевается то, что она не может быть воспринята как действующая каким-то определенным образом, так открывая свои специфические характеристики, которые суть ограничения; но ее также нельзя понимать как вечно покоящуюся и пребывающую в бездействии; они* сохраняют свою Таковость во всех местах, в любое время, в любых обстоятельствах, при всех сочетаниях причин; в них нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего, хотя живые существа рассматриваются ими как приходящие в мир, пребывающие в нем и покидающие его; они не подлежат различающему знанию, не принимают отдельных форм, лежат за пределами достижимости; и, наконец, несмотря на все эти свойства, они являются как реалии, которые можно именовать, определять и различать, хотя, в таком случае они уже более не Таковость. По этим причинам Таковость Субхути — это Таковость Татхагаты, а Таковость Татхагаты — это Таковость всех живых существ, и между ними нет никакого различия. Одна единая Таковость царствует здесь, но как только относительно ее делается какое-то определенное утверждение, Таковость перестает быть Таковостью. Это в высшей степени тонкая мысль, но без нее не было бы Татхагаты, Субхути, будд, архатов, живых существ. Только Татхагата может понять ее, и ни одно другое живое существо не постигнет этой истины. Субхути понимает ее, может проповедовать глубокие тайны праджняпарамиты и поэтому он есть „ануджата“ Татхагаты».

Далее, из главы 17 «Об особых чертах стадии *авинварта* на пути бодхисаттвы»: «Есть множество ду-

¹ *Ашта*, глава 16 «О Татхате».

* Субхути и Татхагата. — *Прим. пер.*

ховных состояний в буддийской жизни, но в том, что касается аспекта Таковости, они суть одно и нельзя между ними провести никакой границы, ибо именно через эту единственность Таковости бодхисаттва может войти в дхармату (то есть в истину). Вступая в дхармату, он не делает в ней никаких различий. Даже когда он слушает другие учения, он воздерживается от того, чтобы критиковать их, ибо он знает, как войти в дхармату различными путями. Даже когда он слышит различные риторические и логические аргументы, он не чувствует никаких сомнений в истинности Таковости, которую он объял собой».

Одной из функций праджни в таком случае представляется восприятие вещей как *ятхабхутам*, в аспекте их Таковости. В этой Таковости все сущее пребывает как совершенно свободное от всяких омрачений и потому оно едино со всеми буддами, которые в этом отношении могут называться татхагатами. Поскольку все они в данном аспекте едины, они — братья (*ануджата*) друг другу, включая будд и бодхисаттв. Материнское лоно, из которого все они произошли, известно как «татхагатагарбха». Порождающая природа праджни здесь проявляется во всей своей полноте, а поклонение праджняпарамите становится более естественным.

6. Праджня и шуньята

Учение о праджняпарамите обычно рассматривается как учение прежде всего о Пустоте (*шуньята*). Большинство людей, включая и ученых-буддологов, поддерживает это воззрение, однако относительно того, что в действительности подразумевается под Пустотой, они, по всей видимости, имеют смутное представление. Так как изучение праджняпарамиты требует рассмотрения всех вещей в аспекте их Таковости, или пустотности, скажем несколько слов об учении о Пустоте.

В версии *Махапраджняпарамиты*, написанной Сюань-цзаном, перечислено восемнадцать форм пустоты,¹ которые детально объясняет Нагарджуна в своем комментарии к этой сутре. Это перечисление на самом деле касается интеллектуальных подходов к идее Пустоты. Итак, формы таковы: 1) *адхьятма-шуньята*, пустота внутреннего; 2) *бахирдха-шуньята*, пустота внешнего; 3) *адхьятма-бахирдха-шуньята*, пустота внешних и внутренних вещей; 4) *шуньята-шуньята*, пустота пустоты; 5) *махашуньята*, великая пустота; 6) *парамартха-шуньята*, пустота высшей истины; 7) *санскрита-шуньята*, пустота сотворенных вещей; 8) *асанскрита-шуньята*, пустота несотворенных вещей; 9) *атьянта-шуньята*, высшая пустота; 10) *анаварага-шуньята*, пустота беспредельности; 11) *анавакарашуньята*, пустота рассеяния; 12) *пракрита-шуньята*, пустота изначальной природы; 13) *свалакшана-шуньята*, пустота самости; 14) *сарвадхарма-шуньята*, пустота всех вещей; 15) *анупаламбха-шуньята*, пустота недостижимости; 16) *абхава-шуньята*, пустота небытия; 17) *свабхава-шуньята*, пустота собственной природы; 18) *абхава-свабхава-шуньята*, пустота небытия собственной природы.

1. Под «внутренним» понимается шесть видов сознания (*виджняна*). Когда говорится, что они пусты, то имеется в виду, что вся наша психологическая деятельность не связана ни с каким душевным центром, как это обычно воображается нами. Это одна из формулировок учения об «анатмане».

2. «Внешнее» — это объекты шести форм сознания, и их пустота означает, что они не являются самостоятельными субстанциями. Поскольку нет никакой души как основы психической деятельности, то нет и атмана как основы внешнего мира. Это в буддийских текстах обычно называется «бессамостностью вещей». Ранний

¹ В *Шатасahasрике* перечисляется двадцать форм.

буддизм учил об отсутствии души в нас, но только в махаяне это учение было применено к внешним объектам.

3. Мы обычно проводим границу между внутренним и внешним, но поскольку этой границы в реальности нет, она здесь отрицается. Это различие — только одна из форм мыслительного конструирования, и в нем нет постоянства. Смените точку зрения — и то, что было внешним, станет внутренним, что было внутренним, станет внешним. Эта относительность и называется здесь пустотой.

4. Когда все вещи, как внутренние, так и внешние, объявляются пустыми, мы можем подумать, что сама идея пустоты является реальной, единственной, которую можно постичь объективно. Пустота пустоты — это средство разрушить привязанность к пустоте. Поддерживать учение о пустоте — значит забыть счистить последнюю пылинку с вещи, которая должна быть совершенно чистой.¹

5. «Великая пустота» — это нереальность пространства. Пространство в древности понималось как нечто объективно реальное, но в махаяне и оно стало рассматриваться как пустое. Вещи в пространстве подвержены рождению и смерти, управляются законом причинности, что признается всеми буддистами; однако само пространство мыслилось как нечто реальное и вечное. Последователи махаяны полагают, что бесконечная пустота пространства не имеет объективной реальности, так как идея пространства, протяженности — это простая фикция.

6. «Высшая истина» — это истинное бытие всех вещей в том состоянии, в котором они действительно пребывают, независимо от каких-либо форм субъективности. Они не подлежат уничтожению, на них нельзя указать, им ничего нельзя приписать. Поэтому «высшая истина»

пуста. Если бы она была реальной, она была бы одним из тех объектов, которые связаны законом причинности. Нирвана — это тоже только имя. Если нирване что-то приписывается, она уже больше не нирвана. Здесь слово «пустота» используется в несколько ином смысле, чем в пункте 3, где внешние и внутренние объекты объявляются пустыми.

7 и 8. Эти пункты можно рассматривать вместе. *Санскрита* — это вещи, которые возникли благодаря каким-то условиям и причинам. В этом смысле они «сотворены». *Асанскрита* суть вещи, не подвластные закону причинности (например, пространство). Сказать, что сотворенное пусто — то же самое, что сказать, что внешний и внутренний миры пусты. В соответствии с тем, что необходимо для избранного в данной ситуации образа мысли, все бытие делится на сотворенное и несотворенное, на внешнее и внутреннее, на пять скандх и т. д. Однако все эти дистинкции относительны и не имеют ничего объективного, что соответствовало бы им, поэтому они пусты. Несотворенное существует благодаря тому, что оно противоположно сотворенному. Если это последнее нереально, то и первое нереально тоже. Все они оказываются только именами.

9. В этом пункте внимание сосредоточено на мысли о том, что все вещи абсолютно пусты. «Высший» означает «абсолютный». Безусловно, здесь подчеркивается отрицание объективной реальности всех вещей. «Пустота пустоты» означает практически то же самое. Комнату можно вычистить щеткой, но если щетку оставить в комнате, то последняя не будет совершенно пустой. Поэтому и щетка, и тот, у кого она была в руках, должны быть удалены из комнаты. Пока существует хоть одна дхарма — вещь, личность или мысль, — то существует и точка привязанности, из которой может развиваться мир множественности и различий, а следовательно, печалей и страданий. Пустота без качеств, без каких бы то ни было зависимостей — это и есть нирвана.

¹ См. замечание Дзёсю о ничто. *Очерки о дзэн-буддизме*. Ч. I. СПб., 2002. С. 208, 323.

10. Когда о бытии говорят как о безначальном, то люди думают, что есть такая вещь, как безначальность, и привязываются к ней. Чтобы размежеваться с этой привязанностью, провозглашается, что она пуста. Человеческий интеллект мечется между двумя противоположностями. Когда идея начала оказывается дискредитированной, ее место занимает идея безначальности, хотя в действительности они коррелятивны — одного без другого не бывает. Великая истина Пустоты находится выше этих противоположностей, но не вне их. Поэтому в сутрах праджняпарамиты внимание акцентируется на срединном пути. Так теория Пустоты освещается со всех возможных позиций.

11. Нет ничего совершенно простого в нашем мире. Все обречено на окончательное уничтожение. Кажется, что вещь существует как нечто исключительно целое, сохраняет свою форму, остается собой, но на самом деле в ней нет ничего, что нельзя было бы свести к составляющим ее компонентам. Принадлежность к миру мышления, кажется, спасает от этого разрушения. Но в действительности это разрушение просто приобретает другую форму. Время стирает все, нигде нет ничего постоянного. Четыре скандхи — *ведана*, *санджня*, *санскара*, *виджняна* — также обречены на распад и гибель. Все они пусты.

12. Пракрити делает огонь горячим, а воду холодной, она — первичная природа каждого объекта. Когда о ней говорится как о пустой, это значит, что в ней нет атмана, составляющего ее первичную природу, и что сама идея первичной природы пуста. Уже было сказано, что в основе всего того, что мы считаем индивидуальными объектами, нет никакой самости, ибо все вещи — это составляющая множества причин и условий, и нет ничего, что могло бы быть названо независимым, целостным, из себя самого происходящим первоначалом. Все в высшей степени пусто, и если даже существует такая вещь, как первичная природа, она тоже пуста.

13. *Лакшана* — это познаваемая сторона индивидуального объекта. В некоторых случаях ее невозможно отличить от первичной природы; лакшана и первичная природа неразрывно связаны. Природа огня познается посредством его тепла, природа воды — холода. Буддийский монах познает свою природу через следование правилам поведения и нравственности, а бритая наголо голова и поношенная одежда суть его отличительные внешние признаки. Сутры праджняпарамиты гласят, что эти внешние, воспринимаемые аспекты вещей пусты, ибо они — только видимость, происходящая из различных сочетаний причин и условий; будучи относительными, они не могут быть реальными. Под пустотой собственного свойства (*свалакшана*) подразумевается то, что ни один объект не имеет постоянных и ни к чему не сводимых характеристик, которые можно было бы считать его собственными.

14. Утверждение о том, что все вещи (*сарвадхарма*) пусты, вполне понятно, ибо термин *дхарма* обозначает не только объекты чувств, но и объекты мысли. Когда все они объявлены пустыми, не нужны уже никакие комментарии. Но авторы сутр праджняпарамиты пытаются с максимальной полнотой объяснить читателю суть учения о Пустоте. Согласно Нагарджуне, все дхармы наделены следующими признаками: существованием, познаваемостью, воспринимаемостью, объективностью, способностью действовать, способностью быть причиной, зависимостью, взаимозависимостью, двойственностью, множественностью, всеобщностью, индивидуальностью и т. д. Но все эти характеристики непостоянны и нестабильны, они только относительны и феноменальны. Невежественный человек не может видеть истинную природу вещей и оказывается привязанным к идее реальности, которая вечна, блаженна, опирается на себя и свободна от омрачений. А мудрость означает собственно свободу от этих ложных воззрений, ибо все в них пусто.

15. Этот род пустоты рассматривается как непостижимый (*анупаламбха*). Здесь имеется в виду не то, что сознание не в силах ухватить его, а то, что здесь нет ничего, что могло бы быть объективно постигнуто. Пустота подразумевает «ничто», но когда она обозначается как непостижимая, она перестает быть просто негативной. Она непостижима потому, что она не может быть объектом относительного мышления, свойственного сознанию (*виджняна*). Когда это последнее достигает своего высшего уровня — праджни, — непостижимость пустоты становится понятной. Авторы сутр праджняпарамиты, опасаясь отпугнуть своих читателей простым утверждением, что все пусто, добавляли, что небытие всех этих идей, возникших из относительности, означает не просто пустоту, но Пустоту непостижимую.

Для мудреца эта Пустота и есть реальность. Когда рычит лев, остальные звери пугаются, полагая, что этот рев — что-то совсем особенное, нечто такое, что «достигнуто» царем зверей. Но для льва этот рев — ничто, он для него не является чем-то особенным, тем, что было достигнуто или получено им. Точно так же для мудреца нет никакой «пустоты», которая достигается им в результате какого-то особенного способа мышления. Его «достижение» на самом деле не есть достижение.

16—18. Эти пункты можно рассматривать вместе. Существование рассматривается здесь с точки зрения бытия (*аститва*) и небытия (*наститва*), и эти позиции, взятые как индивидуальные и относительные, пусты. *Абхава* — это отрицание бытия, что в каком-то смысле есть пустота; *свабхава* означает «бытие-самим-собой», но, так как бытия нет, оно тоже пусто. Реальна ли в таком случае оппозиция бытия и небытия? Нет, она тоже пуста, ибо пуст каждый из терминов оппозиции.

Что на самом деле означает «пустота», уже ясно, мне кажется, из этих подробных пояснений. Пустоту не следует путать с «ничто». Не следует также полагать, что пустота есть какой-то объект мышления, ибо эта мысль

прямо противоположна самой сути пустоты. Ее нельзя определять как относительность, как делают некоторые ученые. Праджняпарамита учит, что все сущее взаимозависимо благодаря наличию сочетаний причин и поэтому оно пусто. Но на этом основании мы не можем утверждать, что относительность и пустота суть синонимы. Фактически, одно дело — сказать, что все относительно, и совсем другое — что все пусто. Пустота — результат интуиции, а не размышлений, хотя использование слова «поэтому» создает именно такой эффект. Идея Пустоты вырастает из опыта, и, чтобы дать ему логический фундамент, используется понятие относительности. Но, рассуждая строго логически, есть разница между относительностью и Пустотой. Относительность никак не помогает нам преодолеть этот разрыв, и пока мы остаемся с понятием относительности, мы пребываем в каком-то заколдованном круге; чтобы осознать, что мы в нем находимся и должны выйти из него и увидеть истину полностью, мы должны уже иметь опыт пребывания вне круга. Переживание Пустоты должно иметь место всякий раз, когда мы говорим об относительности. От Пустоты мы всегда можем перейти к относительности, но не наоборот. Все это весьма важно для понимания философии праджняпарамиты. Именно праджня помогает видеть все, что следует из Пустоты, интеллект же здесь бессилен, и мудрец — это тот, кто сумел повернуть свой глаз праджни к истине. Если бы философия махаяны была построена на идее относительности, ее призыв никогда не имел бы такого отклика, который он получил в Индии, Китае и Японии. То, что учение о Пустоте действительно произвело чудесные изменения в духовной жизни народов Дальнего Востока, является неопровержимым доказательством глубины его прозрения бездн человеческого сознания.

По этим причинам Пустота называется недостижимой (*анупалабдха*) или немислимой (*ачинтья*); тем самым демонстрируется то, что это — не понятие, ко-

торое можно определить посредством логических категорий. Пустота синонимична Таковости (*татхата*). Таковость, или Пустота, — истинный объект изучения для бодхисаттвы.

7. Праджня и майя

Одна из любимых аналогий, используемых философами, сторонниками учения о праджне, при изложении своей доктрины, — это аналогия с майей, и этих философов часто называют майявадинами. Каков смысл этой аналогии? Прочитаем несколько отрывков.

«Будда спросил Субхути:

— О Субхути, думаешь ли ты, что майя отлична от рупы,¹ а рупа — от майи? Думаешь ли ты, что майя отлична от веданы, санджни, санскары и виджняны, а ведана, санджня, санскара и виджняна — от рупы?

Субхути ответил:

— Нет, о Благословенный, здесь нет различий. Если рупа отлична от майи, она не есть рупа. Если майя отлична от рупы, она не есть майя. Майя — это рупа, а рупа — это майя. То же самое я скажу и о ведане, санджне, санскаре и виджняне.

Будда:

— О Субхути, думаешь ли ты, что пять скандх составляют природу бодхисаттвы?

Субхути:

¹ Рупа (форма), ведана (ощущение), санджня (мышление), санскара (формирующие факторы), виджняна (сознание) — «пять агрегатов» (*панчаскандха*), то есть высших конституирующих элементов бытия. Поэтому, когда речь идет о «пяти агрегатах», можно считать, что они обозначают мир материи и мысли в его полноте и целостности. Они являются факторами привязанности, если их рассматривают как окончательные реалии. В этом случае мы оказываемся бессильны вырваться из-под их тирании.

— Да, о Благословенный.

Тогда Будда сказал:

— О Субхути, знай же, что эти пять скандх суть сама майя. Почему так? Потому что рупа подобна майе, и ведана, санджня, санскара и виджняна подобны майе, и все эти пять скандх и шесть чувств составляют природу бодхисаттвы, поэтому бодхисаттва тоже подобен майе. Те, кто хочет совершенствоваться в праджняпарамите, должны делать это так, как если бы они совершенствовались в майе. <...> Но те бодхисаттвы, кто только начал совершенствоваться, могут испугаться и сбиться с пути, если у них не будет хороших духовных учителей».¹

Такое рассуждение может привести нас к безумию вседозволенности, если только у нас не будет хорошего и компетентного наставника в праджняпарамите.

«Будда сказал:

— Это подобно тому, как если бы волшебник (*майякара*) при помощи магических заклинаний создал большую толпу народа на перекрестке. Стоит только появиться этой толпе, она тут же исчезает. О Субхути, как ты думаешь, действительно ли они приходят в данное место из какого-то другого места? Реальны ли они? Действительно ли они уходят куда-то? Действительно ли они исчезают?

Субхути:

— Нет, о Благословенный.

Будда:

— То же самое и с бодхисаттвой. Хотя он и ведет бесчисленные живые существа к нирване, на самом деле нет никаких живых существ, которых можно было бы вести к нирване. Те, кто не боится, даже когда слушает подобные рассуждения, суть истинные бодхисаттвы, прекрасно владеющие оружием махаяны.²

Субхути сказал Пурне:

¹ *Ашита*. С. 16—17 (*Фо му*, 3б).

² Там же. С. 21 (*Фо му*, 4а).

— Магически сотворенная рупа-скандха не связана и не свободна. То же самое и с веданой, санджней, санскаррой и виджняной — они не связаны и не свободны. То же можно сказать и о скандхах бодхисаттвы. Ничто, относящееся к нему, не является связанным, а потому не освобождается. Почему? По причине недеяния (*асадбхутатват*) нет для него ни оков, ни освобождения; по причине отстраненности (*вивиктатват*) нет для него ни оков, ни освобождения; по причине нерожденности (*анутпаннатват*) нет для него ни оков, ни освобождения. Те бодхисаттвы, которые поистине осознали это, пребывают в убежище махаяны и хорошо владеют оружием махаяны.¹

Тогда Дэвапутра спросил Субхути:

— Действительно ли все живые существа подобны майе?

Субхути ответил так:

— О Дэвапутра, они все подобны майе. Кроме того, они подобны сновидению (*свапна*). Почему? Потому что никакого различия нельзя провести между живыми существами, майей и сновидением. Между ними нет двойственности. Поэтому все живые существа подобны майе и сну. Четыре уровня пути шраваков и пратьекабудд тоже подобны майе и сну. Даже само высшее просветление подобно майе и сну.

Дэвапутра:

— Если так, то нирвана тоже подобна майе и сну?

Субхути:

— Поистине, нирвана подобна майе и сну, и тем более — все остальное сущее!

Дэвапутра:

— Почему так?

Субхути:

— Даже если кто-то объявляет, что есть что-то выше нирваны, то я скажу, что и это „что-то“ тоже по-

¹ Там же. С. 22—23 (*Фо му*, 4b).

добно майе и сну, ибо между ними нет различий и нет никакой противоположности».¹

Для последователей учения о праджняпарамите из этой позиции естественно сделать вывод, что «Будда — это только-имя (*намадхья-матрам*);² бодхисаттва — это только-имя; праджняпарамита — это только-имя; и все эти имена в действительности никогда не возникали (*анабхинирвритта*)».³

Имена, которые никогда не возникали, подобны пустому пространству (*акаша*), в котором отсутствуют направления и которое лежит за пределами всякой возможности приписывания предикатов. Иными словами, эта пустота есть *шуньята*. «Учение Будды находится в согласии с непостижимой природой всех живых существ. Эта истина нигде не встречает препятствий. Она подобна пустоте пространства, в котором нет препятствий и которое не приемлет никаких предикатов. Так как оно находится за пределами всякого дуализма, то в нем нет никаких противоположностей и для него невозможны никакие характеристики. Так как в нем нет никаких противоположностей, ничто не в силах превзойти его. Так как в нем нет никакого возникновения, оно не оставляет за собой следов. Так как в нем нет рождения и смерти, оно нерожденно. Так как в нем нет путей для преобразований, оно свободно от путей».⁴

Из этих цитат кто-то, конечно, может вывести заключение, что дхарма праджняпарамиты — это что-то подобное галлюцинации, сновидческому, неуловимое и почти равное небытию. Если рассматривать все сущее в согласии с учением о праджняпарамите — значит ви-

¹ Там же. С. 39 (*Фо му*, 6b).

² «Имя» означает здесь понятие или мыслительную конструкцию. Следовательно, «только-имя» — это то же самое, что праджняпарамита. Здесь учение о Пустоте сближается с идеализмом йогачары.

³ *Ашта*. С. 25 (*Фо му*, 5a).

⁴ Там же. С. 306 (*Фо му*, 43a).

деть его через призму всеведения; если видеть все сущее через призму всеведения — значит видеть его в соответствии с природой пустого пространства. Поэтому учение о праджняпарамите может в конечном итоге рассматриваться как учение о ничто, обычно называемое майявадой, учением о нереальности всех вещей.¹ Неудивительно, что сутры постоянно предупреждают своих читателей не приходить в ужас от философии глубокой праджняпарамиты (*гамбхира-праджняпарамита*).² Можем ли мы на этих основаниях говорить, что праджня — это майя, сон, простое слово, и что махаяна — это крепость, построенная на песке? Является ли это учение только игрой понятий, состоящей только из пустых мыльных пузырей и лживых отзвуков? Именно к этому заключению пришли некоторые ученые, особенно на Западе. Очень трудно бывает подняться над представлением о нереальности вещей и принять их такими, каковы они суть, — то есть в аспекте их Таковости. Понять теорию майи — значит воспринимать Таковость всех вещей.

Индийцы славились своими способностями к магии, и для буддийских философов было естественным иллюстрировать текучую природу бытия образами магических творений. Однако мы не должны принимать все эти риторические фигуры в их буквальном значении. Мы должны попытаться дойти до их истинного смысла. Как уже не единожды говорилось, все силы аргументации в сутрах праджняпарамиты направлены против одной фундаментальной ошибки, которую мы все совершаем, рассматривая мир, — против наивного реализма. Главная черта этого реализма состоит в том, что мир принимается как реальность, вечно утвержденная в своем бытии и

¹ Там же. С. 302 (*Фо му*, 42b).

² Такие предостережения рассыпаны по всем сутрам праджняпарамиты, и считается, что наилучшая проверка на наличие природы бодхисаттвы — это простое, безоговорочное и радостное принятие этой доктрины.

вечно существующая в противоположность тому, что понимается как мир мыслей, чувств, ощущений, управляемый эго, или индивидуальной душой, изолированной от других душ и борющейся против них. Одно из лучших средств борьбы против предрассудка наивного реализма — провозгласить, что все есть майя и нет в мире ничего навеки утвержденного в существовании, что дуалистическое представление о бытии и небытии, внешнем и внутреннем и т. д. ложно и что для того чтобы достичь истинной основы существования, необходимо пробудить праджню, способную ухватить непостижимое, ибо только посредством праджни все формы привязанности и ограниченности, интеллектуальные или эмоциональные, могут быть должным образом устранены, а Таковость воспринята истинным образом. Авторы сутр праджняпарамиты никогда не упускали из виду эту прагматическую направленность своей философии в противоположность безответственному полету фантазии с ее эфемерным мистицизмом.

Буддийская философия здесь оказалась нацелена на искоренение всех неблагих страстей (*клеши*), мешающих гармоничной и свободной деятельности праджни. Страсти всегда односторонни и производят всевозможные привязанности; эти страсти и привязанности приводят к совершению неблагих деяний трех видов (деяния тела, деяния уст, деяния ума), которые ведут к новым страстям, — и так далее, до бесконечности. Нам говорят, что удовольствия и страдания, которым мы подвергаемся, как таковые не имеют постоянной природы; точно таким же образом не имеют ее объекты удовольствия и страдания, ибо они преходящи и изменчивы, словно майя. Все они не имеют субстанциальной реальности. Они — только кажимость и должны рассматриваться только так — как не имеющие собственной ценности. Пока эти иллюзии имеют место, их не стоит игнорировать, но не стоит и привязываться к ним, что совершенно ясно мудрецу, чей глаз праджни проникает

до самого субстрата реальности. Согласно Нагарджуне,¹ когда ребенок видит луну в воде, в нем возникает желание достать ее, и он протягивает руку к воде, однако, обнаружив свою неспособность схватить луну, он страдает. Взрослый же объясняет ему, что то, что он видел в луже, невозможно взять в руку. Точно так же и мир кажимостей не отрицается совсем, отрицается только его постижимость. Мир множеств одинаково лежит и перед мудрецом, и перед невеждой, различие же тут состоит в том, что мудрец смотрит на него с сознанием, свободным от привязанностей, а невежда — нет, ибо его ум еще не проник настолько глубоко в царство *шуньяты*. Покров майи осознается бодхисаттвами, но те, кто еще пребывает в оковах, принимают его за реальность.

Учение о майе следует понимать не как учение о Таковости и Пустоте. Без этого майя навсегда останется для нас непреодоленной, и человек никогда не сможет вернуться на истинный путь, который не должен рассматриваться как путь разделений и разграничений. Этот комментарий относительно майи необходим, ибо иначе она потеряет всякое значение в учении о праджняпарамите. Утверждение, что «нирвана — это майя и сновидение», окажется в этом случае пустым сотрясанием воздуха. Майя — это указатель. Те, кто следует ее указанию, смогут за покровом мира увидеть невыразимые тайны и непостижимые реалии.

8. Праджня и интуиция

Чтобы понять философские принципы учения о праджняпарамите, необходимо определить, где лежит его основание. Если не сделать этого, можно принять тень за субстанцию. Где же лежит основание праджняпара-

¹ Комментарий к «Праджняпарамите», XXXII.

миты? Праджняпарамита, как ее понимают адепты махаяны, не основана на логике в ее обычной интерпретации, она базируется на интуициях. Учение о праджне — это система интуиций. Его полное понимание требует отказа от логики. Если кто-то пытается постичь ее без особого рода переживания, система оказывается скоплением ошибок и несообразностей, выраженных невнятным и косным языком. Большинство авторов, однако, пишут о махаяне без этой надлежащей подготовки.

Концептуальные аргументы отвергаются в махаяне. Каково же значение этого в учении о праджняпарамите?

В махаяне так называемая логика или обычный человеческий способ мышления понимается как результат дуалистического видения мира через призму бытия и небытия (*аститва, наститва*). Эта двойственность пронизывает все наше мышление. Мы никогда не сможем избежать этого, пока остаемся в условиях, предполагающих наличие мышления. Оппозиция «А — не-А» фундаментальна, это альфа и омега человеческого интеллекта. Но наш дух не остается спокойным, пока мы не преодолеем эту установку, которая кажется столь логичной. Обычная логика — в высшей степени удобный инструмент для обыденной жизни, без которого мы никогда не смогли бы подняться над животным уровнем существования. Именно благодаря способности формировать понятия мы в силах как бы преодолевать свои границы, выходить за пределы непосредственного опыта. Это величайшее оружие, которое отличает нас от родственников нам во всем остальном животных. Но, к сожалению, мы настолько сроднились с нашими концептуальными способностями, что постепенно оторвались от истоков нашего бытия — истоков, которые делают нас способными формировать идеи и мыслить абстрактно. В результате мы уже чувствуем себя несколько неуютно в рамках самих себя. Даже когда мы убеждены в точности нашей логики и ее предсказательных способностях, нас преследует какое-то чувство внутренней пу-

стоты, мы не можем определить ее посредством логики, но и сама логика на ее фоне теряет свою фундаментальную убедительность. Во всех обстоятельствах мы будем ощущать неудовлетворенность и собой, и всем миром, пока мы остаемся привязанными к дуализму *асти* и *насти*, «А» и «не-А».

Возможно, наша так называемая логика — это только в высшей степени утилитарный инструмент, при помощи которого мы справляемся с вещами, относящимися к повседневной поверхностной жизни. Дух, властвующий в глубинах нашего бытия, требует чего-то совершенно непонятного, чего-то непосредственного и более глубокого, чем простой интеллект. Интеллект берет материал для своей деятельности из понятий. Дух требует непосредственных восприятий. Очевидно, то, что может быть названо внутренним или высшим восприятием, выражающим себя через обычные чувства, но не скованным ими, должно пробудиться, если дух хочет быть в мире с самим собой.

Высшая цель всех буддийских практик — пробуждение этого внутреннего чувства. Так и в философии праджняпарамиты нет ничего важнее, чем это. Все доктрины, изложенные в сутрах, все утверждения, которые могут повергнуть в ужас новичка, — все это простирается перед просветленным взором бодхисаттвы. Все это — его интуиции, диалектика его непосредственного опыта, а не его понятий. Именно поэтому сутры постоянно напоминают, что вещи надо видеть в их *ятхабхутам*, такими, каковы они суть, и что важно здесь не «рассуждение», а «видение». *Ятхабхутам* — это термин, применимый только к акту видения, а не к процессу логического вывода.

Последователи махаяны поддерживают эту точку зрения, приобретаемую с пробуждением внутреннего чувства праджни, или всеведения, и полагают, что оно даже более фундаментально, чем логика. Каким бы логически некорректным и полным противоречий ни было

утверждение, сделанное человеком на уровне праджняпарамиты, оно совершенно удовлетворяет дух, поскольку это утверждение сделано при осознании *ятхабхутам*, в полном согласии с этим внутренним чувством, которое действует в сфере, превосходящей двойственность аститвы и наститвы. Такие утверждения характеризуются свойством *ятхабхутамы*, или, проще говоря, это утверждения о Таковости. То, что они не являются логичными, не значит, что они ложны. Если говорить об истине, то в них она содержится в гораздо большей степени, чем во всех прочих. «Истина» значит «это так», *ятхабхутата* имеет тот же смысл.

Утверждения о непосредственном восприятии в сфере, превышающей бытие и небытие не могут не повергать в ужас тех, чьи глаза никогда не поднимались выше утилитарного дуализма мира чувств. Провозглашать, что все есть майя, что все есть сон, — это поистине устрашает. Но стоит только подняться над дуалистической интерпретацией существования, как мы осознаем, что все, что существует, существует благодаря несуществующему, и наоборот. Ни одну вещь мы не сможем отделить от остальных и объявить ее окончательной. Но именно это мы делаем в нашей обыденной жизни и при помощи нашей ординарной логики. Когда в сутрах праджняпарамиты говорится, что все есть майя, то этим декларируется, что все в этом мире автор сутры видит *ятхабхутам*. Майя, если перевести это слово более точно, значит «существовать, как бы не существуя».¹ Это не является полным отрицанием мира. Точнее говоря, это отрицание, которое означает также и полагание чего-то за пределами мира. Это и утверждение, и отрицание одновременно. Логикой невозможно постичь такую позицию, она доступна только интуиции праджни. Тем, кто изучает махаяну, рекомендуется постоянно помнить об этом.

¹ *Yathā na saṁvidyante tathā saṁvidyante. Ашма. С. 15.*

9. Праджня как недостижимое и как относительность

Эта позиция праджняпарамиты, достигаемая пробуждением внутреннего чувства, называется *анупалабдха*, «недостижимое». Парадокс здесь неизбежен. Гегелевская диалектика еще могла бы объяснить его в соответствии с законами логики. Но в философии праджняпарамиты уже нет нужды проходить через процесс тезиса — антитезиса — синтеза, ибо в мире интуиций махаяны нет места таким обходным путям от одной идеи к другой. За пределами дуалистически сконструированного мира недостижимое достижимо, достижимое же — недостижимо. Это и называется трансцендентальным учением праджняпарамиты.

Понятно теперь, почему ошибается тот, кто отождествляет учение о Пустоте с учением об относительности. Согласно этому взгляду, все вещи пусты, ибо их существование всецело обусловлено принципом относительности, ибо они связаны законом причинности. Если бы буддийская философия базировалась на принципе причинности и карме, то это, конечно, означало бы относительность, и если все вещи таковы, каковы они суть, благодаря цепям причинно-следственных связей, пронизывающих все бытие, и если они вследствие этого характеризуются Пустотой, то Пустота — это, конечно, относительность. Но такое отождествление Пустоты и относительности недопустимо и ложно. Тот, кто допускает эту ошибку, просто еще не полностью постиг цель учения махаяны и придерживается своих ложных воззрений, предшествующих пробуждению внутреннего чувства.

Чтобы понять доподлинно (*ятхабхутам*), что такое Пустота, необходимо обрести пробуждение (*самбодхи*). Пробуждение — это «переворот» (*паравритти*), постоянно упоминаемый в таких махаянских сутрах, как *Ланкаватара* и др. Этот переворот означает полную

перестройку всего мировоззрения человека. Дуалистический взгляд на мир становится ложным. То внутреннее, что было скрыто от взоров, является в своем полном блеске. Все сущее видится теперь с этой новой позиции. Естественно, что взгляд на мир полностью меняется: вещи, которые видишь изнутри, не могут быть теми же, которые видишь снаружи. Дерево виделось в полном цвете, с колеблющимися на ветру ветвями; но теперь нет уже дерева, отличного от ветвей, его листья уже не зелены, нет колеблющихся веток, нет цветов — все это исчезло, все, что было явлено чувствам и сконструировано умом, рассеялось. Возник новый мир. Все, что было ранее «достижимым», осталось, но оно изменилось (хотя и не до состояния полного ничто, ибо ничто все же предполагает «что-то»). То, что отсутствует во всех формах выражения, в сутрах праджняпарамиты названо «недостижимым», «пустым», «беспрепятственным» и т. д.

Здесь нет места никакой относительности. Относительность — это понятие, которое было сформировано нами в процессе наблюдения мира, с точки зрения пары *аститва* — *наститва*, когда все на свете как бы имеет «двойника», когда каждое «А» сопровождается «не-А». С такой точки зрения невозможно проникнуть в сферу Пустоты, и такую точку зрения лучше всего оставить, ибо, пока философ придерживается ее, относительность следует за ним по пятам, окрашивает все его мысли — и никогда не превращается в истинную Пустоту. Чтобы достичь мира Пустоты, само бытие должно претерпеть тотальный переворот. Человек должен обрести опыт пребывания в самом центре бытия и видения мира с этой точки зрения. Позвольте человеку остаться «на этой стороне», в мире дуализма, — и разрыв между относительностью и Пустотой никогда не будет преодолен. Вещи этого мира относительны, так как их бытие пусто по своей природе, но не наоборот. Пустота осознается только после пробуждения внутреннего чувства, после

обращения (*паравритти*) к алаявиджняне. Только после такого обращения мы можем делать утверждения вроде «Все сковано цепью взаимозависимого происхождения, поэтому все пусто», или «Все есть майя, все есть Пустота», или «Все таково, каково оно есть (*ятхабхутам*) и не есть».

Когда буддисты говорят о цепи взаимозависимого происхождения (*хетупратъяя*, *каранасамутпада*), чтобы объяснить создание иллюзорной флотилии, или возникновение образов Будды,¹ или приток аффективности в дхармах, и утверждают, что ничто не возникает без сочетания различных условий и причин, что ничто не приходит в наш мир ниоткуда и не может исчезнуть никуда, то имеется в виду отождествление относительности и Пустоты. В одной из китайских версий *Махапраджняпарамита сутры*, известной как *Дао син бань же*,² мы читаем следующее: «Она подобна небесным дворцам, в которых живут существа с небес Аканишта. Их сияющая красота превосходит все, о чем мы на земле можем только подумать. Они возникают сами по себе, они не появляются там из каких-то иных мест, нет никакого творца, который мог бы сотворить их из ничего, и их приход и уход никому не известны. Они возникают благодаря закону причинности. Возникают сияющие небесные дворцы, как только эти небесные существа входят в них, достигнув зрелости благодаря своим предшествующим деяниям. Когда созревают многочисленные причины и условия, подобным же образом живые существа могут узреть тело Будды. В них зарождается

¹ См.: *Очерки о дзэн-буддизме*. Ч. II. СПб., 2004. С. 372—377.

² *Дао син* — это заглавие первой части. Текст был переведен Локаракшей во времена династии Восточная Хань (25—220 гг.) и является первой сутрой праджняпарамиты, переведенной на китайский язык. В переводе Кумарадживы и Сюань-цзана текст называется *Мяо син*, а в санскритской *Аштасahasрикe* — *Сарвакараджнятачарья*.

желание лицезреть Будду, они накапливают заслуги посредством всевозможных благих деяний, они избегают восьми видов неблагоприятного рождения, они разумны и полны веры в Будду. Когда наличествуют условия, живые существа могут беседовать с Буддой. Что же касается самого по себе тела Будды, то оно ниоткуда не приходит и никуда не уходит, оно не ведает творца, нет никого, кто привел бы его сюда ради блага всех живых существ, оно не имеет формы; как дворцы Аканишта, оно просто проявляет себя здесь, чтобы все живые существа могли обрести освобождение».¹

Учение о причинности (*каранасамутпада*), изложенное здесь, применимо только к миру двойственности и сочетаний объектов. Там, где всего этого нет, это учение сразу утрачивает свою значимость. Пока мы связаны миром частных случаев, мы видим причинность и относительность повсюду, ибо наш мир — это сфера их действия. Но, так как мы никогда не бываем удовлетворены этим положением дел, причем не только эмоционально, но и логически (в самом глубоком смысле слова), мы пытаемся преодолеть лежащую перед нами бездну одним прыжком, который перемещает нас в царство Пустоты, и тогда мы понимаем, что в конечном итоге именно эта Пустота лежит в основании мира причин и условий.

Пустота делает причинность возможной, это некий холст, на котором причинность рисует свои замысловатые картины. Пустота первична, но не во времени, ибо время предполагает цепь причинности; первичность здесь означает фундаментальность. Когда мыслится причинность и относительность, то вместе с ними уже мыслится Пустота. Это различие важно для любого нашего религиозного опыта и, думаю, также для нашего ясного философского мышления. Философы праджняпарамиты утверждают, что Пустота — самое фундаменталь-

¹ Этот фрагмент отсутствует у Кумарадживы и Ши Ху.

ное понятие, когда наши интуиции пытаются выразить себя посредством интеллекта. Это понятие исключительно позитивное. Оно кажется негативным только тем, кто еще не проник за завесу мира. Если проникновение не совершенно и интеллект пребывает в хаосе, то ложные выводы неизбежны.

Ученые, к сожалению, проходят мимо того факта, что в сутрах праджняпарамиты и в других махаянских текстах Пустота, Таковость и *ятхабхутата* используются как синонимы, выражающие одну и ту же мысль. Если Пустота — негативный термин и ничего утвердительно не обозначает, то на его основе нельзя было соорудить величественное здание религии махаянского буддизма. Поистине удивительно видеть, как некоторые предубежденные критики умудряются просмотреть на-сущную нужду человеческой души в чем-то действительно прочном и могущем служить поддержкой человеку. Восточный ум, вообще говоря, более интровертен и интуитивен по своей сути, он как бы действует вовне, из глубин своего бытия. Он, может быть, не столь логичен и систематичен, как западный, но именно по этой причине он способен к более глубокому постижению фактов жизни. Те, кто исходит из дуалистически сконструированного мира, бессильны разрушить эту конструкцию и вернуться к своему истоку, который в действительности не является истоком. Тезис (*аститва*) и антитезис (*наститва*) могут привести к синтезу. Но и он все равно остается только идеей, понятием и никогда не станет переживанием. Поэтому, когда такие философы спрашивают «Куда возвращается Одно?», они теряют способность найти выход.¹

Философ может пренебрегать интуицией, но у интуитивного постижения есть степени, и самая глубокая из них — та, которой достигают религиозные и философские умы уровня праджняпарамиты. Но когда их интуи-

ции передаются языком относительного знания, то какими же неуклюжими, жалкими и бессмысленными они кажутся! Понимание праджняпарамиты становится невозможным. Отсюда и постоянные предупреждения ученику не прятаться от самого себя, не возвращать сомнения и не поддаваться чувствам страха и разочарования.

10. Праджня и иррациональность

Таким образом, видя сущность праджняпарамиты, мы можем понять, почему это учение обходится негативными фразами и иррациональными утверждениями. Интуиции праджняпарамиты никак не могут быть переданы, если их пытаются как-то кому-то сообщить. Можно сказать, что все эти истины, призванные направить душу, сформулированы парадоксальным образом, так что можно даже подумать, что авторы сутр праджняпарамиты намеренно старались быть загадочными. Процитируем сутру:

«Субхути спросил:

— Как бодхисаттва обретает знание пяти скандх, когда он совершенствуется в глубокой праджняпарамите?»

Будда ответил на это:

— Он приходит к знанию пяти скандх, совершенствуясь в глубокой праджняпарамите, воспринимая *ятхабхутам*, во-первых, характерные признаки (*лакшана*) скандх, во-вторых, их приход и уход, в-третьих, что подразумевается под их Таковостью.

1) *Рупа* (форма) не имеет целостности, она полна дыр и трещин, она подобна мыльному пузырю. Ведана подобна кипящему котлу, она — как стрела, которая стремительно взлетает и стремительно исчезает из виду; она — как пена, которая обманчива и быстро рассеивается; она возникает тогда, когда имеет место тройственная комбинация условий. Санджня — как мираж, в ко-

¹ См.: *Очерки о дзэн-буддизме*. Ч. I. СПб., 2002. С. 338, 339.

тором нет настоящих источников воды; она возникает благодаря жажде страстей и выражается в словах, хотя в ней нет ничего субстанционального. Санскара — как дерево: если оборвать с него все листья, ничего не останется. Виджняна — как творение майи: она возникает там, где имеют место разнообразные сочетания условий и причин. Все это — только условные конструкции, словно магически сотворенные воины, марширующие по улицам: они только кажутся реальными, тогда как на самом деле в них нет никакой субстанциональности.

2) Что касается прихода и ухода пяти скандх, бодхисаттва поистине, *ятхабхутам*, знает, что они ниоткуда не приходят, хотя и явлены непосредственно перед ним; что они никуда не уходят, хотя и кажутся исчезающими в определенный момент из виду; и что именно в рамках скандх происходят события их прихода и их ухода.

3) Наконец, бодхисаттва *ятхабхутам* постигает, что имеет место Таковость пяти скандх, которая не рождается и не умирает, не приходит и не уходит, не чиста и не загрязнена, не теряет и не приобретает, которая всегда остается Таковостью, свободной от лжи и от всех форм изменения».¹

Праджняпарамита не требует обязательно отрицания внешнего мира, она только низводит его до должного места — места мира рождений и смертей, бытия и небытия. Но в то же время она никогда не забывает, что то, что разыгрывается в нем перед нами, — это только тени чего-то позади этого мира, и если это «что-то» не постигается нашим сознанием, то смысл этих преходящих теней не осознается и не может быть оценен. Поэтому в махаяне всегда скрупулезно различаются «достижимое» и «недостижимое». «Достижимое» принадлежит нашему двойственному миру, а «недостижимое» — миру за его пределами. Где бы ни обнаруживался контраст

¹ Из перевода *Махапраджняпарамиты* Сюань-цзана, цзюань 532, гл. 29 (1), 55 и сл.

между бытием и небытием, там имеет место «достижимое», а следовательно, и привязанность — враг просветления и освобождения.

«Будда сказал Субхути:

— Где бы ни была двойственность, там есть достижимость. Где нет двойственности в какой бы то ни было форме, там нет достижимого. Где глаз обнаруживает форму (*рупа*), а разум — идеи (*дхарма*), там есть двойственность. Где есть высшее просветление, отличное от Будды, который считается тем, кто достигает такого просветления, там есть двойственность. Всякое учение, основанное на двойственности, ложно и принадлежит царству достижимого.

Пусть двойственность глаза и формы, уха и звука, ума и мысли будет устранена, пусть будет устранена двойственность просветления и просветленного — тогда возникнет состояние недвойственности, свободное от всех ложных учений и несправедливых спекуляций. Так достигается недостижимое.

Субхути спросил:

— Недостижимое таково в зависимости от достижимого или в зависимости от недостижимого?

Будда сказал:

— Недостижимое таково вне зависимости от достижимого или недостижимого. Оно названо недостижимым потому, что достижимое и недостижимое рассматриваются как одно и то же. Совершенствование бодхисаттвы в праджняпарамите состоит в осуществлении этого единства достижимого и недостижимого. Пусть он будет свободен от идеи достижимого и недостижимого. Тогда он будет свободен от всех мучительных затруднений.

О Субхути, ты можешь спросить: если достижимое и недостижимое суть одно, то как бодхисаттва, совершенствующийся от ступени к ступени, в конце достигает просветления и всеведения? О Субхути, жизнь бодхисаттвы — это череда недостижимостей. Проходя раз-

личные ступени своего пути, он ничего не достигает, ибо в праджняпарамите нет ничего, чего можно было бы достичь, в ней нет даже просветления и всеведения. Когда бодхисаттва совершенствуется в праджняпарамите, в его практике нет ничего, что можно было бы назвать достигнутым, и даже в этом недостижении нет на самом деле ничего достигнутого, никогда и нигде».¹

Это кажется бессмыслицей, только если мы остаемся на уровне относительного аспекта реальности, на уровне дискурсивного понимания человеческого ума. Но стоит нам только изменить порядок вещей, увидеть множественный мир с другой стороны, которая сама открывается внутреннему глазу благодаря процессу «переворота» (*паравритти*), — и мы осознаем всю эту иррациональность как нечто возможное. Иррациональность как таковая зависит от точки зрения. Весь вопрос в том, сможем ли мы оставить эту точку зрения, сможем ли мы принять совершенно новую позицию, с которой все вещи видятся в их Таковости. Как мы уже видели, принятие такой позиции возможно только благодаря исключительным усилиям, которые мы прилагаем, побуждаемые определенным внутренним зовом. Эта новая позиция открывается только нашей силе воли, но не интеллекту. Логика здесь останавливается, ибо идеи не могут быть выстроены в должном порядке, необходимом для познания и мышления. Интеллект подчиняется диктату воли. Врата открываются под напором извне, и мы видим царство недостижимого, простирающееся перед нашими глазами. Именно в этом царстве мы постигаем недостижимое посредством недостижения. Конечно, тут можно возразить: «Так вы же и не достигаете ничего, ибо остаетесь там же, где и были до переворота. Если так, то что пользы нам во всех этих упражнениях? Если мы имеем вещь, не имея ее, то это то же самое, как если бы мы просто сказали, что у нас нет этой вещи». Это рассуж-

¹ Там же. Цзюань 525, гл. 26 (3), 23а.

дение справедливо, но только до тех пор, пока мы остаемся в сфере рационального. Надо помнить, что мы уже покинули эту сферу и вышли за пределы интеллекта, и все утверждения, которые мы когда-либо делали, остались «за поворотом». Таков этот опыт, и это поистине великое событие, создающее уникальный мост между философией и учением праджняпарамиты.

11. Недостижимое и непривязанное

«Недостижимое» (*анупалабдха*), выраженное иначе, — это «несхватенное», или «непривязанное» (*апарамришта*). «Недостижимое» лежит еще в сфере интеллекта, тогда как «непривязанное», или «не поддающееся схватыванию», — это уже сфера эмоций. Утверждение, что «всезнание на самом деле непривязанно» (*arāmaṅṣṭa hi sarvajñatā*), постоянно, как рефрен, повторяется в сутрах праджняпарамиты. Это одно должно убедить нас, что тексты махаяны — документы, описывающие видение мира «с другой стороны», где дуализм бытия и небытия утрачивает силу. В следующем фрагменте *апарамришта* заменено на *ашлеша* и *асанга*, которые обозначают то же самое. Автор пытается показать всю важность учения о непривязанности.

«Когда бодхисаттва достигает просветления, он учит всех живых существ доктрине непривязанности (*ашлеша*). Непривязанность значит отсутствие связанности рупой (*рупасья-самбандха*), веданой, санджней, санскарой и виджняной. Если человек не скован ими, ему безразличны их подъем и упадок. Не привязанный к этому, он и не скован, и не свободен».¹

«Это учение о праджняпарамите трудно понять, в него трудно поверить. Форма сама по себе (*рупа*) не скована и не свободна. Почему? Потому что форма не имеет соб-

¹ *Ашта*. С. 294 (Фо му, 41а).

ственной природы (*асвабхава*). То же можно сказать и о прочих скандхах. Собственной природы нет ни в одной из них, ни в начале, ни в середине, ни в конце, в них нет ни связанности, ни освобождения. Поэтому праджняпарамиту трудно постичь».¹

«Как только мы цепляемся за имя (*нама*) и видимость (*нимитта*), возникает привязанность. Имя и видимость суть продукты разделяющего мышления (*викальпа*). Разделяющее мышление имеет место там, где имеется привязанность к праджняпарамите как к таковой. Разделение, привязанность и забвение праджняпарамиты суть синонимы и в лексиконе махаянского буддизма взаимозаменяемы. Форма пуста (*рупам шуньям*), но когда это утверждается, возникает привязанность (*санга*), которая отделяет нас от праджняпарамиты.

Скажем, есть новоявленный бодхисаттва, который пробудил в себе жажду просветления. Он изучил жизненный путь бодхисаттвы и осознал, что тем самым накопил определенное количество заслуг. Но эта идея не станет ясной для него, пока он совершает грех привязанности; пока он совершает этот грех, праджняпарамита далека от него. Разделяющее мышление всегда ведет к привязанности; справедливо и обратное: привязанность всегда порождает разделяющее мышление. Просветление достигается только тогда, когда привязанность искоренена, не совершаются сознательные усилия, нет дуализма *аститвы* и *наститвы*, ибо просветление — это недостижение, а его собственная природа состоит в отсутствии собственной природы».²

Эта свобода от дискриминирующего мышления, от скованности и привязанностей, это отсутствие собственной природы иногда называется состоянием «абсолютной чистоты» (*атьянтавишуддхи*), благодаря дости-

жению которой праджняпарамита неизмеримо глубока, полна сияния, совершенно целостна, непостижима, непознаваема, нерожденна, нерушима, нигде не пребывает и т. д.¹

Чтобы полнее очертить учение о недостижимом, или об абсолютной целостности, как оно изложено в сутрах праджняпарамиты, процитируем фрагмент одной из сутр, в которой целая глава посвящена рассуждениям о майе.²

«Субхути спросил:

— Как сознание, подобное майе, может обрести высшее просветление?»

Будда ответил:

— Видишь ли ты сознание, подобное майе?»

— Нет.

— Видишь ли ты майю?»

— Нет.

— Но если ты не видишь ни майю, ни сознание, подобное майе, то думаешь ли ты, что есть нечто отличное от майи и подобного ей сознания и достигающее высшего просветления?»

— Нет, я не вижу ничего такого. Если есть что-то (*дхарма*), отличное от подобного майе сознания, то о нем ничего нельзя сказать, ибо оно — ни бытие (*астхи*), ни небытие (*насти*). Все абсолютно единственно (*атьянтавивикта*), и об этой абсолютной отделенности от всего нельзя сказать, что она — бытие или небытие; здесь нет ничего, в чем можно совершенствоваться и на достижение чего можно рассчитывать. По этой причине праджняпарамита абсолютно единственна. Таково же и высшее просветление. Между ними не может быть никаких отношений, мы не можем называть одно средством для достижения другого, ни это другое — чем-то, что может быть достигнуто. О бодхисаттве говорят как о том, кто достигает высшего просветления благода-

¹ Там же. С. 185—186; Сюань-цзан. Цзюань 545, гл. 8, 19b.

² Там же. С. 190 (*Фо му*, 25b).

¹ Там же. С. 186 и сл. (*Фо му*, 25b).

² Там же. Гл. 26 «О майе».

ря праджняпарамите. Но сам бодхисаттва — абсолютно отдельное существо, поэтому мы не можем говорить, что он достигает чего-то, даже просветления.

— Хорошо, Субхути! Все именно так, как ты говоришь. Все сущее (*дхарма*) — бодхисаттва, праджняпарамита, просветление — абсолютно „одинок“. Но среди всех этих абсолютно „одиноких“ *дхарм* бодхисаттва пробужден к истинной природе праджняпарамиты и достиг знания о том, что праджняпарамита абсолютно „одинока“; о том, что то, что известно как праджняпарамита, не есть праджняпарамита. Действительно, есть обретение бодхисаттвой высшего просветления, но это просветление на самом деле нельзя считать чем-то, что достигается или схватывается. И все вещи (*дхарма*) остаются совершенно „одинокими“, как если бы ничего не произошло».¹

12. Реальность, как она видится «с другой стороны»

«Абсолютная отделенность» (*атьянтавивикта*), «абсолютно чистое» (*атьянтавишуддхи*), «недостижимое» (*анупалабдха*), «непривязанное» (*ашлеша, асанга, апарамришита*), «не связанное и не свободное» (*абаддхамукта*), «не рожденное и не угасшее» (*анутпада-ниродха*), «нигде не пребывающее» (*астхита*), «ни от чего не зависящее» (*анаширая*), «неистощимое» (*акшаяя*), «без пути» (*апатха*), «бесследное» (*апада*) и т. д. — все эти эпитеты, часто встречающиеся в сутрах праджняпарамиты, относятся к царству Пустоты. Когда мы пытаемся понять их с точки зрения обычной логики, имеющей дело только с нашей относительной действительностью, они кажутся бессмысленными, они

¹ Там же. С. 438 и сл.; *Фо му*, 61; *Маха*, цзюань 553, 60а; пер. Кумарадживы, 78b.

слишком негативны и слишком смутны, чтобы мы могли легко определить, куда они нас ведут. Однако едва мы оставляем дуалистическую и относительную позиции и погружаемся во внутреннюю жизнь вещей, эти смутные термины становятся вполне понятными, и мы даже думаем, что внутренняя жизнь человека может описываться только с помощью этой мистической фразеологии. Религиозная жизнь в конечном итоге — это жизнь ради жизни и жизненного опыта, а не просто понятие, о котором можно размышлять; однако человеческий ум устроен так, что он не может не придавать жизни какое-то выражение. Поэтому то, что говорится в сутрах праджняпарамиты, — это в большей или меньшей степени интеллектуальные формы проявления гения махаяны.

Изучать праджняпарамиту и совершенствоваться в ней — значит приближаться к этому царству абсолютного одиночества и абсолютной пустоты. Праджня, как правило, таится в самых дальних уголках сознания, и если она не пробуждена и не дает нам возможности видеть «другую сторону» вещей, видеть их *ятхабхутам*, то у нас нет никакого шанса вырваться из оков неведения и страдания. Это освобождение и называется достижением высшего просветления, или всеведения (*сарваджнята*).

Праджняпарамита — подлинная цель всех буддийских практик. Но когда она достигнута, на самом деле нет ничего, о чем можно было бы говорить как о достигнутом. Именно таков смысл фраз: «В Таковости нет восприятия Таковости», «Абсолютное уединение не достигается посредством абсолютного уединения», «Есть то, что совершено, и нет у нас никакого разделяющего знания (*авикальпа*), ибо бытие праджняпарамиты неразделимо» и т. д. Такие фразы можно, конечно, назвать мистическими в том смысле, что они иррациональны и лежат за пределами умозаключений. Это так, ибо «непостижимое» (*ачинтья*) — один из наиболее частых терминов в махаянской литературе. Но, с точки зрения

философии праджни, они вовсе не являются иррациональными, они просто облачают в слова то, что было поистине усмотрено посредством «глаза праджни».

В самом начале, не удовлетворенные ни самими собой, ни внешним объективным миром люди повсюду ищут реальность, в которой или посредством которой они смогут жить в мире. В их сознании происходит переворот (*паравритти*) — и порядок вещей разрушается. Вселенную (*сарвадхарма*) уже нельзя увидеть с той точки зрения, с которой они ранее были так глубоко, так неразрывно связаны. Человек начинает видеть как бы изнанку вещей. Мир, состоящий из пяти скандх, остается таким же, каким был, но теперь его пронизывают серебряные нити Таковости, и он уже не кажется изолированным и отсеченным от своих корней. Без корней (которые на самом деле не являются корнями) судьба носит нас, словно осенний ветер сухие листья; и в этом скитании не видится нам никакого смысла, что и есть, по буддийской терминологии, неведение, перерождения и страдание. Но теперь весь окружающий нас мир меняется, и перед задачей описать это изменение понятным языком сила слова авторов сутр праджняпарамиты истощается. Так называемая «иррациональность» возможна для логика или философа, но не для адепта праджни.

Учителя праджняпарамиты всегда располагает свое пристанище «по ту сторону» мира относительности. Они как будто отвергают его, считая его майей, сновидением, отзвуком и т. д. Даже когда речь идет о Пустоте, эта Пустота описывается как не имеющая фиксированного места. Так как это поистине абсолютная Пустота, *шуньята*, которой нечего противопоставить, то для нее невозможны никакие предикаты. Таковость поэтому оказывается тождественной *шуньяте*. «Абсолютная пустота» и «абсолютная отделенность» — это понятия поистине труднодостижимые для дуалистически настроенного ума. Именно по этой причине сутры праджняпа-

рамиты постоянно предохраняют читателя не поддаваться чувству страха или отчаяния, когда он слышит учение о Пустоте и когда оно кажется ему апофеозом абсолютного нигилизма. Те же, кто без колебаний постигает это учение, восхваляются как внимающие этому учению на протяжении многих прошлых жизней. Все это доказывает, что праджня — действительно нечто особенное; и тем более особенным оно кажется, когда видишь, как изменяется обычный порядок вещей в лучах праджняпарамиты. Разве не удивительно было бы знать, что гора Хиэй, которую мы, жители Киото, видим каждый день к северо-востоку от города, нереальна? Более того, разве не удивительно было бы знать, что все небеса, свет которых достигает нашей земли, суть только пузыри на поверхности океана вечной Пустоты? Кто не устрасится таких смелых заявлений? Но это именно то, что красной нитью проходит через все сутры праджняпарамиты. Какой же величественной и всепронизывающей интуицией это должно быть, если оно повергает всю нашу Вселенную во прах, в бездну абсолютной Пустоты (*атьянта-шуньята*)!

Пустота абсолютна, когда имеется в виду она одна, без каких бы то ни было предикатов. Когда же речь идет о внешнем и внутреннем, сотворенном и несотворенном, субстанции и акциденции, Пустота перестает быть абсолютной, она становится относительной и предсказуемой. Чтобы Пустота смогла потрясти нас своим изначальным ужасом, все должно быть отложено в сторону и Пустота должна предстать перед нами в своей ничем не прикрытой наготе. Я говорю об «изначальном ужасе», ибо в этом случае сама Пустота угасает; это все равно как если бы наше физическое тело было поднято высоко вверх и брошено без какой-либо поддержки и опоры. Страшно даже вообразить себе такую ситуацию. Но сутры праджняпарамиты постоянно помещают нас именно в нее. Неудивительно, что они полны предупреждений на этот счет.

«Все пусто» (*сарвам шуньям*) — уже это подрывает все основания. «Сама Пустота пуста» (*шуньята-ашуньята*) — это разрушает все то, что еще не было разрушено. Земля уходит из-под ног. Теперь я — как тот человек из проповеди Сян-яня,¹ который висит на дереве со связанными руками и ногами и лишь зубами держится за ветку. Из этого великого отрицания происходит пробуждение праджни, возникает великое утверждение — всеведение и *самбодхи*. *Шуньята* превращается в Таковость, ибо на самом деле *шуньята* и *татхата* суть одно и то же. Земля не исчезает, и гора Хиэй стоит перед нами, столь же неколебимая, как и прежде, и звездное небо остается чудом и источником вдохновения не только для одного философа, но и для всех нас. Теперь мы понимаем, что означало слово *ят-хабхутам*. Мир открывается нам как совершенно чистый, свободный, неохватный, лишенный эгоизма дом умиротворения и счастья. Сутры махаяны много говорят об украшении² мира; когда бодхисаттва пробуждается к Таковости, он становится украшением мира.

13. Праджняпарамита в понимании мастеров дзэн

Не кажется ли все сказанное выше слишком неопределенным? Так как праджняпарамита сама по себе является творением майи, мы лишены любых указательных знаков, при помощи которых можно было бы прийти к ее интеллектуальному осмыслению. Именно так может подумать читатель, прочтя предшествующие страницы, посвященные описанию праджни. Но последователь махаяны может сказать, что он знает подлинное переживание праджняпарамиты, и это знание — осно-

¹ Очерки о дзэн-буддизме. Ч. I. СПб., 2002. С. 331, 332.

² Аланкара, или вьюха.

ва всей духовной структуры, которая называется буддизмом. Из последующих цитат читатель увидит, как диалектика праджняпарамиты понималась дзэнскими наставниками, и чем их метод отличался от методов их индийских предшественников и современных философов и логиков.

Да-хуэй (Дайэ, 1089—1163) однажды процитировал Юн-цзя Сюань-цзяо (Ёка Гэнкаку, умер в 713 г.): «Как ясно видно это! И нет ничего, что было бы видно! Ни человека, ни Будды! Великие миры, многочисленные, как песчинки в Ганге, подобны пузырям в океане! Все мудрецы и благородные люди прошлого подобны вспышкам молнии».¹ Затем Да-хуэй процитировал другого дзэнского наставника, написавшего комментарий к стихам Юн-цзя: «Если нечего было видеть, то что же видел он столь ясно?» Сказав все это, Да-хуэй спросил: «Что вы сказали бы в ответ этому комментатору? Был ли он действительно наделен глазом мудрости?»

Для дзэнских мастеров характерно задавать вопрос, не ожидая ответа на него. В таких ситуациях сам вопрос является ответом. Вопросительный комментарий наставника сам себя объясняет. Праджняпарамита здесь описывается как нечто самообъясняющее.

Как-то раз Да-хуэй процитировал Му-чжоу (Бокудзю). Му-чжоу однажды спросил Шэн-чжэна: «Рассуждаете ли вы о философии виджняптиматры?» Тот ответил: «Не очень часто, но в молодости я изучал ее немного». Му-чжоу взял сладкое печенье, разделил его пополам и сказал: «Что вы скажете на это?» Шэн-чжэн ничего не ответил, а Му-чжоу настаивал: «Следует ли называть это сладким печеньем? Или же нет?» Шэн-чжэн ответил: «Мы не можем называть это как-либо иначе, чем сладким печеньем». Му-чжоу подозвал

¹ Строки из знаменитой Оды просветлению Юн-цзя.

послушника и спросил: «Как ты назовешь это?» «Сладким печеньем», — ответил тот. «Значит, — сказал Му-чжоу, — ты тоже изучал философию виджняптиматры».

Да-хуэй прокомментировал это так: «Шэн-чжэн и послушник, конечно, легко могли бы порассуждать о философии виджняптиматры. Однако никто из них не знал сущности этого печенья. А наставник Му-чжоу сам был знатоком дзэн, но о философии виджняптиматры, или читгаматры, не имел ни малейшего представления».¹

Чу-ши Фань-ци² (1296—1370) был одним из величайших дзэнских наставников эпохи Мин. В одной из своих проповедей он привел слова мастера Юнь-мэня, который однажды протянул свой посох собранию монахов и сказал: «Простые люди наивно принимают это за реальность. В махаяне и хинаяне это анализируется и считается несуществующим. Пратьекабудды считают это чем-то подобным майе. А бодхисаттвы принимают это таким, каково оно есть, полагая, что оно пусто. Что же касается последователей дзэн, когда они видят посох, они просто называют это посохом. Если они хотят идти, они просто идут. Если они хотят сидеть, они просто сидят. Они ни при каких обстоятельствах не будут беспокоиться и тревожиться».

Мяо-си (Да-хуэй) прокомментировал это так: «Я не похож на старика Юнь-мэня, который старается вырыть подземную тюрьму в пустом пространстве. Он просто протянул монахам свой посох и сказал: „Этот посох не следует классифицировать ни как бытие, ни как небытие, ни как нечто подобное майе, ни как пустую Таковость“. Затем он положил свой посох на пол и сказал: „Простые люди, шраваки, пратьекабудды и бодхисат-

твы — все они используют это в соответствии со своей изначальной природой. Но совсем не так с вами, дзэнскими монахами, ибо для вас этот посох — источник ужасной досады. Когда вам хочется идти, вы не можете идти; когда вам хочется сидеть, вы не можете сидеть — [и все из-за посоха]. Сделав только шаг, вы уже сбились с пути. Отступите на шаг — и вы разобьете себе нос. Я спрашиваю вас: есть ли среди вас тот, кто не вполне доволен мной? Пусть он выйдет на середину и поговорит с моим посохом. Если же нет, то

В грядущем году появится много свежих побегов,
Которые колышутся рассеянно под порывами
мягкого весеннего бриза».

Продитировав всех этих наставников, Чу-ши сам прокомментировал эпизод с посохом: «Простым людям не следует пестовать мысль о реальности, шравакам — мысль о небытии, пратьекабуддам — мысль о майе, бодхисаттвам — мысль о пустой Таковости. Разве уже нет свободы? Старый наставник Юнь-мэнь настолько ушел в созерцание бегущих волн, что не заметил, как потерял весла. Печальный результат этого до сих пор привлекает внимание монахов всего мира. Они до сей поры еще не свободны от посоха. Освободятся ли? Нет! Лучшим для них было бы покоиться всем на одном кладбище!»

В этой проповеди в роли праджни выступил посох. Когда надо что-то говорить в ответ на внешнюю критику, наставники говорят, на первый взгляд, нечто совершенно невнятное, громоздят горы слов, но таков обычный путь адепта дзэн, который, принимая все, что происходит с ним, как должное, всегда готов продемонстрировать свое восприятие Таковости и Пустоты. Казалось бы, речь идет вовсе не о таких сложных метафизических материях, но на самом деле это не так. Если не забыта и не оставлена без внимания ни одна пылинка, то шуньята становится доступной пониманию.

¹ Изречения Да-хуэя. Цзюань 2.

² Этот и нижеследующие случаи почерпнуты из *Жизнеописаний знаменитых мастеров дзэн эпохи Мин*.

Как-то раз Чу-ши рассказал о Чжао-чжоу следующее: «Однажды некая старуха отправила человека к Чжао-чжоу с подарками и попросила его прочитать вслух Великую Трипитаку. Тот сошел со своего места, обошел вокруг него и сказал:

— Я исполнил просьбу.

Когда старухе передали все это, она заметила:

— Я просила его о прочтении всей Трипитаки, а он исполнил мою просьбу только наполовину».

Мяо-си прокомментировал слова старухи так: «Некоторые адепты дзэн удивляются: „Что значит — наполовину?“ Другие говорят: „Он должен был сделать еще один круг“, а некоторые: „Он должен был щелкнуть пальцами“, или „кашлянуть“, или „воскликнуть *кац!*“, или „хлопнуть в ладоши“. Те, кто так говорит, не ведают стыда. „Наполовину“ не значит „еще один круг“! Даже если бы он сделал миллионы, миллиарды кругов, они были бы, с точки зрения старухи, только половиной Трипитаки. Даже если бы гора Сумеру делала эти круги миллионы и миллиарды раз, они были бы, с точки зрения старухи, только половиной Трипитаки. Даже если бы все дзэнские наставники мира ходили кругами вокруг горы Сумеру, это было бы, с точки зрения старухи, только половиной Трипитаки. Даже если бы все горы и реки мира, сама земля и все, из чего состоит наша вселенная, включая все растения, каждый стебелек, и всех животных, — если бы все это дружно вращало Трипитаку до скончания времен, то это было бы, с точки зрения старухи, только половиной Трипитаки».

Мяо-си помолчал немного и продолжил:

Прекрасная пара уток вышита на ткани,
И ты можешь любоваться ими, сколько хочешь.
Но постарайся не выдергивать золотую иглу,
С помощью которой они были вышиты!

На это Чу-ши ответил: «Старуха сказала, что Чжао-чжоу только наполовину исполнил ее просьбу. Это все

равно что заменять подлинное поддельным. Все, что было нужно тогда, — это спросить: „Почему нельзя было принять все это, прежде чем Чжао-чжоу сошел со своего места?!“»

Приведем еще один пример того, как праджняпарамита трактуется в дзэн. Цзе-фэн Ин, который жил при династии Мин, однажды получил приглашение от Дайдоу Аня, известного в те времена ученого. Ин спросил:

— Какую сутру вы знаете лучше всего?

— *Ваджраччхедика*, — ответил Ань. — И у меня есть свое толкование фрагмента «некуда приходить и некуда уходить».

— Если «некуда приходить и некуда уходить», то как так получилось, что вы пришли сюда?

— Имеется в виду сама личность, которая никуда не может прийти и никуда не может уйти.

— Но где она в настоящий момент?

Ань воскликнул: «*Кац!*»

— Оставим пока эти возгласы и потрясение кулаками, — сказал Ин. — Где вы найдете себе мирную обитель, если все четыре элемента рассыпаются в прах?

— Эта земля — разве не есть я сам? — спросил на это Ань.

— Но если вдруг вспыхнет огонь конца мира и вся вселенная превратится в пепел, то где же будете вы?

— Я не знаю, — признался Ань.

— Шестой патриарх отвечал: «Я не знаю» — и продолжал колоть дрова или варить рис. Бодхидхарма отвечал: «Я не знаю» — и продолжал медитировать. Вы тоже говорите: «Я не знаю». В чем состоит ваше озарение?

— Мое? Просто в том, что я не знаю.

— Слепец! — воскликнул Ин. — Сиди и прихлебывай свой чай!

II. РЕЛИГИЯ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ

1. Функционирование праджни

Можно сказать, что праджняпарамита стоит на границе, которая отделяет абсолютный аспект бытия от относительного. И это только геометрическая граница, она лишь отделяет одно от другого, а сама не поддается измерению. Даже в этом случае мы не должны понимать праджню как проявляющуюся тем или иным образом, когда она желает обозреть оба царства существования. Если бы праджня соответствовала одной только Пустоте, без сопровождающей ее Полноты (*ашуньята*, буквально «непустота»), то она не была бы праджней. Чтобы символизировать это, индийские божества наделяются лишним глазом, который располагается между двумя обычными. Это глаз праджни. Благодаря этому третьему глазу просветленные способны воспринимать реальность *ятхабхутам*, не разделяя ее и не соединяя, ибо такое разделение и соединение есть работа абстрактного мышления. Глаз праджни, находясь на границе единства и множественности, Пустоты и Полноты, пробуждения и омрачений, праджни и милосердия, Будды и всех живых существ, просветления и неведения, самадхи и кармы, рассматривает эти два мира как одну единую реальность. «Праджня и не на той, и не на этой стороне, и не посередине; если она становится объектом дискриминирующего мышления, она теряется».¹

Интеллект представляет праджню как располагающуюся между двумя царствами бытия, но в самой праджне нет такого деления, у нее — свой собственный опыт. Шуньята здесь не отделяется от мира сансары, а сансара — от шуньяты. Когда праджня утверждается в сознании, шуньята и сансара сливаются в одну линию. До сих пор мы предавались слишком абстрактным рассу-

дениям, праджня казалась нам слишком бледной, а в результате вселенная виделась нам слишком индифферентной, не удовлетворяющей самым насущным нуждам человеческого сердца. Если весь ландшафт очерчивается только штрихами шуньяты, то в нем не оказывается места для гор, рек, скал, цветов и т. д. Но все это — наша вина, а не праджни.

Если мы хотим сделать философию праджни более доступной постижению, мы должны перевести ее понятия в пространственные отношения. И тогда мы начинаем принимать такие отношения за саму реальность, забывая, что они суть только символы. Манипулирование символами — это совсем не то, что схватывание изначального. Праджня должна быть освобождена от этих жалких ухищрений. Царство шуньяты не должно жестко отделяться от мира множественности, ибо такое отделение — всего лишь прием, облегчающий работу интеллекта. Как только такой опыт принесет пользу, от него необходимо избавляться. В сутрах праджняпарамиты читателю постоянно объясняют, что шуньята — это опыт, а не абстракция, это деяние, совершаемое там, где нет ни пространства, ни времени. Она понимается таким образом только тогда, когда и ее, и все остальное объявляют просто именем.

Далее. Всякая человеческая деятельность, физическая или психическая, происходит во времени или по крайней мере мы пытаемся описать ее так, как если бы она была очерчена рамками времени. Даже когда мы говорим о вечности или о безначальном, то в основе этих понятий лежит понятие времени. Очень трудно избавиться от подобного способа мышления, особенно тогда, когда стоит задача правильно понять праджню. Всегда возникают трудности, если праджня и самбодхи рассматриваются как порождения времени, хотя на самом деле время появляется тогда, когда пробуждается праджня, а сама праджня пребывает там, где нет ни времени, ни пространства.

¹ *Сяо пинь*, 58b.

«Субхути спросил:

— Должно ли самбодхи достигаться пробуждением предшествующей или последующей мысли? Если посредством пробуждения предшествующей, то она не будет согласовываться с последующей. Если посредством пробуждения последующей, то она не будет согласовываться с предшествующей. А когда нет согласованности, как может возрастать запас заслуг? [И как тогда возможно просветление?].¹

Согласно мысли Субхути, то, что мы называем сознанием, есть череда мыслей, которая может быть разделена на мыслительные события, расположенные в определенном временном порядке, в рамках «предшествующего» и «последующего». Когда предполагается, что мысли следуют одна за другой во времени, то что же связывает их воедино и как возможно их согласование (*самавахита*)? Если же такого согласования нет, то как одна-единственная мысль о просветлении может пронизать всю череду мыслей, которая по определению составляет сознание? Это центральный момент вопроса Субхути.

Будда иллюстрирует это примером пламени: «Горение имеет место не благодаря предшествующему или последующему моментам горения, и все-таки оно не отделено ни от одного, ни от другого. Оно — это вся череда моментов горения. Если взять отдельные моменты сами по себе, то они не составляют горения. Если они отделены друг от друга, то трудно понять их как именно огонь. Но на самом деле существует „таковость“ огня. Если опыт описывается в терминах рождения и смерти, возникновения и уничтожения, предшествования и следования, то таковость остается непостижимой».

Таким образом, праджня успешно избегает всех наших интеллектуальных уловок поймать ее в сети времени. Вместо того чтобы пытаться поместить ее куда-нибудь в схему наших интеллектуальных построений, надо поло-

жить праджню в самое начало всей деятельности и мышления, и только тогда все тексты сутр праджняпарамиты станут понятными. Хитросплетения пространства и времени вырастают из праджни, в которой нет ни времени, ни пространства. С ее пробуждением мы начинаем действительно жить, мир частных объектов открывается нам во всей полноте. Эти предварительные замечания помогут нам проследовать дальше, ко второй части данного очерка, в котором речь пойдет о том, что мыслители махаяны условно именовали *упая* («искусные средства»).

2. Упая («искусные средства»)

Пока мы исследуем абсолютный аспект праджняпарамиты, мы не можем следовать далее. В этом случае невозможно вести речь о буддизме махаяны и о бодхисаттвах. Если все есть кажимость (*майя*), если нет ничего реального, то как может совершенствоваться бодхисаттва, продвигаясь к всеведению? Как вообще может установиться природа всеведения? Все эти вопросы можно услышать только от человека, чье понимание праджняпарамиты ограничено рамками понятия времени. Шарипутра отвечает на это так: «Если бы все вещи не были подобны галлюцинациям и содержали бы что-то реальное, для бодхисаттвы было бы невозможно обратить свои религиозные заслуги к достижению просветления и продвигаться к нему. Только тогда, когда в вещах нет ничего реального, когда они поистине подобны видению, бодхисаттва может обратить свои заслуги к достижению всеведения и продвигаться по этому пути, так как он воспринимает нереальность и кажимость всех вещей и благодаря этому неустанно практикует добродетель упорства.

— Каковы же причины этого неустанного упорства?

— Оно происходит благодаря действию искусных средств (*упая-каушалья*), которые рождаются из великого сострадания бодхисаттвы ко всем живым суще-

¹ *Ашта*. С. 352; *Фо му*, 49б.

ствам. Благодаря этим искусным средствам он понимает, что все вещи пусты; благодаря этим искусным средствам он не пытается реализовать в себе истину абсолютного одиночества. Он подобен человеку, который стоит на вершине горы и держит в руках большой зонт. Он может наклониться вперед и бросить взгляд на простирющуюся у его ног бездну, в которую обрывается горный склон, но он не почувствует страха и не встревожится при мысли о том, что бездна земли может поглотить его, ибо его поддерживает зонт, который при помощи ветра удерживает его от падения. Подобным же образом благодаря праджне, которая прозревает природу всех вещей, благодаря состраданию, которое удерживает его среди других живых существ в мире тревог и волнений, бодхисаттва совершенствуется во всех параметрах, шаг за шагом двигаясь к всеведению, так что в конце концов обретает способность усовершенствовать и другие существа, даровать им благо, установить счастье и укрепить землю Будды».

Термин «искусные средства» (*упая-каушалья*), или просто «средства» (*упая*), имеет в махаяне вполне технический смысл. Это результат великого сострадания бодхисаттвы. Когда он видит, как другие живые существа погибают в океане рождений и смертей из-за своих неведения и страстной привязанности к миру частных объектов, в его сердце пробуждаются великая любовь и сострадание к ним и стремление использовать любые возможности, чтобы спасти их, даровать им просветление, сделать зрелым их сознание, чтобы они могли воспринять высшую истину. «Средства» вырастают из ясного видения бодхисаттвой истины *шуньяты*, хотя и не из самой *шуньяты*. Истина сама по себе бессильна, она должна преломиться через сознание бодхисаттвы, ибо живые существа на путях шраваков и пратьекабудд не заинтересованы во благе других живых существ. Они удовлетворяются собственным интеллектуальным пониманием истины, они пребывают с истиной в полном оди-

ночестве и не покидают тюрьмы своего самодовольства, поэтому у них нет «искусных средств». В сознании бодхисаттвы «средства» сосуществуют с интуицией (*праджня*). В его интеллектуальном прозрении сущности вещей они видятся нереальными, подобными майе, «пустыми», и это видение — больше, чем просто интеллект, больше, чем равнодушное созерцание мира непостоянства и страдания из какого-то абсолютного одиночества и вечного покоя. Видя, что мир частных объектов подобен майе, бодхисаттва не привязывается к нему, но понимает, что этот мир лежит прямо перед ним и этот мир — сцена, на которой совершается вся его деятельность и на которой полные эгоизма и неведения живые существа страдают от своих пороков. Поэтому из праджни вырастает упая.

Связь праджни, каруны и упая пронизывает всю махаяну и является ее самой яркой характеристикой. *Махапраджняпарамита* (глава «О самадхи») гласит: «Махаяна состоит в практике шести парамит, и эта практика характеризуется возрастанием сознания в согласии со всеведением. Это возрастание направляется великим состраданием, из которого возникают „средства“ (*упая*), а „средства“ характеризуются „недостижением“ (*анупаламбха*) [то есть непривязанностью]. Бодхисаттва отрекается как от внутренних, так и от внешних вещей, чтобы направить все живые существа ко всеведению. И эта заслуга отречения происходит не благодаря себе, а благодаря другим».¹

Основная мысль сутры состоит в том, что осознание праджни — первое, что происходит при полном постижении духа махаяны, составляющего суть жизни бодхисаттвы (*бодхисаттвачарья*). Когда его сознание (*читта*, *манасикара*) постоянно находится в полном согласии (*пратиюкта*) с праджняпарамитой, он становится благодетелем (*дакшинията*) всего сущего, ибо именно тогда

¹ Сюань-цзан. Цзюань 413, глава «О самадхи».

в нем пробуждается великое сострадание (*майтрисахата читта*) ко всем живым существам. Благодаря праджне он видит, что все живые существа пребывают в рабстве и не являются господами самих себя. Его охватывает чувство великой жалости (*махакаруна*). Наделенный духовным зрением, он видит, как живые существа страдают от накопленной ими неблагой кармы и бьются в сетях лжи. Все это очень сильно воздействует на него, так что он принимает твердое решение стать защитником и убежищем (*натха*) для мира и избавить его от оков неведения и страстей.¹

Таким образом, мы можем видеть неразрывную связь между всеведением, праджней, каруной, упаяй и просветлением. Вообще говоря, всеведение — это результат и содержание просветления, реализуемого посредством праджни, но праджня сама по себе не способна достичь каких-либо практических результатов, она действует только через упаяу, а упая возникает из каруны. *Махапраджняпарамита сутра* иллюстрирует эти отношения так: «Субхути, это подобно человеку, вышедшему в море и потерпевшему кораблекрушение. Если он не позаботится заранее о спасательной шлюпке или хотя бы о куске дерева, он неизбежно утонет и не достигнет места назначения. Субхути, точно так же и бодхисаттва может иметь веру в высшее просветление, всем сердцем принимать его, страстно стремиться к нему, понимать его, удовлетворяться им, находить радость в нем, искренне желать его, иметь доверие, отречение, упорство, бдительность, чистоту мыслей в отношении его. Но, несмотря на все эти достоинства, бодхисаттва не сможет достичь всеведения, если он не позаботится о праджне и упаяе, ибо тогда он падет на ступень шраваков или пратьекабудд и утратит из виду всеведение.

Все совершенно иначе с человеком, который позаботился о спасательной шлюпке или хотя бы о куске дере-

ва: даже если корабль погибнет, он сможет достичь места назначения. Точно так же бодхисаттва, который в дополнение ко всем добродетелям веры, понимания и т. д. заботится о праджне и упаяе, достигнет всеведения и не упадет на уровень шраваков и пратьекабудд, не дойдя до цели».¹

Еще один пример: «Жил один старик, которому было сто двадцать лет. Мучимый всевозможными болезнями, он не покидал своей постели и терпеливо переносил боль, даже не думая о том, чтобы пройти несколько шагов, не говоря уже о нескольких милях, — ему это и во сне не снилось. Однажды к нему пришли два сильных человека и предложили ему свою помощь: он мог встать и пойти с ними туда, куда хотел. Он согласился и, несмотря на свою слабость, смог наконец добраться до цели своего путешествия.

Подобным же образом, каким бы отречением, преданностью, верой в высшее просветление ни обладал бодхисаттва, он не сможет достичь другого берега всеведения, если ему не помогут два сильных человека — праджня и упая, ибо они — то, что поддерживает бодхисаттву в его постепенном движении к цели жизни, и без них это движение остановится и бодхисаттва несомненно падет на уровень шраваков и пратьекабудд. Почему так? Потому что это — Таковость вещей».

3. Бодхисаттва и шравака

Как уже говорилось, бодхисаттву от шраваков и пратьекабудд наиболее явно отличает то, что первый заботится о духовном и материальном благе живых существ, тогда как последние удовлетворены своими соб-

¹ *Фо му*. Цзюань 14, глава «О сравнениях» (*аупамья*). Вообще в этом фрагменте приведены четыре сравнения, из них два я цитирую здесь.

¹ *Фо му*, цзюань 20, глава «О благих друзьях».

ственными просветлением и свободой, они спокойно занимаются медитацией и не выходят из своих келий, так что ничего не делают, хотя и могут сделать, для избавления живых существ от кармы, неведения и страдания. Этот духовный эгоизм прямо противоположен свойственному бодхисаттве стремлению к самопожертвованию. Когда речь идет о просветлении, бодхисаттва и шравака находятся в основном на одном уровне, но первый готов в любой момент, когда это необходимо, спуститься вниз со своих высот, смешаться с толпой непросветленных, загрязненных, скованных кармой живых существ и жить их жизнью, если только у него есть возможность тем или иным образом принести им благо. По этой причине бодхисаттва может часто оставлять жизнь аскета, монаха, отшельника, для того чтобы жить в мире, вместе с миром, переживать его страдания и таким способом вести его к просветлению. Жить в мире частных вещей и страстей и следовать управляющим им законам (иначе говоря, «не затенять причин и следствий») — именно таков образ жизни бодхисаттвы, это и есть «забота об упае и праджне», из которой проистекает всеведение.

Именно поэтому во всех текстах, посвященных праджняпарамите, мы читаем, что мотив, заставляющий бодхисаттву стремиться к осуществлению в себе высшего просветления, — это не его собственное благо, а благо всего сущего, которое он пытается вырвать из оков кармы и неведения и утвердить в *паринирване*. Это невероятно трудная задача, особенно для бодхисаттвы, живущего в мире рождений и смертей — в сансаре. Тексты предостерегают его не терять бдительности и не поддаваться страху.

Стремление бодхисаттвы направлено к благу для всего мира (*локахита*), всеобщему счастью (*локасукха*) и к развитию сострадания ко всему сущему (*локанукампа*). Поэтому когда он реализует в себе высшее просветление, то дает обет стать великим благодетелем, защитни-

ком, убежищем, обителью, высшей истиной, совершенным путем, светом, предводителем и выходом для всего мира.¹

Вот почему бодхисаттву нельзя считать равнодушным и безразличным ко всему человеком, стремящимся убежать от мира ради собственного совершенства и просветления. Напротив, бодхисаттва — это в чем-то даже агрессивный спаситель мира и трудится над тем, чтобы получить результат, которого он хочет, из активного контакта с этим миром. Его самополагание состоит в пестовании мыслей о всеобщей тождественности (*самам читтам утпадыя*), но не о разделении всего (*вишамачитта*), в поддержке помыслов о дружественности (*майтрачитта*), благоволения (*хита*), сострадания (*кальяна*), неповреждении (*нихатамана*), непротивления (*апратихата*) и ненасилия (*авихимса*). Бодхисаттва рассматривает всех существ как своих отца, мать, сыновей, дочерей.² Дружественность (*майтри*), сострадание (*каруна*) и симпатия (*анукампа*) — это те термины, с которыми мы чаще всего сталкиваемся в сутрах праджняпарамиты, ибо воспринимать все живое через призму этих понятий — единственное желание (*пранидхана*) всех бодхисаттв.

Следующий диалог между Пурнамайтраянипутрой и Шарипутрой, взятый из *Махапраджняпарамита сутры*, показывает нам, почему бодхисаттва ощущает сострадание ко всем еще не просветленным живым существам. В дружественной любви нет ощущения превосходства, нет мысли о разделении или исключительности, что ведет к непримиримому разобщению. Бодхисаттва, даже когда он отличается от шраваков и пратьекабудд по религиозной практике, морали, мотивам, достижениям и мудрости, не испытывает никакого чувства превосходства, не склонен относиться к другим с

¹ Там же. Цзюань 14, глава «О мудрецах».

² Там же. Цзюань 16, глава «О Таковости»; *Ашта*. С. 321.

пренебрежением и почитает другие живые существа как потенциальных будд и татхагат.

«Пурнамайтраянипутра спросил Шарипутру:

— Должен ли бодхисаттва оказывать почтение только другим бодхисаттвам или вообще всем живым существам?»

На что Шарипутра ответил:

— Бодхисаттва должен почитать всех живых существ так же, как он почитает Татхагату. Он должен почитать всех живых существ и всех бодхисаттв, не делая между ними никакого различия, ибо бодхисаттве следует воспитывать в себе чувство милосердия и уважения ко всем живым существам, а не смотреть на них с презрением. Он должен почитать их столь же самозабвенно, как он почитает татхагат.

Бодхисаттва должен думать так: „Когда я достигну просветления, я буду наставлять всех живых существ в Дхарме, чтобы помочь им отсечь свои страсти и обрести нирвану, достичь просветления и покоиться в мире и счастье, стать полностью освобожденными от мучений неблагих путей“.

Так бодхисаттва должен пробудить в себе великое сострадание ко всему живому и держать свое сознание совершенно свободным от гордыни и самообмана. Он должен думать: „Я буду практиковать все искусные средства (*упая*), чтобы помочь всем живым существам осознать то, что первично в их собственной природе, — их природу Будды (*буддхата*). Осознав это, они все станут буддами, и я при помощи искусных средств поведу их к этой окончательной реализации, чтобы они обрели титул *дхармараджи*. *Дхармараджа* — это высочайший и самый почетный титул, ибо обладающий им становится господином всего сущего“.

Поэтому пусть бодхисаттва почитает всех живых существ, пусть его сострадание пронизывает все вокруг, ибо Дхармакая Татхагаты пронизывает все сущее».¹

¹ Сюань-цзан. Цзюань 387, глава 12 «О нравственности».

4. *Шуньята, увиденная, но не реализованная*

Теперь мы знаем, что сочетание праджни, каруны и упай составляет путь бодхисаттвы, но здесь кроется самая фундаментальная загадка человеческой жизни, которая слишком глубока, чтобы ее можно было измерить интеллектом, ибо эта загадка содержит противоречия, которые философам никогда не удавалось примирить. Авторы сутр праджняпарамиты не пытались логически осмыслить этот опыт, а только рассказывали о нем самыми простыми словами. Если и есть здесь какие-то расхождения, то исключительно благодаря особой природе такого опыта; и наша задача — постараться понять его, обращаясь к самым глубоким основаниям нашего собственного сознания. Это значит, что сутры праджняпарамиты надо читать через призму жизни в целом, а не чистого интеллекта. Когда мы искренне, глубоко и терпеливо наблюдаем деятельность нашей собственной души, сутры раскрывают свой смысл нашему духовному взору. Какие бы трудности ни стояли ранее перед нами, все они теперь рассыпаются в прах. Хитросплетения логики и непостижимые для интеллекта вещи перестают существовать. Это все равно что смотреть на яблоко как на яблоко. Этот плод просто лежит перед нами, мы видим его, мы можем прикоснуться к нему, мы можем съесть его и ощутить его сладость, и все это мы находим удовлетворительным. Химик, биолог, врач, агроном и другие могут найти в данном предмете множество еще не решенных вопросов, обсуждать их, ставить эксперименты, но человек практического склада ума удовлетворяется его реальностью, которая, он вполне уверен в этом, не зависит от чего-либо еще, от каких-то процессов абстракции и анализа, постоянно вмешивающихся в непосредственность ощущения и восприятия.

Следующий фрагмент, взятый из главы «Искусные средства» *Аитасахасрики*, полон сложностей в обыч-

ном понимании, и наше воображение старается разгадать их, ибо они составляют суть пути бодхисаттвы.

«Будда сказал:

— Если бодхисаттва хочет практиковать праджняпарамиту, он должен рассматривать (*pratyavekṣitavyam*) все вещи¹ как пустые, созерцая их природу свободным от беспокойства сознанием (*avikṣiptayā citasantatyā*). Однако в то же время он может и не реализовать Пустоты (*na śūnyatām sākṣatkaroti*) в самом себе».

С точки зрения обычного понимания, это невозможная ситуация: видеть все вещи как пустые, пребывать в самадхи как в Пустоте и не осознавать при этом саму Пустоту нельзя. Как же тогда все это возможно?

Будда отвечает: «Когда бодхисаттва видит, что все вещи содержат причину Пустоты в себе, он отказывается постигать ее рационально, ибо знает, что должен совершенствоваться в Пустоте, а не осознавать ее в себе (*parijāyasyāyam kālo nāyam kālaḥ sākṣātkriyāyā*)». Таким образом, он останавливается, не достигнув законного плода самадхи, но скрыто входит в самую гущу Пустоты. Оберегаемый добродетелью праджняпарамиты, он, хотя и не реализует Пустоту, все же не пренебрегает практикой совершенствования факторов просветления и не погружается в состояние полного угасания благодаря подавлению страстей. Именно по этой причине бодхисаттва в своей практике самадхи Пустоты, ведущей к окончательному освобождению, не достигает безусловной реализации Пустоты и, хотя и пребывает в состоянии самадхи не-форм (*анимитта*), не достигает и безусловной реализации не-формы, и не остается в мире форм. Его знание глубоко, запас его заслуг совершенен, и он, находясь под защитой праджняпарамиты, понимает, что его жизнь теперь предназначена для самосовер-

¹ То есть пять скандх: рупа, ведана, санджня, санскара, виджняна.

шенствования, а не для реализации. Так он избегает того, чтобы оказаться на границе реальности (*бхута koti*)».

Это объяснение не кажется вполне удовлетворительным и потому не может убедить непросветленное существо. Поэтому автор сутры рассказывает притчу, в которой иллюстрируются воля и прозрение бодхисаттвы.

«Жил однажды человек, прекрасный обликом, сильный, деятельный и упорный. Как воину ему не было равных во всех воинских искусствах. Как светский человек он был добродетелен, образован и знал толк в различных областях жизни, так что все, кто знал его, питали к нему глубокое уважение. Однажды у него появилось дело в одной из отдаленных областей; чтобы добраться туда, он должен был проехать через обширные горные районы, населенные разбойниками и грабителями. Его родители, жена, дети, словом, все домочадцы, очень беспокоились за него, поскольку ему предстояло ехать через столь опасные места, но он со свойственными ему мудростью и мужеством убеждал их не тревожиться по этому поводу, ибо он знал, как перехитрить разбойников и успешно доехать до места назначения, перебравшись через горы и пустыни, и сумел-таки их успокоить. Он закончил путешествие успешно и благополучно добрался до места назначения. Это случилось исключительно благодаря его знаниям, мудрости, смелости и несравненной твердости ума.

Подобным же образом страдающее сердце бодхисаттвы всегда обращено ко благу всех живых существ, он всегда готов проявить жалость, сострадание, любовь, радость к любому живому существу, его защищает сила праджняпарамиты (*praññāparāmitayā parigrihitah*), он наделен всеми искусными средствами, он обращает заслуги своих деяний на достижение всеведения. По этой причине бодхисаттва, совершенствуясь в Пустоте, не-форме (*анимитта*) и отсутствии желаний (*апранихита*), останавливается перед достижением в себе предела реально-

сти (*бхутакоти*).¹ Он в этом отношении отличается от шраваки или пратьекабудды,² ибо его сознание постоянно занято мыслью о благе всех живых существ и стремлением увидеть, как они достигают высшего просветления буддовости».

То, что бодхисаттва не реализует в себе факта Пустоты, даже когда совершенствуется в ней, подобно полету птицы в воздухе. Она не остается в воздухе, но и не падает на землю. Бодхисаттва хочет практиковать все учения буддизма ради блага живых существ, но к плоду своей жизни не особенно стремится и ждет более удобного времени, чтобы насладиться им.

Представим себе фантастически умелого лучника, который пускает свои стрелы одну за другой: он может держать все эти стрелы в воздухе, так что каждая из них будет поддерживать предыдущую, и может делать это так долго, как захочет. Бодхисаттва ищет высшего просветления и, поддерживаемый силой праджняпарамиты, не прячется в отсутствии деятельности «предела реальности». Он ждет, пока все труды его жизни будут выполнены, хотя его глубокий взор проникает в пустоту всех вещей. Сострадание ко всем живым существам, тоскливо мечтающим в своей темнице об истине, которая освободит их от неведения и страданий, искусные средства, порожденные всеохватной любовью и поддерживающие его на всем долгом и многотрудном пути, — все это силы, определяющие природу бодхисаттвы.

Как бы там ни было, несомненно, что одно из величайших таинств в жизни последователя махаяны — быть живой Пустотой, обитать в Пустоте, достигать самадхи Пустоты, но не осуществлять в себе при этом предела

¹ Na tveva bhūtakotiṃ sākṣatkaroti. *Бхутакоти* используется в сутре как синоним *шуньяты*. Перевод этого слова как «предел реальности» несколько модернизирует его.

² Ср. с описанием в *Гандавьюхе* двух колесниц (*яна*) как *бхутакотипратиштхита* и *атьянташантанитхангата*. См. выше, стр. 88.

реальности. Сам Будда признавал, что это исключительно трудное достижение.¹ Тайна здесь состоит в том, что бодхисаттва следует обетам не покидать живые существа и освободить их от неведения и страдания. Все тайны и все непостижимое в буддийской жизни происходит из пробуждения в нас жажды всеобщего освобождения. Если человек утвердится в сознании бодхисаттвы, его называют «невозвращающимся» (*авиниварта*).

Интересно рассмотреть, каковы специфические качества бодхисаттвы, который достиг этой ступени буддийской практики. Психологические особенности состояния сна проявились в определении ментальности бодхисат-

¹ *Ашита*. С. 375. «Будда сказал Субхути:

— Именно так! Именно так! Это поистине трудно. Это невероятно трудно, чтобы бодхисаттва-махасаттва, совершенствуясь в *шуньяте*, пребывая в *шуньяте*, достигнув самадхи *шуньяты*, не реализовывал предела реальности. Почему? Потому что он дал великий обет не покидать живых существ и вести их к окончательному освобождению. Дав этот обет, он входит в самадхи освобождения, пустое, лишенное формы, лишенное желаний, и в то же время не осуществляет предела реальности, так как он полностью наделен (*саманвагата*) искусными средствами. Поддерживаемый искусными средствами, он знает, как далеко можно зайти в осуществлении предела реальности, прежде чем он выполнит весь закон Будды. Он полон решимости не наслаждаться плодом практики *шуньяты*, пока все живые существа не будут освобождены от привязанностей и страданий».

В другом месте (Там же. С. 28) мы читаем: «Шарипутра спросил Субхути:

— Если я правильно вас понимаю, бодхисаттва пребывает нерожденным. Но как он, будучи нерожденным, вообще приходит к пониманию и осуществлению такой сложной вещи, как всеобщее благо?

Субхути ответил:

— Я не думаю, что бодхисаттве это дело кажется трудным. Живые существа бесчисленны, и, если бы он стал считать их, он не смог бы решиться на такое дело. Пусть он, напротив, считает это дело легким и приятным, полагая, что все живое — это его родители или дети, ибо именно таков путь блага для всех бесчисленных живых существ».

твы. Не только психолог может глубоко проникнуть в чье-то бессознательное. Дух действует там же, но исходит при этом из еще более глубокого источника.

«Будда сказал Субхути:

— Если бодхисаттва даже во сне не проявляет желания быть шравакой или пратьекабуддой, если он не лелеет мысли о том, чтобы родиться в их мирах, то можно сказать, что он находится на стадии невозвращения...

Если бодхисаттва видит во сне, что он парит в воздухе, проповедуя людям, излучает свет, странствует по миру в образе бхикшу, чтобы совершать буддийские деяния — проповеди и т. д., то можно сказать, что он находится на стадии невозвращения.

Если бодхисаттва видит во сне ад, где живые существа претерпевают боль, и преисполняется решимостью достичь высшего просветления и благодаря ему сохранить все земли Будды чистыми и свободными от всякого зла и страстей, чтобы даже само имя ада никогда не было слышно в этих землях, то можно сказать, что он находится на стадии невозвращения».¹

В тексте постоянно повторяется один вопрос: как праджня, прозревающая абсолютный аспект всех вещей, может порождать сострадание и искусные средства, которые имеют смысл только в мире частных объектов? Как может бодхисаттва, чьи крылья распростерты в царстве всеведения, скитаться по нашей земле, наполненной мучениями, невежеством и враждой? Более того, как может он откладывать свой последний полет, который должен привести его к высшей цели всей его жизни, только из-за того, что его сердце зовет его назад, на помощь другим живым существам, которых он не хочет покидать на произвол их собственных кармических препятствий? Как может его взор одновременно обращаться в противоположные стороны? Согласно *Праджняпарамите*, он способен совершить это таинство благодаря

¹ *Фо му*, 43ab.

постоянному стремлению к праджне, всеведению и совершенствованию в них.

И все это, согласно Субхути, «совсем не трудно», хотя и не все тексты говорят так. «Труднее всего вести за собой бесчисленные живые существа и даровать им безопасную обитель *паринирваны*. Бодхисаттва вооружен энергией и упорством. Но существа (*сарвасаттва*), подобно пространству, характеризуются одиночеством (*вивикаттва*) и непостижимостью (*анупалабдхата*); с высшей точки зрения, они непознаваемы.¹ Бодхисаттва, однако, не боится учить их, он не отступает, не поддается чувству подавленности и отверженности, ибо он совершенствуется в праджняпарамите... Тот, кто практикует праджню, не дает злым духам никакой возможности вмешаться в его труд, если он помнит, что 1) все вещи пусты и 2) недопустимо покидать живые существа». Очевидно, невозможно примирить эти противоречия иначе, чем бесстрашно бросившись в самую пучину *шуньяты*.

5. Значимые противоположности

Сутры праджняпарамиты предлагают нам ряд противоположностей, которые мы должны привести к некоему синтезу, причем не логическими ухищрениями, а самым образом жизни бодхисаттвы, идущего по пути к всеведению. Некоторые из таких значимых оппозиций можно сформулировать так.

1) *Праджня или всеведение против каруны или упаи*. Этот антитезис — один из фундаментальных в сутрах, да и вообще во всех доктринах махаяны. Контраст этот, однако, только концептуальный и поэтому поверхностный, как и во всех остальных случаях, ибо в реальной жизни бодхисаттвы эта оппозиция не ощуща-

¹ *Te ca sattvā atyantatayā na saṁvidyante (Ашита. С. 445).*

ется и не составляет препятствия в исполнении деяний Будды. Можно сказать, что данное живое существо является бодхисаттвой, если эти кажущиеся противоречивыми понятия отсутствуют в его религиозном сознании. В одной из сутр мы читаем: «Практиковать праджню — значит практиковать всеведение, что, в свою очередь, значит реализовывать Таковость, ибо слово „Татхагата“ означает того, кто осуществил Таковость всех вещей. И в этой Таковости нет ни угасания (*кшья*), ни рождения (*утпада*), ни исчезновения (*ниродха*), ни возрастания (*джанака*), ни проявления (*вибхавана*), ни загрязнения (*раджа*), ни свободы от загрязнений, ни подобного пространству существования, ни пребывания в каком бы то ни было состоянии. Практикуя эту праджню, бодхисаттва совершенствует свои достоинства, создает убежище для других, проявляет любовь и сострадание, радостный дух, великое милосердие по отношению ко всем существам. Помимо этого бодхисаттва помогает другим продвигаться по пути освобождения и сохраняет тем самым семью Татхагаты в постоянном процветании».¹

2) *Практика дхьяны и отказ от ее плодов*.² «Совершенствуясь в праджне, бодхисаттва не хочет родиться на одном из многочисленных небес, соответствующих различным дхьянам, к которым он привержен. Это происходит благодаря искусным средствам (*упая-каушалья*), присущим праджне, ибо именно упая удерживает его от наслаждения небесными радостями. Приверженцы дхьяны должны родиться в разных небесных дворцах, где они, свободные от земных забот, будут принимать чистые наслаждения. У бодхисаттвы же нет желания покидать этот мир страданий, где то-

¹ *Фо му*, 59b (перевод Сюань-цзана, цзюань 552, 56b и сл.; Кумараджива, 77ab). Версия Сюань-цзана существенно расходится с другими версиями, ибо в ней отрицается то, что утверждается в других.

² Сюань-цзан. Цзюань 552, 57b (*Фо му*, 60a; Сяо-пинь, 77b).

мятся в оковах живые существа. Быть в мире и с миром, не будучи загрязненным миром, — такова судьба бодхисаттвы. Несмотря на то что бодхисаттва живет в мире, он наделен чистотой.

Субхути спросил:

— Если все вещи по своей природе чисты и свободны от омрачений, как учит Будда, то каким образом бодхисаттва достигает состояния чистоты, [если все сущее и так уже чисто]?

Будда ответил:

— Да, все вещи изначально чисты, и бодхисаттва, совершенствуясь в чистоте, которая и есть праджня, осознает все сущее как принадлежащее ей. Это и есть упая, присущая праджне и рождающаяся из нее. Он созерцает эту реальность такой, какова она есть, свободный от страха и подавленности».

3) *Бодхисаттва и шравака*. Во всех махаянских текстах именно об этой оппозиции говорится больше всего, ибо жизненные принципы бодхисаттвы прямо противоположны принципам шраваки. Шравака готов покинуть этот мир ради своего собственного просветления и освобождения, готов склонить ухо к словам искусителя Мары, нашепывающего ему: «Небесные наслаждения — самые изысканные, они трансцендентны и несравнимы с радостями этого мира, характеризующегося непостоянством, страданием, пустотой и смертностью. Совершенствуй себя так, чтобы наслаждаться плодами религиозных добродетелей, чтобы не страдать от кармы перерождений в этом мире». Жизненный же путь бодхисаттвы предопределен иначе: бодхисаттва хочет остаться с нами, чтобы творить добро для нас. Совершенствуясь в праджне, он принимает все духовные преимущества, присущие образу жизни шраваки, но отвергает мысль о том, чтобы всегда пребывать в одиночестве с ее плодами. Он знает, что праджня — мать всех будд и бодхисаттв, что всеведение составляет смысл буддовости, что всеведение есть праджня, а праджня — все-

ведение, ибо одно рождается из другого.¹ Зная это, он предаётся изучению праджня, но никогда не помышляет о себе как об изучающем праджня и совершенствующемся в ней и не думает, что эти изучение и практика приведут его к реализации праджня. Его жизнь в праджне не состоит из видения, слушания, размышления и осознания праджня, ибо она сама есть практика праджня, ее изучение и совершенствование в ней.

Почему? Потому что, когда ты думаешь: «Это мое сознание», «Я сознаю это», «Я обладаю разумом» и т. д., праджня ускользает от тебя, ибо праджня — это не-сознание (*ачитта*).²

4) *Реальность и майя*. На первый взгляд, праджняпарамита — это отрицание реальности, уподобление ее майе, и отождествление понятий «шунья» и «майя». Это, возможно, один из самых трудных моментов в сутре, как уже не раз указывалось.

Согласно сутре,³ все вещи суть майя, пять скандх суть майя, ибо все вещи не встречают препятствий, то есть не обладают собственной природой. Не только вещи, но и дхармы, и даже нирвана — все это майя; даже если есть что-то, превосходящее нирвану, это тоже майя; нет никаких различий между любимыми вещами мира, включая нирвану и майю. Но, как бы там ни было, майю не следует понимать как иллюзию или что-то нереальное, как некое подобие сна. В буддизме смысл понятия «майя» постигается не в представлении о пяти скандхах и не за пределами их. Когда мир понимается статически, без какой-либо реальности в его основе, он есть майя; мир должен рассматриваться динамически, «так, как он движется», как он возникает и переходит из одного состояния в другое. Если прекратить движение, у нас в руках окажется мертвое тело. Если о движении думают как о чем-то осо-

¹ Кумараджива, 60b, 63b, 64b, 78b и т. д.

² Там же. 46b.

³ Там же. 47, 49a и сл.

бенном, отличном от вещей, в которых оно постигается, оно теряет свой смысл. Понимание этого и есть праджня.

Обычно люди приходят в ужас, когда им говорят, что весь мир — иллюзия, и воображают, что если это так, то жизнь не имеет ценности и можно делать все, что угодно, не неся за это моральной ответственности. Это одна из самых грубых ошибок в интерпретации теории майи. Когда последователи махаяны утверждают это, они не имеют в виду, что надо игнорировать законы, управляющие миром майи. Даже если все есть майя, то существуют законы, регулирующие ее, и ничто в ее пределах не может избежать их действия, все должно подчиняться им. Майя никого не освобождает от этой обязанности. Только тот, кто нашел среди майи царство реальности и перестал зависеть от ее условий, может быть господином и самому себе, и внешним законам. То, что все есть майя, могут говорить только такие люди — и никто более.

Следовательно, последователями махаяны являются те, кто в соответствии с учением о *шуньяте* пребывает в праджне, отвергает все попытки опереться на пять скандх, на мир *санскрита-дхарм* или *асанскрита-дхарм*.¹ Такая обитель называется обителью потому, что не является обителью. Поэтому пребывание в праджне должно обозначать непребывание в ней. Пребывание в праджняпарамите в любом другом смысле будет значить привязанность, чего следует избегать, если хочешь стать свободным и быть господином самому себе. Если человек на чем-то фиксирован — даже на праджне, это связывает его и он теряет интеллектуальную, моральную и духовную независимость. *Махапраджняпарамита* учит нас уничтожать любые возможные точки фиксации в нашем сознании. Когда достигается мир без привязанностей, то обретается «непребывание», пребывание в *шуньяте*. Будды и бодхисаттвы ниспосылают нам свои учения из этой не-обители, и учения эти — в сущности,

¹ Обусловленные и необусловленные дхармы. — *Прим. пер.*

ничьи учения, ни о чем не учащие и ни к кому не обращенные. Таков смысл майи.¹

5) *Праджня и различающее знание*. Как только возникает различающая мысль, мы теряем праджню и отделяем себя от нее.² Различающая мысль (*викальпа*), пробуждающая сознание, — это разрушитель праджни, она останавливает триумфальное шествие праджни. Несомненно, различающее познание берет свое начало в праджне, без которой существование разума невозможно. Проблема, однако, состоит в том, что разум утверждает себя за счет праджни. Он не имеет представления о праджне, хотя функционирует благодаря ей. Эта односторонность настолько характерна для разума, что он всегда остается противоположным праджне и вызывает привязанность (*санга*), оказывая губительное воздействие на всю сферу сознания. Разделение само по себе вредоносно, но когда оно соединяется с привязанностью (а это всегда имеет место в сознании), оно становится вредоносным вдвойне. Поэтому сутра гласит: «По причине имени (*нама*) [возникает] привязанность; по причине формы (*нимитта*) [возникает] привязанность». Именование и распознавание форм — это разделяющее знание, и из этого именования и распознавания форм возникает привязанность. Интеллектуальная деятельность и импульсы воли всегда идут рука об руку.

«Когда объявляют, что рупа пуста, — это привязанность. Когда объявляют, что ведана, санджня, санскара и виджняна пусты, — это привязанность. Когда о дхармах прошлого, настоящего и будущего говорят как о дхармах прошлого, настоящего и будущего, — это привязанность. Когда ты осознаешь, что ты — бодхисаттва, в котором впервые пробудилась жажда просветления и который тем самым создал большой запас заслуг, — это привязанность. Когда ты осознаешь, что ты — бодхисаттва, про-

¹ Кумарджива, 49а и т. д.

² *Ашита*. С. 189—190.

шедший далеко по своему пути и обладающий большим, как никогда ранее, запасом заслуг, — это привязанность».¹

Поэтому практика праджни не может соответствовать практике пяти скандх, это — практика отсутствия практики. Практиковать — значит делать что-то, а практиковать недеяние — это и есть упая, рожденная из праджни. Последователи махаяны описывают жизнь бодхисаттвы как *sasaṃgatā cāsaṃgatā* — «привязанный и непривязанный». Когда достигается такое состояние сознания, в котором нет ни различающего знания, ни привязанностей, тогда глубины праджняпарамиты обретают полное звучание.

По этим причинам праджня неизбежно будет описываться в противоречивых терминах и как нечто, лежащее за рамками относительного знания. Перечислим некоторые определения праджни, часто встречающиеся в *Махапраджняпарамите*: 1) непостижимая (*ачинтья*); 2) трудная для понимания (*дуранубодха*); 3) изолированная [от всякого знания] (*вивикта*); 4) никоим образом не мыслимая (*na kaścid abhirambudhyate*); 5) не познаваемая с позиций интеллекта и недоступная интеллекту (*na cittena jñātavayā, na cittaḡamaṇīyā*); 6) несотворенная (*акрита*) по причине отсутствия творца (*караканупалабдхитах*); 7) то, что должно считаться изначальной природой (*пракрिति*) всех вещей и одновременно небытием изначальной природы (*апракрिति*), ибо пракрити и апракрिति тождественны друг другу; 8) единство (*экалакшана*) как характеристика всех вещей и вместе с тем отсутствие характеристик (*алакшана*).

В заключение процитируем фрагмент из *Махапраджняпарамиты*:

«Шарипутра спросил Субхути:

— Когда бодхисаттвы практикуют праджню, значит ли это, что они практикуют нечто твердо установленное (*сара*) или нечто, что не установлено твердо?»

¹ Там же. С. 190; *Фо му*, 25б.

Субхути сказал:

— Они практикуют то, что не является твердо установленным, и ничего из того, что установлено твердо. Почему? Потому что в праджняпарамите, так же как и среди вещей, нет ничего твердо установленного. Почему? Потому что, когда бодхисаттвы-махасаттвы практикуют глубокую праджняпарамиту, они не воспринимают ни в ней, ни среди вещей (*сарвадхарма*) даже того, что установлено твердо, не говоря уже о том, что не является твердо установленным.

В тот момент там присутствовало бесчисленное количество небесных существ из камалоки и рупалоки,* и они подумали: „Эти живые существа, принадлежащие к колеснице бодхисаттв, возвращают стремление к высшему просветлению, практикуют праджняпарамиту, чье глубокое значение неизмеримо. Тем не менее они не достигают сами предела реальности (*бхутакопти*), а потому не оказываются на уровне шраваков и пратьекабудд. Поэтому эти бодхисаттвы чудесны, они поставили перед собой задачу, которую поистине трудно решить. Им следует оказывать глубочайшее почтение. Почему? Потому что они, хотя и практикуют истину всего существа, не реализуют предела реальности“.

Зная, какие мысли появились у этих небесных существ, Субхути сказал:

— То, что эти существа колесницы бодхисаттв не реализуют в себе предела реальности, чтобы не упасть на уровень шраваков и пратьекабудд, вовсе не столь чудесно и трудно выполнимо.

Что действительно чудесно и трудно выполнимо для бодхисаттв, так это то, что они, зная, что все вещи и все живые существа в своей высшей природе не должны рас-

* В буддийской космологии Вселенная делится на три уровня: *камалока* («мир наслаждений», то есть чувственно воспринимаемая Вселенная), *рупалока* («мир формы») и *арупалока* («мир без форм»). — *Прим. пер.*

смагиваться как существующие и постижимые, тем не менее возвращают жажду высшего просветления ради всех живых существ, бесчисленных и неизмеримых по количеству, и, облачившись в доспехи упорства (*вирья*), прилагают все усилия ради спасения живых существ и ради того, чтобы помочь им войти в нирвану.

Это все равно что пытаться подчинить себе пустоту пространства. Почему? Потому что пустота пространства по своей природе трансцендентна (*вивикта*), пуста (*шунья*), ни на чем не фиксирована (*асара*) и не должна рассматриваться как сущее (*на самвидьяте*). Точно так же все живые существа трансцендентны, пусты, ни на чем не фиксированы и не должны рассматриваться как сущее. Тем не менее бодхисаттвы стараются обратить их к вере и повести к нирване.

Они вооружаются оружием великих обетов (*махаяна-пранидхана*), чтобы даровать благо живым существам и привести их к совершенству. Они в совершенстве знают истину, гласящую, что все живые существа, равно как и их собственные обеты, по природе трансцендентальны, пусты, не фиксированы и не должны рассматриваться как сущее. Это знание не вызывает у них страха, подавленности и жажды гибели. Так они практикуют глубокую праджняпарамиту...».¹

III. РЕЗЮМЕ

Теперь мы можем суммировать все то, что было сказано, в виде нескольких принципиальных тезисов учения о праджняпарамите.

1. Предмет всех рассуждений — восхваление и превознесение практики праджняпарамиты.

2. Праджня — одна из шести парамит. Будучи порождающим началом, из которого возникают все будды

¹ Сюань-цзан. Цзюань 558, 61а.

и бодхисаттвы, она оживляет все другие парамиты, которые без нее остались бы неактивными и не могли бы служить источником добродетельных деяний.

3. Праджня ведет к достижению всеведения (*сарваджнята*), которое образует основу буддовости. Всеведение используется как синоним праджни, ибо из праджни рождаются все будды прошлого, настоящего и будущего, а праджня рождается из всеведения.

4. Благодаря праджне бодхисаттва прозревает природу всех вещей, которая пуста (*шунья*).

5. Пустота не является состоянием абсолютного ничто. Она имеет позитивный смысл, ибо она есть Таковость (*татхата*) всех вещей. В каком-то смысле термин *шуньята* и *татхата* взаимозаменяемы.

6. *Бхутакоти* — один из распространенных в махаянских текстах терминов. Обычно он переводится как «предел реальности»: *бхута* — «реальность», *коти* — «предел». Он часто используется как синоним *шуньяты* и обозначает высший предел всего, что реально. Если *шуньята* отождествляется с Абсолютом, то предел реальности тоже отождествляется с Абсолютом. Как считается в махаяне, шраваки и пратьекабудды настолько поглощены им, что их глаза в конце концов совершенно закрываются для страданий живых существ. Они достигают предела реальности. Бодхисаттва же отказывается отождествлять себя с Абсолютом, ибо это отождествление прекращает биение его сердца, страдающего всему миру. Иными словами, он абсолютно чистым взором созерцает Таковость всего сущего, которая есть *шуньята*, но держит глаза открытыми на мир множественности, на мир страдания и неведения. Это известно как «отказ от реализации предела реальности в себе».¹

7. Как и почему бодхисаттва оказывается способен на это чудо: быть и одновременно не быть просветлен-

ным? Это противоречие порождено идеей праджни, ибо праджня — не только интеллектуальное созерцание пустоты всего сущего, но и эмоциональное погружение в реальность, апеллирующую к нашей воле. Праджня объединяет в себе видение и чувствование. Аспект чувства известен как «искусные средства» (*упая-каушалья*). Праджня вмещает в себя упая, которая разрабатывает полноценную схему спасения всех живых существ. Эта противоречивая логика и есть диалектика праджни.

8. Эта диалектика праджни пронизывает все философские системы махаяны. Бодхисаттва, будучи живым духом, воплощает эту диалектику в жизнь посредством «жизненного пути бодхисаттвы» (*праджняпарамитачарья*), причем это именно жизнь (*чарья*), а не просто поведение, регулируемое согласно логике философа. Два противоречащих друг другу принципа, праджня и каруна, сочетаются в гармонии в личности бодхисаттвы. Это главное, чему учат сутры праджняпарамиты.

9. Читатели обычно более склонны обращать внимание на философию *шуньяты*, или Таковости, чем на практический, моральный аспекты этого учения. Именно такова ситуация со многими буддологами. Но мы никогда не должны закрывать глаза на значение *пранидханы*, обета бодхисаттвы даровать благо всем живым существам и привести их к просветлению. О *пранидхане* часто забывают из-за необычности природы *шуньяты*. *Шуньята*, однако, является главным понятием в хинаяне, стоящей, согласно текстам махаяны, на диаметрально противоположной идеалу бодхисаттвы позиции.

10. Когда все сущее рассматривается как пустое и непостижимое, все «искусные средства» и обеты бодхисаттвы кажутся «войной против неба, или пустого пространства» (*акаша*). Эта мысль весьма пугает или по крайней мере вызывает депрессию. Пугает она потому, что все наши моральные усилия кажутся тщетными;

¹ *Aлма*. С. 373: na bhūtaḥkoṭiṃ sāḥṣātkaṛoti.

вызывает депрессию оттого, что, несмотря на обеты и средства, все виды неведения и страдания в этом мире остаются подобной майе кажимостью и, в сущности, не поддаются искусным методам бодхисаттвы. Это тайна религиозной жизни, то есть жизни в соответствии с праджняй.

11. Бодхисаттва живет в этой чудесной тайне, которая в *Махапраджняпарамите* называется *ашчарья*. Его взор обращен в противоположные стороны — и внутрь, и наружу, поэтому и жизнь его течет в двух направлениях — к *шуньяте* и к живым существам. Он не пытается погрузиться в океан вечной безмятежности; если бы он это сделал, то перестал бы быть бодхисаттвой. Он плавает в бурных волнах океана, позволяя себе чувствовать себя щепкой, брошенной в пучину. Он не думает о том, чтобы дать сансаре власть над собой и поэтому остается благим другом для живых существ, которые, подобно ему самому, страдают от тревог и мучений мира.

12. *Праджняпарамита* *ачарья* бодхисаттвы соответствует тому, что в *Ланкаватаре* названо *анабхогачарья*. В обоих случаях не идет и речи о том, чтобы создавать заслуги для себя, и все добро, совершаемое бодхисаттвой, обращено вовне (*паринамана*), чтобы все живые существа могли обрести всеведение и высшее просветление; но даже в этом у него нет сознательного чувства возвышения, он не взращивает мысли о том, чтобы достичь чего-то похвального. Это известно также как неразличение (*авикальпа*), или, могли бы мы сказать, жизнь, которую ведут лилии полевые.

13. Чтобы понять праджняпарамиту, мы должны совершенно оставить так называемое «посюстороннее» мировоззрение и перейти «на другую сторону» (*парам*). То, что я называю посюсторонним, — это то место, в котором мы все находимся, это мир частных объектов и различающего знания. Изменение такой позиции, переход «на ту сторону», на сторону пустоты и Таковости, —

это революция в самом глубоком смысле слова. Это также и откровение. В праджняпарамите вещи видятся именно с этой новой позиции. Неудивительно, что высказывания авторов этих сутр полны иррациональности и парадоксов. Ничего другого и ожидать было нельзя.

14. Если эта революция не завершена, то наше положение сопряжено со многими трудностями, из которых нам самим нелегко выбраться, ибо, когда мы думаем, что переворот уже полностью завершен, наши ноги еще покрыты пылью древности, и всякий раз, когда мы пытаемся идти по пути абсолютной чистоты (*атьянта-вишуддхи*), он оказывается запятнан. Под этим имеется в виду, что рассуждения и говорильня, к которым мы постоянно прибегаем, возвращают нас к «посюстороннему» взгляду на мир. Мы обнаруживаем, что попали в сети, которые сами же и расставили. Поэтому в сутрах праджняпарамиты используются все доступные средства, чтобы вытащить нас из этого самостоятельно действующего капкана. Благодаря подобному стремлению *Аштасахасрика*, сутра в 8000 гатх, привела к возникновению *Шатасахасрики*, сутре в 100 000 гатх.

15. Одна из причин того, почему эти сутры полны повторений и возвращаются постоянно к уже сказанному (что нам, современным читателям, кажется утомительным), состоит в том, что все махаянские сутры, и особенно сутры праджняпарамиты, обращены не к нашей способности к рассуждению, не к нашим интеллектуальным способностям, а к иному способу понимания, который можно назвать интуицией. Когда *Махапраджняпарамиту* рецитируют на санскрите, китайском или тибетском, не пытаясь извлечь из нее какой-то логический смысл, но стремясь с верой и решимостью пройти через все массы повторений, глаз праджни становится все более и более пронизательным. Наконец, он обретает силу прозреть во всех противоречиях, неясностях и абстракциях что-то исключительно прозрачное и ясное, в чем открываются и «эта сторона», и «та сторона». Это

и есть пробуждение праджни и прозрение глубины праджняпарамиты. Здесь лежит тайна рецитации сутр.

16. Теперь становится ясным, как можно «не осознавать предела реальности, пребывая в нем». Пока мы остаемся «на этой стороне», невозможно держать в сознании две диаметрально противоположные и взаимоисключающие идеи; если у нас есть нечто, мы не можем одновременно и не обладать им; если мы что-то делаем, мы не можем одновременно и не делать этого; обладание и не-обладание, делание и не-делание, бытие и не-бытие — все они исключают друг друга. Между этими двумя видами оппозиций простирается бездонная пропасть. Бодхисаттва, однако, преодолевает данную пропасть и оказывается «на другой стороне», в царстве Таковости, обнаруживая при этом, что казавшееся прежде невыполнимым становится легким для исполнения, как если бы в этом не было ничего экстраординарного. Образно говоря, в его руках лопата, но он возделывает землю пустыми руками. Он едет на коне, но в седле при этом нет никакого седока, а под седлом нет коня. Он идет по мосту, но нет ни моста, ни воды под ним. Шравака, несмотря на глубину своих прозрений, остается «на этой стороне», поэтому его прозрения в каком-то смысле отличаются от его религиозного опыта. Сама идея Пустоты не дает ему жить в ней. У бодхисаттвы же Пустота перестает быть Пустотой. Он просто живет своей жизнью, не беспокоясь о Пустоте и Непустоте, о нирване и сансаре, о пробуждении и неведении. Именно это называется в *Махапраджняпарамите* «не-реализацией *бхутакоти* посредством пребывания в самадхи *шуньяты*». Это отношение к существованию и бытию в высшей степени характерно для бодхисаттвы.

17. То, что бодхисаттва благодаря упае, которая изначально присуща праджне, претерпевает бедствие рождения и смерти наряду с другими живыми существами, — это суть его жизненного пути. Именно благодаря этому страданию бодхисаттва оказывается способен уз-

нать значение жизни и значение страдания. Если бы не эта реальная жизнь, «искусные средства» были бы пустой абстракцией, непродуктивной и бесплодной, а обеты были бы только серьезными пожеланиями. В связи с этим можно вспомнить об «изначальных обетах» бодхисаттвы Дхармакары, составляющих основу учения о Чистой Земле. Главная мысль этих обетов состоит в том, что бодхисаттва не должен обретать высшее просветление, пока все остальные живые существа не будут готовы «перейти на другую сторону». Поскольку бодхисаттва в течение бесчисленных кальп совершенствовался в учении Будды, то он полностью готов к этому переходу, но не может бросить здесь своих страдающих ближних, поэтому воздерживается от наслаждения плодами своих трудов. Именно такова позиция бодхисаттвы в *Махапраджняпарамите*, да и всех бодхисаттв — в отличие от шраваков и пратьекабудд.

18. Возникновение учения о природе бодхисаттвы означало отказ буддизма от идеала монашеского аскетизма. Религия, которая была опасно близка к тому, чтобы обратить свою проповедь исключительно к элите, избавилась от духа аристократизма, совершенно не соответствовавшего мыслям ее основателя. Хотя учение о праджняпарамите не было сформулировано в *Махапраджняпарамите* вполне четко и ясно, оно тем не менее было высказано и стало неотъемлемой частью процесса секуляризации и демократизации так называемого «примитивного» буддизма. Идеал бодхисаттвы теснейшим образом связан с социальным аспектом развития религиозного сознания. Сама способность обратить свои заслуги на пользу других предполагает братство всех живых существ. Социальная природа махаяны, таким образом, обретает наиболее полное отражение в доктрине *паринаманы*.

19. *Махапраджняпарамита* раскрывает нам составляющее «жизни в непривязанности» (*вивиктавихара*) бодхисаттвы. Для шраваков быть непривязанным зна-

чит держаться в стороне от мира, от городской жизни, от жизни в обществе людей, поэтому они избегают толпы, живут в пустыне, где, как им кажется, они свободны от тревог мира.¹ Но непривязанность тех, кто практикует праджняпарамиту, означает воплощение в жизни великого сострадания и любви ко всем существам через сосуществование с ними, среди них и для них. Простое физическое избегание ничего не значит. Бодхисаттва обретает непривязанность, когда видит, что все вещи пусты. Сущность его жизни составляет отсутствие аристократизма и элитарности.

20. Буддизм махаяны с его духом, упорно и постоянно насаждаемым адептами учения о праджняпарамите, распространился по всей Азии. Сомнительно, чтобы буддизм в его так называемой «примитивной» форме смог обрести такой успех. Шесть парамит — это подлинные категории жизни в махаяне, и последователи учения о праджняпарамите выделили категорию праджни, чтобы дать всем шести парамитам направляющий и объединяющий принцип. Милосердие, нравственность, терпение, упорство и спокойствие в отличие от праджни обретают определенный смысл, только будучи привязанными к их реализации на практике.

21. Несомненно, что распространение учения о праджняпарамите стимулировало всевозможные мистические течения, особенно в Китае. В религии важна жизненная практика, а не философия; и эта жизнь, которая в махаяне означает жизнь бодхисаттвы (*бодхисаттваচারья*, *праджняпарамитаচারья*), представляет собой великое таинство. Когда человек однажды лицом к лицу сталкивается с этим таинством, его наполняет мистическое чувство, превосходящее всякие способности интеллектуального осмысления. Так как логическое его выражение невозможно, то трактовка этой темы в конце концов передается в руки дзэнского наставника.

¹ *Ашта*. С. 394 (*Фо му*, 55а).

В *Махапраджняпарамите* есть много тем, о которых мне хотелось бы поговорить, но я надеюсь, что все вышесказанное даст читателю общее представление о том, что утверждается в сутре; поэтому я хочу заключить эту часть несколькими цитатами из текстов дзэнских наставников, чтобы проиллюстрировать мистицизм доктрины о праджняпарамите.

К Му-чжоу как-то пришел один ученый, и хозяин спросил его:

— Мне говорили, что вы рассуждаете о семи сутрах и шастрах. Так ли это?

— Да, наставник, — ответил ученый.

Му-чжоу, не говоря ни единого слова, поднял свой посох и ударил собеседника.

— Если бы не вы, наставник, — сказал ученый, — я впустую потратил бы свою жизнь.

— Что вы хотите сказать? — спросил Му-чжоу.

Но едва ученый открыл рот, чтобы ответить, как получил еще один удар.

— Благодарю вас за эту любезность, — была реакция ученого.

— Вы говорите, как мудрец, — сказал Му-чжоу, — но как монах вы еще далеки от совершенства.

Один ученый спросил Нань-яна:

— Каково учение вашей школы?

Наставник ответил вопросом на вопрос:

— А вашей?

— Наше учение основывается на трех сутрах и пяти шастрах.

— Правда?! О, вы поистине сын льва!

Ученый поклонился и хотел было уже уйти, когда наставник окликнул его:

— Эй, ученый!

— Да, наставник! — откликнулся тот.

— Что это?

Ученый не ответил ничего.

Гуан-хуэй Лянь спросил одного ученого:

— Мне говорили, что вы — знаток трех сутр и пяти шаштр. Так ли это?

— Да, наставник.

Наставник поднял свой посох и спросил:

— Как вы рассуждаете об этом?

Тот заколебался, и Гуан-хуэй ударил его.

— Как же вы нетерпеливы! — воскликнул ученый.

— Ах ты, болтун, живущий за счет чужой болтовни! — крикнул наставник. — Что ты на это скажешь?

Ученый ничего не ответил. Наставник приказал ему подойти ближе, что тот и сделал. Тогда Гуан-хуэй провел черту на земле и сказал:

— Есть ли это в сутрах или шаштрах?

— Нет, этого нет ни в сутрах, ни в шаштрах.

— Ах ты, чугунная башка без извилин! Ступай обратно в зал!

Через какое-то время этот ученый монах снова подошел к наставнику и приветствовал его.

— Откуда ты? — спросил его наставник.

— Я только что приветствовал вас.

— Ты что, забыл, где находишься?! — крикнул наставник и сбил его с ног, но тот сразу же поднялся и воскликнул:

— Я понял, я понял!

Наставник схватил его и сказал:

— Черт возьми, что ты сказал? Повтори!

Монах дал ему пощечину, но тот все кричал:

— Слепой книжный червь, что ты имел в виду?! Говори!

Монах почтительно поклонился.

Наставник сказал:

— Если сын не будет делать лучше, чем отец, род вымрет за одно поколение.

Монах Фу из Тайюаня был сначала буддийским ученым. Будучи в Янчжоу, он читал лекции о *Паринирвана сутре*, и как-то его слушал один монах. Фу начал рассуждать о Дхармакае, что почему-то вызвало у монаха смех. По окончании лекции Фу пригласил монаха на чашку чая и спросил:

— Моя образованность, конечно, не очень широка, но я уверен, что излагал значение сутры точно и в полном соответствии с ее буквальным смыслом. Услышав ваш смех, я понял, что в моих рассуждениях есть ошибка. Прошу вас, расскажите мне о ней!

Монах сказал:

— Я не мог удержаться тогда от смеха, ибо ваше рассуждение о Дхармакае было совершенно неверным.

— В чем я был неправ?

Монах попросил его повторить лекцию, и Фу начал:

— Дхармака я подобна пустоте пространства, она достигает пределов времени, простирается на десять частей мира и восемь сторон света, объемлет небо и землю. Она действует в соответствии с обстоятельствами, отвечает на все стимулы, и нет такого места, где она не была бы с очевидностью явлена...

— Я не сказал бы, что ваше изложение совершенно ложно, — сказал монах, — но все это только слова о Дхармакае. Что же касается самой Дхармакаи, то о ней вы ничего не знаете.

— Если так, то расскажите мне о ней.

— Поверите ли вы мне?

— Отчего же нет?

— Если вы действительно мне поверите, перестаньте читать лекции хоть ненадолго, запритесь в своей келье дней на десять и, сидя спокойно и прямо, сосредоточьте все свои мысли, оставьте всякое различие хорошего и плохого и созерцайте свой внутренний мир.

Фу старательно сделал все, что сказал монах, и всю ночь сидел, погружившись в медитацию. Рано утром Фу вдруг услышал звуки флейты, его разум внезапно от-

крылся и он достиг просветления. Тогда он побежал в келью к тому монаху и постучался в дверь.

— Кто там? — спросил монах.

— Это я, — сказал Фу.

Монах открыл дверь в страшном гневе.

— Я хотел, чтобы вы обрели прозрение Дхармы и могли бы нести ее людям и передавать ее. А вы напились и всю ночь шатались по улицам?

— Послушайте! — сказал Фу. — До того я читал лекции теми устами, которые мне дали мои родители,¹ но теперь ничего подобного не будет.

— Идите, — ответил монах. — Приходите еще раз днем, я посмотрю на вас.

Фу сложил такие стихи:

В те дни, я помню, я еще не обрел просветления,
Каждый раз при звуках флейты мое сердце горевало.
Теперь я не засыпаю празднично на подушке,
И пусть флейтист играет, что хочет.

Хорошим итогом эссе о праздничных парамитах будет такая притча.

В своих странствиях Чжао-чжоу встретил однажды Дай-цы и спросил его:

— Что есть тело праджни?

Дай-цы повторил:

— Что есть тело праджни?

Чжао-чжоу от всего сердца рассмеялся и ушел.

¹ Это все равно что сказать, что высшая истина учения махаяны должна быть объектом внутреннего переживания, а не интеллектуального анализа. Обратите также внимание на изменение позиции со стороны монаха после того, как Тай-юань реально прозрел природу Дхармакаи. Итак, мы видим, что эти, на первый взгляд, абсурдные замечания, бурные ругательства или едкие намеки, столь часто встречающиеся в дзэнской литературе, являются естественным плодом той духовной революции, которая происходит в момент сатори.

На следующий день Дай-цы увидел, как Чжао-чжоу подметает улицу, подошел к нему и спросил:

— Что есть тело праджни?

Чжао-чжоу подбросил метлу вверх и с громким смехом удалился. Дай-цы вернулся в свою келью.

БУДДИЙСКИЙ ВКЛАД В ЯПОНСКУЮ КУЛЬТУРУ

Буддизм появился в Японии в 552 г. и с тех пор постоянно находился в тесных и глубоких отношениях с культурной историей народа, каждая страница которой содержит записи об интеллектуальных, эстетических и духовных достижениях буддизма в Японии, что совершенно естественно, если учесть, что в те времена, когда буддизм появился в Японии, он представлял цивилизацию более высокой ступени. За его спиной были высокие достижения таких культур, как индийская, китайская и корейская — их искусства, ремесла, образование и т. д., и все это получило развитие в Японии. Принц Сётоку (574—622) был не только прозорливым государственным деятелем и высокоодаренным человеком, но и глубоко религиозной личностью, и его труды — строительство храмов, составление комментариев к махаянским сутрам, отправка молодых людей в Китай для обучения, поощрение искусств, организация больниц и школ, написание исторических сочинений, установление принципов государственного управления — были трудами гения, направленными на построение новой Японии. Буддизм был не только великой религиозной системой, но также и источником мудрости для всех сфер человеческой деятельности. Те, кто посещал город Нара и его окрестности, поймет, почему я утверждаю это. Даже после стольких столетий храм Хорюдзи со всеми его сокровищами остается великим чудом. Невозможно рассказать обо всех сторонах воздействия буддизма на культуру народа Японии. Поэто-

му я ограничусь кратким изложением вклада буддизма, и в особенности дзэн, в ее интеллектуальную и художественную жизнь.

1. Буддийский образ жизни

Для начала необходимо понять, что собой представлял буддизм, который был принесен в Японию после нескольких веков развития на континенте.

Мы обычно различаем буддизм хинаяны и буддизм махаяны. С исторической точки зрения, хинаяна — более ранняя форма буддизма, махаяна же — поздняя и более развитая. Если попытаться предельно кратко определить, что характеризует их, мы можем сказать следующее: идеал хинаяны — архат, идеал махаяны — бодхисаттва. Жизнь буддиста направлена на достижение просветления, *бодхи*. В этом отношении между махаяной и хинаяной нет разницы, но в хинаяне нет речи о сознательных усилиях в приобщении всех живых существ к блаженству просветления.¹ Последователь хинаяны оста-

¹ Здесь я имею в виду так называемую доктрину *тарики* («сила другого»), развивавшуюся в XIII в. Согласно этой доктрине, впервые выдвинутой Синраном (1173—1262), мы слишком полны греха, чтобы самим освободиться от тяжелого бремени неведения и кармы посредством наших собственных моральных и интеллектуальных усилий. Необходима сила веры — веры в так называемые «изначальные обеты будды Амитабхи». Все, что требуется от нас, — это полностью положиться на всемогущество духовной силы Амитабхи. Он в своих прошлых жизнях совершил все, что нужно для нашего освобождения, и все, что мы должны сделать, — это безусловно предать себя в руки «силы другого», силы любви к нам Амитабхи.

Последователь хинаяны глубоко верит в закон причинности, и в этом смысле можно сказать, что у него строго научный и индивидуалистический склад характера. Он не верит в таинство веры и любви, которая преодолевает законы. В махаяне всячески подчеркивается социальный аспект буддизма, и есте-

ется удовлетворенным просветлением, достигнутым в результате его собственных неустанных усилий. Разумеется, он полон миссионерского рвения, старается обратить по возможности всех людей к своему пути мышления и чувствования, заставить их принять буддизм и следовать его требованиям, но все, что он делает для других, имеет более или менее интеллектуальный характер. Если другим не удастся соответствовать этому стандарту, начинает действовать закон причинно-следственных связей в сфере морали, и если они не могут обрести то, что ищут, то оказываются непросветленными. Последователь хинаяны не может помочь им, ибо каждый идет к своему собственному спасению — именно таков взгляд хинаяны на этот вопрос. Архат — философ-одиночка, он сам, без посторонней помощи, погружается в блаженство просветления. Ему недостает всеохватной симпатии и всеобъемлющей любви. Когда он видит страдания вокруг себя, то просто холодно смотрит на них и объясняет тем, кто им подвергается, как при помощи собственных усилий избавиться от них. Это все, что он может сделать для других, ибо архат — это радикальный индивидуалист.

Идеал махаяны отличается от этого. Аспект любви в религиозной жизни акцентируется здесь в гораздо большей степени, чем аспект рациональности. Чтобы все

ственно, что на первый план выходит некая сила, более могущественная, чем сила индивидуальности. Это утверждение о существовании надъиндивидуальной силы составляет базис учения о бодхисаттве.

Развитие идеала бодхисаттвы означает секуляризацию жизни сангхи (общины). Возможно, что секуляризация постепенно привела к уменьшению роли монашества, дававшего прекрасное убежище шравакам и пратьекабуддам. Это преобразование находилось в полном согласии с духом первоначального буддизма, идеалом которого было спасение мира от вселенских оков кармы и неведения. В этом отношении японские буддисты — истинные последователи Будды.

живые существа могли возрастать в своей духовной силе, бодхисаттва старается передать им все заслуги, которые он накопил благодаря своей моральной жизни. Будучи морально готовым к просветлению, он постоянно откладывает его.¹ Он делает это потому, что знает, сколько еще в мире страдающих существ, которых он должен пробудить к просветлению. Какой бы прочной ни была цепь кармы, бодхисаттва искренне и от всей души старается разбить ее, ибо благодаря этому он может достичь всеобщего просветления и спасения всего человечества. (В буддизме спасение не ограничивается родом человеческим, оно распространяется на все сущее. Жи-

¹ Как уже говорилось выше, эта доктрина известна как доктрина *упаи* («искусных средств») и *паринаманы* («обращения»). *Упая* возникает из праджни и каруны и обозначает более общую, чем *паринамана*, идею. Понятие о *паринамане* характерно исключительно для махаяны. Буквально оно означает обращение своих заслуг на пользу кому-то другому. Оно направлено против индивидуалистической идеи кармы и морального закона причины и следствия в его обыденном понимании. *Паринамана* невозможна, пока человек ограничивает себя пониманием дуалистичности мира бытия и небытия. Благодаря праджне и каруне такое состояние преодолевается и *паринамана* исполняет свое предназначение.

Паринамана действует в двух направлениях. *Махапраджняпарамита* говорит об одном из них, когда утверждает, что бодхисаттва отдает весь накопленный им запас заслуг для осуществления просветления. Это мы можем назвать направлением «вверх». Другое же направление — это действие Будды ради блага всех живых существ. Сила, составляющая природу Будды, проистекает из его тела и передается всем существам, чтобы помочь им покинуть жизнь, протекающую в неведении и во власти страстей. В буддизме школы син это называется «силой изначальных обетов Амитабхи» и составляет самое основание тщательно разработанной, хотя и простой, на первый взгляд, системы. В других школах буддизма эту силу называют *адхиштхана* — «базис», «власть», «поддерживающая сила».

Благодаря этому взаимодействию между Буддой и живыми существами просветление и освобождение осуществляются беспрепятственно и до конца времен.

вотные, растения, реки, горы — все это включено в общую перспективу спасения и обретения буддовости.¹⁾

Изначально слово «бодхисаттва» обозначало Будду до обретения им просветления, когда он практиковал шесть совершенных добродетелей (*парамита*). Махаяна делает акцент на этой стадии жизни Будды. Практика парамит означает утверждение человеческой природы как социальной, и основная мысль в ней состоит в том, что ни один индивид не будет совершенным, пока не будет совершенным само общество. Естественно, это означает, что индивид становится совершенным, когда он теряет свою индивидуальность в той всеобщности, к которой принадлежит. Благодаря утрате самого себя он приобретает нечто большее, чем он сам, ибо совершенство состоит в том, чтобы быть большим, чем ты есть, и не быть только тем, чем являешься.

Шесть совершенных добродетелей во многих отношениях характеризуют буддизм махаяны. В них входят как общепринятые во всех религиозных системах добродетели, так и те, что свойственны только махаяне.

Шесть добродетелей таковы.

1. Милосердие (*дана*). Это означает не только дарование того, что имеешь в избытке, но и умение отдать при необходимости всего себя.

2. Нравственность (*шила*). Выполнение всех буддийских предписаний, совершение всех деяний, полезных для морального благополучия — как своего, так и чужого.

3. Энергия (*вирья*). Постоянные усилия, направленные на возрастание блага. Жизнь последователя махаяны — это одно из высших усилий как в этом существовании, так и во всех будущих.

4. Кротость (*кшанти*). Слово «кшанти» часто переводят как «терпение», но «кротость», на наш взгляд,

¹ См. текст Беатрис Л. Судзуки «Ногаку», где она объясняет, как достигают буддовости бабочка, снег или росток банана.

более точно передает его смысл. Это не просто тупое претерпевание всевозможных мучений и страданий, но и чувство собственного ничтожества, ограниченности и греховности.

5. Медитация (*дхьяна*). Это не размышление о моральных максимах или философских изречениях, а самосовершенствование в спокойствии сознания.

6. Трансцендентальное знание (*праджня*). Именно оно составляет суть просветления. Это прозрение в высшую истину всего сущего; обретая его, человек освобождается от оков существования и становится господином самого себя.

2. «Не-я», Пустота, Таковость

Рассмотрим теоретические основы буддизма махаяны. Учение о «не-я» (*анатта* — на палийском, *найратмья* — на санскрите) — основа как хинаяны, так и махаяны, но в махаяне были развиты все следствия из этого учения, что привело к возникновению доктрины о Теле Закона (*Дхармака*).¹⁾

¹ Дистанция между учением о «не-я» и концепцией Дхармакаи велика, и необходимо большое историческое исследование, чтобы правильно понять, как учение о Трех Телах Будды (*трикая*) смогло занять столь важное место в махаяне. Коротко говоря, есть две формы «не-я»: *пудгала* и *дхарма*. Учение об отсутствии личностной субстанции (*пудгала-найратмья*) поддерживается как хинаяной, так и махаяной, тогда как *дхарма-найратмья* свойственна только махаяне. *Дхарма-найратмья* означает отрицание индивидуальной реальности как чего-то, что существует самостоятельно. Это психологическое истолкование закона причинности, известного как пратитья-самутпада. Можно также сказать, что *дхарма-найратмья* — это расширение *пудгала-найратмья*. Онтологическая интерпретация «не-я» — учение о Пустоте, которое было освещено на предыдущих страницах.

Позитивный вариант *шуньяты*, утверждаемый с религиозной и персоналистической точек зрения, — это и есть Дхар-

Чтобы правильно понять махаянское учение о Дхармаке, необходимы обширные познания в философии буддизма, ибо Дхармака — одно из трех Тел и его значение органически связано со значением других Тел — Самбхогакаи и Нирманакаи, Тела наслаждения и Тела трансформации.¹ Короче говоря, Дхармака — это

макая. Изначально Дхармака была противоположна Рупаке; иначе говоря, Тело Будды, рассматриваемое как воплощение самой Дхармы, было в оппозиции к его физическому существованию, подчиненному законам рождения и смерти. Физическое тело исчезло с нашей земли, как исчезает все, но дхармовое тело не могло распасться, ибо Дхарма постоянна. Позднее дхармовое тело стало обозначать реальность, Таковость всех вещей. В настоящее время оно означает не только сущностное бытие (*свабхава*) всех будд, но и основу всех вещей.

Шуньята, собственно говоря, не имеет негативных коннотаций. Это всего лишь иное имя для Таковости; Таковость есть Пустота, Пустота есть Таковость. Таково интуитивное учение *Махапраджняпарамиты*. Таковость Будды, с религиозной точки зрения, есть Дхармака, которая воспринимается тогда, когда переживается бессамость (*найратмьята*) всех индивидуальных вещей (*дхарма*) и душ (*пудгала*).

¹ Учение о Трех Телах Будды можно интерпретировать так. Дхармака — сущность всех будд и всех живых существ. Дхармака делает возможным существование всего, что существует, без нее мир непостижим. В этом смысле Дхармака есть буддовость, природа Будды, содержащаяся во всех живых существах. Самбхогака — это духовное тело бодхисаттв, которым они наслаждаются благодаря самосовершенствованию в добродетелях. Они обретают его в соответствии с законом нравственной причинности и благодаря ему освобождаются от дефектов и омрачений, свойственных царству пяти скандх. Нирманака возникает из великой любви и сострадания будд и бодхисаттв, и благодаря этим качествам они никогда не предаются бесплодному наслаждению плодами своих нравственных деяний. Они страстно желают поделиться этими плодами с другими живыми существами. Если невежественное существо может быть спасено бодхисаттвой через разделенное с ним страдание, бодхисаттва без колебаний пойдет на это. Если невежественное существо может обрести просветление только при условии, что бодхисаттва потратит на это свой запас зас-

окончательная реальность, создающая бытие всех вещей и часто неправильно принимаемая за некую личностную субстанцию.

С психологической точки зрения, Дхармака — это *алаявиджняна*, «всесохраняющее сознание», о которой так много говорит буддийская школа йогачара. Алаявиджняна во многом похожа на то, что иногда называют трансцендентальным, или универсальным, сознанием, которое лежит в основе нашего относительного эмпирического сознания. Очищение этого вселенского сознания, в котором все вещи хранятся в их сущности, в их «семенной» форме (*биджа*), — очищение, которое имеет место благодаря их индивидуальным манифестациям в сознании, — есть цель всей буддийской практики. Но мы не должны забывать, что, пока мы остаемся в сфере психологии и говорим об алаявиджняне, мы все еще далеки от Дхармакаи, царство которой лежит много глубже, чем наше обычное сознание.

С другой точки зрения, алаявиджняна есть шуньята. Если «алаявиджняна» — термин психологический, то шуньята — онтологический (или, может быть, лучше считать его эпистемологическим?) Когда понятие логической относительности окончательно преодолевается для достижения чего-то высшего, человеческий интеллект неизбежно приходит к Пустоте. До тех пор, пока Пустота воспринимается через относительность, мы не способны выйти за пределы логики, а логика — это не место, в котором душа может обрести покой. Пустота — наша последняя надежда. Нет нужды говорить, что Пустота не означает простого ничто.

луг, он пойдет и на это. Все это возможно только благодаря тому, что бодхисаттва обладает Телом трансформаций. В этой форме бодхисаттва способен разделяться на тысячи и миллионы тел — таких как ползущая гусеница, гора с облачной вершиной, Франциск Ассизский и даже пожиратель мира, злодей Мара, — все, что необходимо, чтобы спасти мир от оков неведения, неблагих страстей, омрачений и искажений.

Однако слово «Пустота» постоянно употребляется некорректно и страдает от ложных толкований. В махаяне есть еще один термин с более «утвердительным» смыслом — Таковость, *татхата*. Махаянисты описывают существование как Таковость, а если оно воспринимается иначе, то результатом этого будет состояние неведения, чреватое предрассудками и страстями во всевозможных их сочетаниях. Рассматривать существование как «это» или «то», как бытие или небытие, как вечное или преходящее — значит рассматривать только конструкции нашего ума, а не реальность саму по себе. Реальность требует высокой ясности сознания, нужной, чтобы видеть Таковость и не колебаться из-за своих субъектно-объектных разделений. Это царство интуиций. Когда мы входим в него, то осознаем, что в действительности означает Пустота и Таковость.

Все эти общие синкретические утверждения можно интерпретировать неправильно, если только мы полностью не осознаем относительность позиций, занимаемых различными буддийскими школами. Йогачара с ее психологизмом пытается объяснить мир с точки зрения сознания, идеи, тогда как мадхьямака с ее интересом к онтологии сводит реальность к шуньяте, отрицая «окончателность» всех индивидуальных реалий. Концепция Дхармакаи породила еще одно течение в буддизме. Так как все эти течения мысли никогда еще не были полностью систематизированы, те, кто изучает буддизм, часто оказываются в растерянности и не знают, как примирить понятия столь различных школ. Мои краткие разъяснения могут, конечно, помочь им, но лишь отчасти.

Будучи более или менее философскими, буддийские идеи нелегко поддаются пониманию. Некоторые европейские буддологи, пытаясь понять учение буддизма, упускают из внимания такие важные понятия, как Пустота и Таковость. Один из наиболее распространенных упреков буддизму состоит в том, что он, отрицая существование, учит нигилизму и негативизму. На первый

взгляд, это правильно. Пустота кажется действительным отрицанием существования. Но учение буддизма не ограничивается только отрицанием. Когда мы оказываемся в царстве абсолютного одиночества (*вивикта*), то только тогда постигаем смысл Пустоты и Таковости, который действительно может быть постигнут, но не с относительной точки зрения. Когда мы постигаем его, мир частных объектов открывается нам в своем истинном смысле.

Когда Вэй-куаня (*Чуань дэн лу*, VII) спросили: «Что есть Путь?», имея в виду высшую истину буддизма, он ответил: «Какая прекрасная гора!», имея в виду гору, на склоне которой была его пустынь. «Я не спрашиваю о горе, я спрашиваю о Пути», — сказали ему. «Пока ты не можешь преодолеть гору, ты не сможешь достигнуть Пути», — ответил он.

В другой раз наставника опять спросили о Пути, и он ответил: «Он лежит прямо у тебя перед глазами». — «Почему же я его не вижу?» — «Из-за своего эгоизма». — «Если я из-за своего эгоизма его не вижу, то видите ли его вы?» — «Пока твое мировоззрение дуалистично и строится на „я“ и „вы“, твои глаза разъедает дым относительности». — «Но если отказаться от „я“ и „вы“, то кто же тогда будет видеть?»

Я бы прокомментировал эту историю так: именно потому, что нет никого, кто мог бы стремиться увидеть Путь, гора может быть тихим убежищем для монахов, а дикие цветы будут цвести, даже если ни один человек из города не придет восхититься их красотой.

Другой упрек махаяне — это упрек в пантеизме. Когда адепт махаяны видит природу Будды во всем, даже в неодушевленных предметах, то может показаться, что его мировоззрение пантеистично. Однако внимательно прочитаем следующее и посмотрим, каков его смысл:

«Вэй-куаня (*Чуань дэн лу*, VII) спросили:

— Содержится ли в собаке природа Будды?»

— Да, — ответил тот.

- А в вас?
- Нет.
- Как же в вас нет природы Будды, когда ею наде-
лены все живые существа?
- Я не живое существо.
- Тогда, может быть, вы — Будда?
- Нет, я не Будда.
- Кто же вы тогда?
- Я — не „кто“.
- Тогда есть ли вообще что-то мыслимое на свете?
- Нет, вся Вселенная лежит за пределами мысли,
за пределами постижения. Поэтому она называется не-
мыслимой».

Если мы внимательно прочитаем этот диалог, то увидим, что адепт махаяны ухватывает что-то за пределами индивидуальных реалий, что не может быть включено в них полностью; увидим, что, согласно махаяне, природа Будды проявляется в каждом индивидуальном объекте — в собаке, в растении, в камне, в потоке воды, в пылинке, в тебе, во мне, в невежественном человеке, в Будде; но в то же время она превосходит все это и поэтому не может быть постигнута ни мыслью, ни воображением. Это мировоззрение не может считаться пантеистическим.

Есть и еще одно возражение упреку в пантеизме буддийской философии. Я имею в виду доктрину взаимопроникновения индивидуальных объектов, которой придерживается школа аватамсака. Когда дзэнский наставник Тянь-лун поднял указательный палец в ответ на вопрос «Что такое Будда?», он не имел в виду, что его палец есть Будда или проявление Будды. Если бы это было так, мы могли бы говорить о пантеизме. Но здесь нет ничего подобного. Если допустимо добавить некий простой комментарий, просто для того чтобы показать непантеистическую установку Тянь-луна, то его палец здесь — это просто его палец, без каких-либо коннотаций с Буддой, с его откровениями, без его пространственно-временных свойств; этот палец следует воспри-

нимать в его уникальности, он не должен быть объектом определения, будь то логического, метафизического, теологического и так далее; палец, направленный на тебя, — это реальность, заставляющая трепетать и погружающая в бездны бытия.

3. Три метода реализации в буддизме

Грубо говоря, существуют три метода реализации Таковости: 1) практический; 2) интеллектуальный; 3) интуитивный.

Практический метод используется всеми буддистами, а школа сингон может проиллюстрировать это мое мнение графически. Этот метод состоит в такой организации окружения, когда сознание гармонически соответствует созерцательной атмосфере: ухо внимает ветру, глаз созерцает священные образы будд и бодхисаттв, нос вдыхает ароматы, напоминающие о небесных царствах, руки сложены в таинственные *мудры*,* уста повторяют священные мантры, имеющие глубочайшее значение. Когда все это исполнено, сознание под влиянием таких действий оказывается пронизано тончайшими *васанами*, проистекающими из них.¹ Если все это повторять регулярно на протяжении достаточно длитель-

* Особые положения рук (в частности, пальцев), облегчающие адепту сосредоточение и успокоение сознания. — *Прим. пер.*

¹ *Васана* («аромат», «впечатление», «воспоминание», «сила привычки») — эманация, проистекающая из каждого деяния, плохого или хорошего, которое способно оказывать воздействие на других. Поскольку мир в целом со всеми его индивидуальными частями символизирует прошлые деяния, *васана* — это также и его эманация, коллективная и индивидуальная. Эта эманация наделена способностью воздействовать («оставлять аромат») на каждое живое существо, вступающее в контакт с ней. Концепция *васаны* принадлежит психологическому направлению в буддизме, согласно которому алаявиджняна — это хранилище всех подобных эманаций.

ного времени, адепт в конце концов достигнет реализации.

Второй метод достижения высшей цели практики махаяны обращен к интеллекту. Реализуется он посредством изучения философии школы аватамсаки или школы тэндай. Аватамсака — это в высшей степени абстрактная философская система, основу которой составляет учение о четырех Дхармадхату, а учение тэндай базируется на тройственном видении реальности как Пустоты, относительности и Срединного Пути. Все это предназначено для развитого и искусного интеллекта. Без многолетней практики в философии заложенное здесь глубокое духовное значение никогда не будет понято.

Третий метод, обращенный к нашим интуитивным способностям, — это дзэн. Возможно, сюда можно включить и практику *нэмбуцу*. Это прямой метод, отвергающий костыли словесных объяснений, логического анализа, ритуала. О какой бы реальности ни шла речь, дзэн ухватывает ее напрямую, без таких медиаторов, как интеллект, воображение, религиозные заслуги и т. д. Он прямо пробуждает высшую духовную силу, которую можно назвать интуицией, и так достигает просветления.

Нет нужды говорить, что наряду с воплощением в жизнь этих методов должна практиковаться дхьяна (медитация), ибо без нее никакой аскетизм и никакая дисциплина — интеллектуальная, ритуальная или интуитивная — не дадут желаемых плодов. Где бы ни воплощались заповеди буддизма в реальную жизнь, без дхьяны обойтись невозможно. В дзэн она реализуется более систематично; фактически, практика дхьяны рассматривается в дзэн как средство, в высшей степени соответствующее своей окончательной цели. Исторически само слово «дзэн» восходит к санскритскому *дхьяна* («дзэнна» на японском языке).

Таким образом, из трех методов, ведущих к просветлению, дзэн наиболее явно доказал свою эффективность и практическую применимость для восточного сознания.

Так как он оказал сильное воздействие на формирование художественного вкуса японского народа, я намерен оставшуюся часть этой главы посвятить культурной ценности дзэн.

Адепты школы сингон умеют ценить художественную форму, поэтому эта школа повлияла на развитие изобразительных искусств в Японии. Тэндай, кэгон (*аватамсака*) и юйсики (*виджняптиматра*) — три наиболее интеллектуальные ветви махаяны — несомненно стимулировали развитие научного мышления,¹ так что, когда на Японию обрушился поток европейской культуры, культура японская смогла отличить зерна от плевел и приспособить достижения Запада к своим собственным нуждам. Тот факт, что она столь легко принимает вторжение современного идеализма и гегелевской диалектики, несомненно имеет место благодаря тому, что ее интеллект прошел суровую тренировку у буддийских философов.

Как ни странно, дзэн немало способствовал распространению в Японии китайской классической литературы. Если дзэн и не поощрял изучение буддийской философии, видя в ней препятствие росту интуитивной мощи, то стимулировал распространение китайской образованности в целом — поэзии, истории, этики, философии, каллиграфии, живописи и т. д. В истории буддизма это весьма необычно: учение, которое выступало против текста, против буквы, стало сильным и эффективным средством сохранения и поощрения научных занятий.

¹ Учение о шуньяте обычно связывается с дзэн. И действительно, дзэн развился в основном из интуиций *Махапраджняпарамиты*. В начале своей истории дзэн многое взял от *Ланкаватара сутры*, но постепенно отошел от ее традиции и принял в качестве одного из базисных элементов учение о праджне. Возможно, в *Ланкаватаре* изложено учение, слишком сложное и запутанное для китайского ума. Учение же о праджне, напротив, просто и прямолинейно в своих постулатах, что гораздо легче воспринималось соотечественниками Лао-цзы и Чжуан-цзы.

4. Характерные особенности дзэн

В каком-то смысле дзэн — это китайская интерпретация доктрины просветления. Преломляясь через призму китайского сознания, буддизм разделился на множество школ, и дзэн был одной из них. Но очевидно то, что именно дзэн лучше всего соответствовал китайскому менталитету, ибо среди всех школ, процветавших в Китае за эти двадцать веков, дзэн был одним из двух течений буддийской мысли, которые успешно выжили, пройдя через все испытания временем; учение же Чистой Земли никогда не было в Китае особым течением и обреталось в дзэнских монастырях на правах уважаемого гостя.

С исторической точки зрения, дзэн несомненно начался тогда, когда в начале VI в. Бодхидхарма пришел в Китай. Однако подлинный дзэн начался с Эно (Хуэй-нэн, 637—714), уроженца Южного Китая. История дзэн от Бодхидхармы до Эно, шестого патриарха, изложена мной в первом томе «Очерков о дзэн-буддизме».¹

Помимо исключительно важного в этом учении представления о высочайшей значимости личного опыта в реализации просветления дзэн обладает рядом других свойств, которые оказывали и оказывают огромное моральное влияние на рост духа Востока, особенно духа Японии.

1. Пренебрежительное отношение к форме — общая характеристика любого мистицизма, христианского, мусульманского или буддийского. Когда внимание акцентируется на важности духа, все его внешние выра-

¹ Как я уже сообщал ранее, мои представления на историю дзэн в Китае вплоть до Хуэй-нэна и его учеников претерпели некоторые изменения благодаря открытию новых материалов, которые были сокрыты от общественности свыше тысячи лет в пустыне у северо-западных границ Китая. Я намереваюсь, насколько это будет возможно, написать новую историю дзэн, в которой фигура Хуэй-нэна будет находиться на центральном месте. И тогда учение праджни в связи с дзэн окажется представленным в гораздо более широком виде, чем прежде.

жения оказываются вторичными. Форма вовсе не обязательно становится объектом презрения, однако внимание и интерес к ней сводятся к минимуму, так что конвенционализм отступает на второй план, а личностная оригинальность и уникальность выступают во всей своей силе. Но благодаря этому во всем, что связано с дзэн, проступает некая интровертность. Во внешних формах в этом случае нет ничего прекрасного, ничего, что было бы обращено к чувству, но во всем прослеживается что-то внутренне духовное, что-то, что утверждает себя вопреки несовершенству формы и, может быть, даже благодаря этому несовершенству. Причина этого такова: если форма совершенна, наши чувства удовлетворяются ею настолько полно, что сознание может, пусть даже на время, пренебречь исполнением своих подлинных задач. Усилия, слишком сконцентрированные на внешнем облике вещей, бессильны показать нам их внутренний смысл. Поэтому Танка (кит. Дань-ся) разжег костер из статуи Будды, чтобы победить поклонение идолам. Поэтому Кэнсу (Сянь-цзы) ушел из монастыря и стал рыбаком, чтобы победить условности монашеской жизни; Дайто-кокуси (1282—1337) стал нищим, а Кандзан-кокуси (1277—1360) — пастухом.

2. Интровертность дзэн означает, что он обращается к человеческому духу непосредственно. Если форма как посредник отбрасывается, душа говорит с душой напрямую, и в поднятом вверх пальце оказывается сосредоточенной вся Вселенная. Ничто не может быть более непосредственным, чем этот мир относительности. Все посредники для общения, все символы, помогающие самовыражению, ограничены предельно жесткими рамками. Если одного слога или даже возгласа достаточно, зачем тратить жизнь на написание толстых книг или строительство грандиозных храмов?

3. Непосредственность — синоним простоты. Когда отказываются от всех вспомогательных средств для выражения мыслей, то одна тоненькая травинка вполне

может заменить Будду Вайрочану пяти метров высотой. Простой круг — наиболее полный символ неизмеримости истины, реализуемой в сознании адепта дзэн. Простота сама воплощается в жизни. Скромной тростниковой хижины в горах, покрытых облаками, вполне достаточно для мудреца. Картошки, запеченной в золе, достаточно, чтобы утолить его голод, и он с презрением смотрит на роскошь императорского двора.¹

4. Бедность и простота идут рука об руку, но быть просто бедным и простым — это еще не дзэн. Дзэн не превозносит бедность ради бедности. Будучи самодостаточным, адепт дзэн не желает многого, не требует бедности для всех. Богатство и бедность — мирские стандарты, и бедность в дзэн не имеет ничего общего с отвращением к собственности или преизбытком материальных накоплений.

5. Пережитый опыт ценится в дзэн больше, чем представления, символы и понятия; субстанция в дзэн — все, а форма — ничто. Поэтому дзэн радикально эмпиричен. Если так, то пространство не есть что-то объективно простирающееся, время нельзя рассматривать как линию «прошлое—настоящее—будущее». Дзэн не знает таких пространства и времени, так что идеи вроде вечности, бесконечности, свободы и так далее суть просто кажимости. Дзэн живет фактами, которые существуют мгновенно, ибо мгновенность — конструкт субъективности. Когда дзэн сравнивают со вспышкой молнии, которая исчезает так быстро, что вы не успеваете даже вскрикнуть, то не следует понимать это так, что жизнь дзэн — в быстроте. Но мы можем сказать, что дзэн воздерживается от размышлений. Однажды в доме одного дзэнского мастера стала протекать крыша и он позвал послушников, чтобы они высушили татами. Один без малейших колебаний притащил бамбуковую корзину,

а другой, походив по монастырю в поисках ведра, принес его наставнику. Но наставник был очень благодарен не ему, а первому послушнику, притащившему корзину, ибо именно тот понял дух дзэн лучше, чем второй, который искал и размышлял, — хотя несомненно его мудрость была много более практичной и полезной. В дзэн это называется «неразличением».

6. В самом сердце дзэн находится то, что называется «вечным одиночеством». Это некое ощущение абсолютного. В *Ланкаватара сутре* описано состояние, которое названо «истиной одиночества» (*вивиктадхарма*). Этот опыт пробуждает чувство вечного одиночества. Это не означает, что все мы будем чувствовать себя одинокими и всегда тосковать по тому, что было бы больше и сильнее нас. Это чувство в большей или меньшей степени пестуется всеми религиозными людьми, но здесь я имею в виду не это ощущение одиночества, а одиночество абсолютного существа, которое охватывает человека, когда мир частных объектов, обусловленный пространством, временем и причинностью, остается позади, когда дух, как облако, одиноко парит в небе.

7. Суммируя все эти аспекты дзэн, мы приходим к выводу об особом отношении дзэн к жизни в целом. В искусстве это воплощается в том, что мы называем дзэнской эстетикой: в простоте, прямоте, отстраненности, строгости, интровертированности, в пренебрежении формой, в свободе духа, мистическом дыхании творческого гения — будь то живопись, каллиграфия, садоводческое искусство, чайная церемония, боевые искусства, танец или поэзия.

5. Дзэн и сумиэ

Как я говорил выше, среди всех школ махаяны дзэн был наиболее сильным стимулом для развития своеобразных японских искусств, и все вышеизложенное может помочь понять природу этого влияния. В качестве

¹ Имеется в виду Лань-цзэнь, живший в эпоху правления танского императора Дэ-цзуна (VIII в.).

иллюстрации возьмем живописную технику сумиэ и поэтический жанр хайку, а также некоторые дзэнские наставления мастерам боевых искусств.

Дзэн появился в Японии в XII в. и в течение своей восьмивековой истории воздействовал на самые разные стороны японской культуры — не только на жизнь самураев, но и на художественные вкусы образованного класса. Сумиэ, одно из воплощений этих вкусов, не является живописью в строгом смысле этого слова; скорее, это искусство черно-белого эскиза, наброска. Тушь делается из сажи и клея, а кисти — из овечьей или беличьей шерсти, обработанной таким образом, чтобы поглощать наибольшее количество влаги. Бумага, используемая в этом искусстве, тонка и тоже активно впитывает тушь, в отличие от холста для масляной живописи; этот контраст важен для искусства сумиэ.

Причина, по которой для фиксации и передачи художественного вдохновения был избран столь хрупкий материал, заключается в том, что вдохновение необходимо передать как можно быстрее, пока оно не погасло в душе художника. Если движения кисти медленны, бумага может порваться. Линии надо проводить так быстро, а число их должно быть настолько мало, насколько это возможно, — чтобы не было ничего лишнего. Не допускается никакое целеполагание, стирание написанного, повторение, ретушь, переделка, корректировка. Ни одна линия, однажды проведенная, не может быть стерта, исправлена, улучшена. Все, что делается ради улучшения рисунка, бросается в глаза и ухудшает впечатление от него, ибо такова бумага. Художник должен следовать своему вдохновению так же спонтанно, независимо и постоянно, как оно само приходит. Он должен позволить своей руке, пальцам, кисти подчиняться вдохновению, как если бы они — и даже само тело художника — были просто инструментами в руках кого-то другого, кто на какое-то время овладел всем его существом. Можно сказать, что кисть сама по себе движется

по бумаге, независимо от воли художника, который просто позволяет ей двигаться без каких-либо сознательных усилий со своей стороны. Если в этот процесс вторгается логика или рефлексия, весь труд оказывается напрасным. Так создается сумиэ.

Легко догадаться, что линии сумиэ должны отличаться бесконечным разнообразием. В данной живописи нет распределения светотени, эффекта перспективы; более того — они не нужны здесь, ибо сумиэ не претендует на реализм. Оно пытается перенести на бумагу сам дух изображаемого предмета. Каждый мазок кисти должен пульсировать жизнью, сам должен быть живым. Конечно, в сумиэ есть определенный набор принципов, отличных от принципов масляной живописи. Холст — материал прочный, поэтому техника масляной живописи допускает стирание, корректировку, наложение красок, картина создается постепенно, по заранее составленному плану. Величие замысла, сила его воплощения, не говоря уже о его реализме, характеризуют масляную живопись, которую можно сравнить с тщательно разработанной системой философии, где продумано каждое слово и каждый ход мысли логически выверен; ее можно сравнить также с величественным собором, стены, колонны и фундамент которого сложены из мощных каменных блоков. Сумиэ, напротив, — сама бедность, аскетизм в отношении формы, содержания, исполнения, материала; тем не менее мы, люди Востока, чувствуем присутствие здесь живого духа, который таинственным образом озаряет линии, точки и тени рисунка, полного живого дыхания и вибрирующего ритма жизни. Каждая черта цветущей лилии написана на грубой бумаге так легко, что кажется, будто нежный и невинный дух девушки скрывается здесь от тревог мирской жизни. Как может видеть даже поверхностный критик, в ничтожной рыбачьей лодке посреди бесконечных вод не очень много тонкой техники и вдохновения; но, когда мы смотрим на эту картину, она оставляет у нас ясное впечатление не-

измеримости океана, не ведающего границ, и присутствия таинственного духа, дыхания жизни ничем не потревоженной вечности в середине вечно бегущих волн. И все это достигается легко и без видимых усилий.

Если бы сумиэ было попыткой копировать объективную реальность, оно было бы сплошной неудачей. Но сумиэ — не копирование, а скорее творение. Здесь точка не представляет собой сокола, изогнутая линия не представляет гору Фудзи. Точка и есть сокол, линия и есть Фудзи. Если бы подобие было главным требованием живописи, то на двухмерном холсте никто не смог бы отобразить реальность, цвета были бы лживы, и как бы усердно ни пытался художник изобразить объект природы таким, каков он есть, результат всегда был бы плачевен, ибо имитация, представление — это всегда жалкое подобие и насмешка над действительностью. Художник сумиэ рассуждает иначе. Зачем делать эти бесплодные попытки? Не лучше ли создавать живые предметы из нашего собственного воображения? Так как мы принадлежим к той же реальности, что и окружающие нас предметы, наши творения будут напоминать их, но это — не самый существенный элемент работы. Работа имеет собственную ценность вне всякой связи с внешними предметами. Разве в каждом штрихе нет чего-то индивидуального? Здесь живет дух самого художника. Нарисованные им птицы — его собственные творения. Именно такова установка сумиэ, таково же отношение дзэн к жизни; и то, что делает дзэн с жизнью, художник делает со своей бумагой, кистью и тушью. Творческий дух дышит, где хочет, и реальная жизнь, как и искусство, — это его творения.

Линия в сумиэ имеет завершенность, за ней ничего более нет, она неизбежна, как вспышка молнии, даже сам художник не может отменить ее — и все это делает ее прекрасной. Вещи прекрасны, когда они неизбежны, то есть когда они являются свободными изъяснениями духа. Здесь нет насилия, искажений, эпигонства, есть

только свободное, ничем не связанное, самостоятельное движение, которое и составляет принцип красоты. Мышцы ощущают движение кисти, рисующей линию или точку, но за ними лежит бессознательное. Благодаря этому бессознательному природа пишет свою судьбу, благодаря этому бессознательному художник создает свои творения. Ребенок смеется, толпа приходит в движение благодаря изначальному, неизбежному бессознательному. *У-синь* и *у-нянь*,¹ о которых так много говорится в дзэн, — это тоже дух сумиэ.

Другая черта, отличающая сумиэ, — это стремление перенести на бумагу живой, подвижный дух. Все преходящее, нет ничего постоянного в природе; едва ты подумал, что крепко ухватил что-то, оно утекает у тебя между пальцами, ибо в тот момент, когда ты схватил его, оно умерло. Но сумиэ пытается схватить вещи живыми, что на первый взгляд кажется невозможным. Действительно, это стремление было бы тщетным, если бы художник старался представить на бумаге сами живые вещи. Но его действия будут успешными, если каждый его штрих будет теснейшим образом связан с его внутренним духом, не омрачаемым ничем лишним, вроде понятий и т. д. В этом случае его кисть будет продолжением его руки; более того, она будет его духом, который передастся бумаге. Если все именно так, то рисунок сумиэ — это действительность во всей своей полноте, а не ее копия. Горы на нем столь же реальны, как реальна гора Фудзи, так же как и облака, реки, деревья, волны, люди, ибо через все эти линии, точки и мазки говорит дух художника.

Естественно, что цвет в сумиэ практически не используется, ибо он напоминал бы нам о реальности, об объектах природы, а сумиэ не является репродукцией, копией, совершенной или несовершенной. В этом отношении сумиэ подобно каллиграфии: в каллиграфии каждый знак,

¹ *Мусин* и *мунэн* по-японски. См. выше, с. 13.

состоящий из горизонтальных, вертикальных, наклонных, изогнутых, направленных вверх или вниз штрихов, не обязательно выражает какую-то определенную идею, хотя и не игнорирует ее совсем, ибо знак, иероглиф изначально предназначены что-то значить. Но как искусство, характерное для Дальнего Востока, где для письма используется длинная, заостренная, мягкая кисть, оно наполняет каждый штрих, сделанный ею, собственным значением, не зависящим от того, что он входит составным элементом в состав иероглифа, символизирующего какую-то идею. Кисть как инструмент с готовностью подчиняется каждому движению руки художника или писателя, чей дух мы можем различить в сделанных ею штрихах. По этой причине сумиэ и каллиграфия на Востоке рассматриваются как принадлежащие к одному и тому же классу искусства.

Эволюция кисти с мягкими волосками сама по себе может быть предметом особого исследования. Несомненно, сама эта эволюция совпадает с эволюцией китайской иероглифики и искусства письма. Можно считать примечательным событием, что такой мягкий, послушный, легкий в использовании инструмент попал в руки художника. Линии и штрихи, сделанные с его помощью, своей свежестью, мягкостью, изяществом напоминают живые объекты природы, особенно человеческое тело. Если бы инструмент был сделан из железа, твердого и неподатливого, результат был бы прямо противоположным, и не было бы у нас произведений таких мастеров сумиэ, как Лян Кай, Му Ци и другие.

То, что бумага хрупка по своей природе и не предназначена для длинных мазков, также составляет большое преимущество для художника, ибо это дает ему возможность легче выражать свой замысел. Если бы бумага была более прочной и плотной, были бы возможны исправления и живопись согласно плану, что, впрочем, дух сумиэ и не позволяет. Кисть должна бежать по бумаге так же легко, свободно и беспрепятственно, как проис-

ходило творение Вселенной. Как только слово сорвалось с уст Творца, Вселенная явилась. Задержка может означать изменение, а значит, и разочарование; воля может не осуществить того, на что направлена; она может отказаться от своих целей, колебаться, рефлектировать, осмыслять — и в конце концов изменить свой курс. Все это препятствует реализации свободы сознания художника.

Хотя искусственность не подразумевает регулярности или симметричности объекта, а свобода требует именно нерегулярности, в сумиэ всегда есть место внезапности, неожиданностям. Там, где ожидаешь увидеть линию, пятно или точку, они отсутствуют, но это отсутствие не вызывает разочарования. Маленький продолговатый кусочек бумаги, менее чем два с половиной фута на шесть, заключает в себе всю Вселенную. Горизонтальные штрихи означают неизмеримость пространства и вечный круговорот времени — не только их неограниченность, но и содержащуюся в них полноту жизни и движения. Странно, что отсутствие одной-единственной точки там, где ее обычно ожидаешь, может создавать такой эффект, но мастера сумиэ — это действительно мастера, знатоки таких приемов. Они делают это настолько умело, что в их работе нельзя различить никакой умышленности или явно выраженной цели. Это отсутствие цели происходит непосредственно из дзэн.

6. Басё и «вечное одиночество»

Сказав несколько слов о сумиэ, сделаем теперь несколько замечаний относительно «вечного одиночества». Я понимаю, что уклоняюсь от основной своей темы — влияния дзэн на эстетический аспект японской культуры. Влияние дзэн на живопись Дальнего Востока было весьма мощным и не ограничивалось только Японией; все, что я только что сказал, можно столь же успешно

применить и к Китаю. Однако то, о чем я хочу сказать далее, надо рассматривать как специфически японское, ибо этот дух «вечного одиночества» характерен прежде всего для Японии. Под этим духом, или художественным принципом, если его можно так назвать, я понимаю то, что в Японии широко известно как *саби*, *ваби* или *субуми*. Скажем об этом несколько слов, используя термин *саби*, чтобы обозначить это состояние души.

Состояние *саби* возникает при ухаживании за садом, во время чайной церемонии, при чтении некоторых произведений литературы. Я ограничусь прежде всего тем жанром литературы, который известен как *хайку* — стихи из семнадцати слогов. Эта кратчайшая из всех существующих стихотворных форм является характернейшим продуктом японского гения. Своего расцвета данный жанр достиг в эпоху Токугава, в особенности после Басё (1643—1694).

Басё был великим поэтом, путешественником, страстно любил природу — словом, был «трубадуром природы». Его жизнь прошла в странствиях по Японии. К счастью, в его времена не было железных дорог: современнее жизненные удобства плохо сочетаются с поэзией. Современный дух научного анализа ни одну тайну не оставляет неразгаданной, а поэзия, и в частности *хайку*, не может процветать в мире, в котором нет тайн. Наука не оставляет места интуиции, все ясно и разложено по полочкам, и то, к чему наука прикасается, она делает понятным и простым. Где царствует наука, там воображение уходит в уединение.

Все мы вынуждены стоять лицом к лицу с суровыми фактами жизни, заставляющими «коченеть» наше сознание. Поэзия уходит из тех мест, где люди утрачивают мягкость: среди простирающихся до горизонта песков не увидишь никакой растительности. Во времена Басё жизнь не была столь прозаичной и тяжелой. Шляпа из бамбука, деревянный посох, сумка из хлопчатой ткани — этого было достаточно поэту, чтобы странствовать по

земле, останавливаясь в деревеньках, пейзажи которых разбудили его воображение, и претерпевать все трудности, которые неотделимы от пешего путешествия. Когда путешествие становится легким и комфортным, его духовный смысл теряется. Это может показаться сентиментальным, но определенное чувство одиночества, свойственное странствию, заставляет задуматься о смысле жизни, ибо жизнь есть только странствие от одной неизвестности к другой. За те шестьдесят, семьдесят, восемьдесят лет, что нам отведены, мы, если сможем, должны приоткрыть покров этой тайны. Слишком легкое преодоление этого периода, каким бы кратким он ни был, отнимает у нас это чувство «вечного одиночества».

Предшественником Басё был Сайгё, который жил в эпоху Камакура (1168—1334 гг.). Он тоже был странствующим монахом. Оставив свою официальную должность воина при императорском дворе, он посвятил свою жизнь странствиям и поэзии. Он стал буддийским монахом. Должно быть, вы, странствуя по Японии, видели изображение монаха в дорожной одежде, в одиночестве созерцающего гору Фудзи. Я не помню, чьей кисти принадлежит это изображение, но оно вызывает множество мыслей, особенно мыслей о таинственном одиночестве человеческой жизни, которая, однако, не ощущается как покинутость или как давящее чувство заброшенности в мир, но, скорее, как ощущение таинства Абсолюта. Сайгё написал об этом стихотворение:

Несомый ветром
Дым с горы Фудзи
Исчезает вдалеке!
Кто знает судьбы
Моих мыслей, уносящихся вслед за ним?

Басё не был буддийским монахом, он был преданным адептом дзэн. В начале осени, когда внезапно налетают дожди, природа становится живым воплощением вечного одиночества. Деревья становятся нагими, очер-

тания гор — жесткими, потоки вод — прозрачными, а вечером, когда птицы устраиваются после беспокойного дня на ночлег, одинокого путника охватывает печаль о судьбе человеческой жизни. Его настроение гармонизирует с обликом природы.

Странник —
Пусть будет моим это имя —
Этот вечерний дождь.

Совсем необязательно всем быть аскетами, но если бы в каждом из нас не было этой вечной тоски по миру, лежащему над эмпирической относительностью, то я не знаю, где еще душа могла бы спокойно созерцать свою собственную судьбу.

Когда Басё изучал дзэн под руководством своего наставника Буттё, тот как-то раз пришел к нему и спросил:

— Как жилось Вам эти дни?

— После недавнего дождя трава зазеленела, как никогда ранее, — ответил Басё.

— Какое буддийское учение может быть важнее, чем цвет травы?

— Лягушка прыгнула в воду, слушайте этот звук!

Этот диалог ознаменовал начало новой эпохи в жанре хайку. До Басё хайку было просто игрой слов, лишённых контакта с жизнью. Басё, услышав от наставника вопрос о высшей истине всего сущего, которая существовала прежде мира частных объектов, сказал о лягушке, прыгнувшей в старый пруд, — плеск воды разбил окружающую умиротворенность; был постигнут источник жизни. Художник, пребывая в такой ситуации, наблюдает все изменения сознания и созерцает мир вечного становления. Результатом становятся семнадцать слогов, которые время сохранило для нас. Басё поистине был поэтом вечного одиночества.

Ветка, лишённая листьев.
На ветке ворон сидит.
Таков этот осенний вечер.

Простота формы не всегда означает тривиальность содержания. В образе ворона, одиноко сидящего на ветке мертвого дерева, есть великая запредельность. Все возникает из безвестных бездн тайны, и через каждую вещь мы можем заглянуть в эти бездны. Нет нужды писать поэму из нескольких сотен строк, чтобы вызвать то чувство, которое возникает при взгляде в бездну. Когда чувство достигает апогея, мы умолкаем, ибо слова становятся пусты. Даже семнадцать слогов может показаться много. В каждом событии японский художник, испытавший более или менее сильное влияние дзэн, склонен использовать как можно меньше слов или штрихов, чтобы выразить свои ощущения. Если выразить их слишком полно, не останется места для догадок, которые составляют главную тайну японского искусства.

Некоторые художники заходят даже дальше этого, полагая, что все штрихи кистью должны казаться зрителю нематериальными. Линии или точки могут обозначать реальные объекты — птиц, холмы, человеческие фигуры, цветы или что-то еще, но в каком именно качестве воспримет их зритель, для них совершенно неважно. Это, конечно, крайняя точка зрения. Если бы все эти линии, пятна и точки разными людьми рассматривались различным образом, отличным от того, как их воспринимает сам автор, то зачем он тогда вообще писал эту картину? Возможно, автор должен был бы добавить: «Если бы только дух, пронизывающий произведение, был воспринят и постигнут полностью». Таким образом, можно сказать, что дальневосточное искусство совершенно безразлично к форме. Художник своей кистью выводит то внутреннее, что руководило его рукой. Он может и не суметь выразить силу, которая двигала им. Это, может быть, и не искусство вовсе, ибо отдаваться на волю этой силе — не искусство. Если все же это — искусство, то оно примитивно. Но действительно ли все так? Какими бы «цивилизованными» — то есть искусственными — мы ни были, мы всегда стремимся к бе-

зыскусности, и именно она — цель и основа всех художественных трудов. Сколько искусства скрывается за внешней безыскусностью японской культуры! Если дух вечного одиночества выражается в полноте смысла, широте толкований и в совершенной простоте, то это и составляет сущность сумиэ и хайку.

7. Дзэн и искусство фехтования

Влияние дзэн на японскую культуру, особенно на ее эстетический аспект, в масштабах, которые не были достигнуты ни одной другой буддийской школой, стало возможным благодаря тому, что дзэн прямо обращается к фактам жизни, а не к их понятиям. Взаимоотношения интеллекта и жизни всегда косвенны, интеллект — это обобщающая способность, а общему всегда недостает инстинктивной силы, силы воли. Дзэн — это не только воля; конечно, в нем есть большая доля интеллекта (хотя бы потому, что он основан на интуиции). Сопrotивляясь концептуализирующей тенденции других школ буддизма, дзэн связан с жизнью более фундаментально, чем они. Это главная причина того, почему дзэн так повлиял на японскую культуру.

Искусство фехтования — одно из основных занятий правящих классов Японии со времен Камакура — переживало истинный расцвет. И поныне в Японии существует и процветает множество фехтовальных школ. Эпоха Камакура тесно связана с дзэн, ибо именно тогда дзэн как самостоятельная школа буддизма был впервые принесен в Японию. Многие дзэнские мастера были властителями дум своего времени, и вопреки их прерзительному отношению к учености ученость сохранилась именно благодаря им. В то же время вокруг них собирались толпы воинов, жаждущих просвещения и наставлений. Их метод обучения был прям и прост, он не требовал глубоких познаний в буддийской филосо-

фии. Воины действительно не очень склонны к научному мышлению, им важнее уметь не бояться смерти, которой они часто смотрят в лицо. Для них это наиболее практическая проблема, и дзэн был готов работать с ней, возможно, потому, что дзэнские наставники тоже смотрели фактам в лицо, а не прятались за словами. Наставник мог бы сказать солдату, пришедшему к нему с просьбой о просветлении его относительно жизни и смерти: «Здесь нет ни рождения, ни смерти! Убирайся из моей кельи!» Он мог бы с этими словами схватить посох и прогнать просителя. Если человек приходил к нему со словами: «Я столкнулся со сложной жизненной ситуацией. Что мне делать?» — наставник мог закричать: «Иди вперед! Не оглядывайся!» Так дзэнские наставники тренировали воинов в феодальной Японии.

Так как воины имели основания постоянно опасаться за свою жизнь и так как их мечи были единственным оружием, от которого зависела их жизнь или смерть, то искусство фехтования на мечах достигло в Японии высшего совершенства. Неудивительно, что дзэн был связан с этой сферой культуры. Такуан (1573—1645), один из крупнейших деятелей дзэн в период Токугава, дал полное наставление в дзэн своему ученику Ягю Тадзима-но ками (умер в 1646 г.), который был учителем фехтования у сёгуна того времени. Наставления, разумеется, не касались техники фехтования, в них речь шла о ментальных установках бойца. Для того чтобы точно следовать им, необходима была интенсивная духовная тренировка в дзэнских дисциплинах. Миямото Мусаси (1582—1645), другой великий мастер боевых искусств времен Токугава, был основателем школы *ниторю*. Он был не только умелым воином, но и выдающимся художником, работавшим в технике сумиэ. Его рисунки очень ценятся за присутствующий в них «дух дзэн». Одно из известных его изречений о фехтовании звучит так:

Под высоко поднятым мечом
Простирается ад, заставляющий тебя трепетать.
Но иди вперед —
И ты достигнешь страны блаженства.

Не простая беззаботность, но самоотречение, известное в буддизме как «бессамость», превозносится здесь. Здесь раскрывается религиозный смысл фехтования. Дзэн глубоко проник во все аспекты культурной жизни Японии — в моральный, практический, эстетический и даже в какой-то степени интеллектуальный.

Как уже говорилось выше, лучше всего рассматривать буддийское учение о «не-я» как практический метод изложения философии Бессознательного. Бессознательное разворачивается в молчании через наше эмпирическое индивидуальное сознание, которое принимает его за некую душу, или эго, свободное, безусловное и постоянное. Но когда сознание привержено этому понятию, истинно свободная активность Бессознательного повсюду сталкивается с препятствиями. С точки зрения эмоций, это — источник страданий, делающий жизнь невозможной. Чтобы на практике восстановить мир, буддизм призывает нас оставить мысль о душе, освободиться от привязанности к ней, осушить этот источник постоянного раздражения, ибо только таким образом Бессознательное возвращает себе свою творческую силу. Так называемые великие достижения возможны только через посредство прямого обращения к Бессознательному. Не только великие духовные события, но также и моральные, социальные, практические дела суть результаты непосредственной деятельности Бессознательного. «Бессамость» обращает наше внимание на это.

Для японского сознания *муга* и *мусин*¹ означают одно и то же. Когда человек достигает состояния «не-я», или

¹ На китайском языке — *у-во* («не-я») и *у-синь* («не-сознание»); на санскрите — *анатмья* и *ачитта*. См. с. 13 и 339 настоящей работы.

«не-сознания», реализуется Бессознательное. *Муга* отождествляется с состоянием экстаза, в котором нет ощущения того, что «я делаю что-то». Чувство самости — главное препятствие для исполнения этого дела. Хотя отсутствие самосознания не гарантирует величия достижений, осознание себя, особенно если оно окрашено самодовольством или самообманом, с духовной точки зрения, лишает все получаемые результаты их ценности. Помимо этого, сами результаты не воспринимаются как успех. Здесь всегда присутствует язва самости. Мы инстинктивно отворачиваемся от этого, ибо оно не ведет прямо к Бессознательному. Все, что исходит из Бессознательного, лежит вне сферы моральных суждений, оно обладает своей изначальной прелестью, поскольку произошло из Бессознательного. Цель всех искусств в Японии — постижение собственной ценности Бессознательного, что и есть, собственно, его реализация. *Муга*, или *мусин*, или отсутствие усилий, будет высшим завершением этого действия.

8. Такуан и фехтовальщик Ягю

Суть наставления Такуана своему ученику Ягю Тадзима-но kami о фехтовании заключается в следующем.

«Важнее всего в фехтовании приобрести определенную ментальную установку, известную как „неподвижная мудрость“. Эта мудрость приобретается интуитивно после длительных тренировок. „Неподвижная“ не означает косности, жесткости, безжизненности камня или куска дерева. Это высшая степень подвижности, центр которой, однако, остается недвижимым. Сознание здесь достигает состояния высшей бдительности и готовности направить свое внимание в любом нужном направлении. Если твое внимание занято и сковано мечом противника, ты теряешь первую возможность делать свои собственные движения. Ты колеблешься, ты

размышляешь, и, пока происходит это размышление, враг уже готов повергнуть тебя на землю. Надо не дать ему ни малейшей возможности сделать это. Ты должен следовать движениям меча в руках врага, освободив свой ум от желания совершить встречное намеренное движение. Ты двигаешься так же, как и твой противник, и это приводит его к поражению.

Все это — то, что можно назвать „невмешательством“ сознания, — составляет жизнь как фехтования, так и дзэн. Если между твоими действиями остается разрыв шириной даже в волос, то это уже вмешательство. Если хлопнуть в ладоши, звук возникает немедленно. Звук вовсе не раздумывает над тем, как ему появиться. Здесь нет никакого посредника, одно движение следует за другим без вмешательства со стороны ума. Если ты обеспокоен и размышляешь о том, что делать, видя, как противник уже готов сокрушить тебя, ты даешь ему простор, то есть шанс нанести тебе смертельный удар. Пусть твоя защита следует за атакой без промедления, пусть не будет здесь ни нападения, ни защиты. Непосредственность действия с твоей стороны неизбежно приведет к тому, что противник победит сам себя. Будь подобен лодке, скользящей по бурному потоку. В дзэн, как и в фехтовании, высоко ценится бестрепетное, непосредственное и прямое сознание.

В дзэн часто говорят о вспышке молнии или об искрах, рассыпающихся вокруг при столкновении двух кремней. Если ты думаешь, что для этого требуется быстрота, то ты глубоко ошибаешься. Важно продемонстрировать непосредственность действия, беспрепятственное движение энергии жизни. Где бы ни появилось место для вмешательства того, в чем нет жизненной необходимости, ты обязательно потерпишь поражение. Разумеется, это вовсе не означает, что нужно действовать грубо и в спешке. Если такое желание появляется, то оно само будет „вмешательством“. Когда спрашивают: „Какова высшая реальность в буддизме?“ — наставник без малейшего

промедления ответит: „Ветка сливы в цвету“ или „Кипарис во дворе“. Внутри нас есть нечто неподвижное, которое, однако, может двигаться спонтанно, созерцая вещи, которые предстают перед нами. Зеркало мудрости отражает их мгновенно, одну за другой, само оставаясь при этом незатронутым ими и незамутненным. Боец должен воспитывать в себе именно такое отношение к жизни».

Описанная здесь жизнь по принципу «невмешательства», необходимая для обретения мастерства в бою, — это жизнь без усилий (*анабхогачарья*) и без желаний (*апранихита*), что составляет сущность природы буддхисаттвы. С художественной точки зрения, это есть искусство безыскусности. Конфуцианцы сказали бы: «Что говорит Небо? Что говорит Земля? Но времена года приходят и уходят, и все сущее возрастает». Последователи Лао-цзы парадоксальным образом провозгласили бы: «Благая воля и праведность суть продукты человеческой искусности, когда высшая истина больше не управляет своим путем», или «Принцип недеяния заставляет двигаться все вещи», или «Только потому, что ось неподвижна, спицы вращаются». Все эти замечания показывают, что центр тяжести в жизни остается недвижимым и, когда этот закон успешно применяется в жизненной деятельности — художественной, поэтической, религиозной, артистической, в спокойном изучении или активном действии, — достигается состояние самореализации, которое выражает себя в жизни и действиях индивида самым изысканным образом.

9. Чайная комната

Дух вечного одиночества (*вивиктадхарма*), который является и духом дзэн, выражается под названием *саби* в различных сферах эстетической жизни — в искусстве разбивки сада, в чайной церемонии, в живописи, в ис-

кусстве составления букетов, в одежде, в мебели, в поэзии, в танце и драме *Но*, во всем образе жизни. Этот дух включает в себя такие элементы, как простота, естественность, неконвенциональность, изящество, свобода, понимание, соединенное с возвышенностью мыслей; вся человеческая обыденность оказывается окутана вуалью внутренней трансценденции.

В качестве иллюстрации опишем помещение для чайной церемонии в одном из храмов дзэнского монастыря Дайтокудзи, славящегося своими чайными церемониями. Пройдя мимо беспорядочно расставленных камней, вы попадаете в весьма скромную на вид тростниковую хижину, низкую и в высшей степени непритязательную. Вход представляет собой какое-то узкое отверстие, и для того чтобы пройти внутрь, надо освободиться от всего обременительного — оставить у порога оба меча, длинный и короткий, которые во времена феодализма самурай постоянно носил с собой. Внутри — маленькая, плохо освещенная комната метра три в поперечнике. Потолок низок и неровен. Столбы почти не обработаны, они сделаны из простого дерева. Однако постепенно, когда глаза привыкают к полутьме, помещение начинает казаться более светлым. Мы замечаем в алькове *какэмоно*, выглядящее очень древним; над ним на стене висит картинка в технике сумиэ. Из курильницы струится успокоительный аромат. В вазе стоит один-единственный скромный цветок; но, как маленькая белая лилия, цветущая под скалой в окружении мрачных сосен, неяркий цветок начинает казаться прекрасным и привлекает внимание четырех или пяти человек, специально приглашенных на чашку чая, чтобы забыть давящие их мирские заботы.

Мы слышим, как кипит чайник на треножнике над огнем, горящим в квадратном отверстии в полу. Этот звук издает даже не столько кипящая вода, сколько самый тяжелый железный чайник, и звук этот напоминает зна-току шелест сосновых крон под налетающим на них мор-

ским ветром. Он только усиливает чувство умиротворения, царящее в комнате, и может показаться, что ты сидишь один в горной хижине, и единственные твои собеседники — это белые облака и вечно шумящие сосны.

Выпить чашку чая с друзьями в такой обстановке, рассуждая, возможно, о картинке в алькове или еще о чем-то, на что наводит мысли чайная утварь, — все это удивительно поднимает сознание над хитросплетениями мирской жизни. Воин на время отрешается от своих военных занятий, деловой человек забывает о необходимости непрестанно добывать деньги. В самом деле, разве не прекрасно найти в этом мире борьбы и суеты скромный уголок, где можно подняться над границами относительности и бросить взгляд на царство вечности.¹

ПРИЛОЖЕНИЕ

Японский буддизм¹

Буддизм был официально принесен в Японию из Кореи (Чосон) в 552 или 538 г., когда царь Кудары преподнес в дар императору Киммэю бронзовую статую Шакьямуни, а также сутры и ритуальную утварь. Однако возможно, что некоторые иммигранты с континента, осевшие на Японских островах еще до этой даты, были буддистами, и их религия постепенно распространялась в народе. Император Киммэй долго не мог определить, как ему относиться к этой новой вере, ибо его придворные разделились на два лагеря. Борьба за влияние какое-то время шла с переменным успехом, но в итоге победили сторонники буддизма.

¹ Опубликовано в «Buddhist supplement» к «Osaka Mainichi» (английское издание) 23 мая 1930 г. Здесь данный текст приводится с целью показать, какое место занимает дзэн среди других буддийских школ Японии.

Через пятьдесят лет после указанной даты принц Сётоку (574—622), чье имя навсегда останется на скрижалях истории и культуры Японии, стал регентом при императрице Суйко, своей тетки, и именно благодаря его покровительству и содействию буддизм пустил прочные корни на японской земле. Он построил множество прекрасных храмов в Нара и окрестностях этой столицы; из них сохранился храм Хорюдзи. Сам Сётоку был ученым человеком и написал комментарии к трем главным буддийским сутрам — к *Лотосовой сутре*, *Шрималадэвисимханада сутре* и к *Вималакиртинирдеша сутре*. В те дни буддизм означал прогресс, в буддизме было все, что могло считаться ценным для общественной жизни.

Буддизм Нара

Буддизм в те времена не делился на множество сект, на которые делится сейчас, но мы можем назвать шесть школ, которые процветали в то время. Это абхидхармисты (*куся*), школы сатьясиддхи (*дзёдзицу*), виная (*рицу*), йогачара (*хоссо*), мадхьямака (*санрон*) и аватамсака (*кэгон*). Учителя, принадлежащие к этим школам, написали множество комментариев к сутрам и шастрам. Интересно заметить, что все эти произведения были плодом большой учености. Они демонстрировали то, сколь усердно японские буддисты предавались изучению своей религии, которая была для них новой философией, новой наукой, новой религией, новой культурой, неистощимым источником художественного вдохновения.

Сооружение множества монастырей и храмов, содержание множества монахов и монахинь, возведение гигантской бронзовой статуи Вайрочаны (завершена в 749 г.) — все это финансировалось из государственной казны. Мы можем спросить, почему государство так активно участвовало в этих предприятиях. Однако истина

состоит в том, что мы не должны рассуждать об этой религии с нашей современной точки зрения, ибо в те дни буддийские храмы были в то же время школами, больницами, аптеками, сиротскими приютами, домами для престарелых, а монахи были учителями, сиделками, врачами, инженерами, возделывателями земли, исследователями необжитых мест и т. д. Когда община находилась еще на примитивной стадии своего развития, буддисты были лидерами во всех отношениях, и правительство, естественно, поощряло их деятельность.

Среди прочего необходимо упомянуть и женское буддийское движение в эпоху Нара. Императрицы Комё и Кокэн, монахиня Хокин — вот некоторые из имен, которые долго будут храниться в исторической памяти Японии как имена тех, кто явил собой образец буддийской жизни в любви и сострадании.

Тени сгущаются

Возможно, рост буддизма в начальную его эпоху стимулировался слишком щедро или даже искусственно. Хотя он существенно помог развитию японской культуры, но со временем становился все более тяжелым бременем для страны, особенно в финансовом отношении. Монахи, окруженные фавором, становились все более эгоистичными. Граница между светской властью и религиозным авторитетом все более стиралась. Даже в сфере религии незначительное часто затмевало собой важное. Буддизму пришло время сменить направление развития. Эпоха Нара сменилась эпохой Хэйан.

Император Камму перенес столицу из Нара в Хэйан в конце VIII в. В нарушение традиции, доминировавшей до того, он оставил все старые храмы в Нара и создал новые на горе Хиэй, к югу от столицы. Новыми лидерами стали школы тэндай и сингон. Дэнгё (767—

823) и Кобо (774—835), два величайших светила, озарившие небо нового правления, выступили на историческую арену.

Дэнгё-дайси

Каждый, кто приезжает в Киото, легко узнает гору Хиэй, расположенную к северо-востоку от города, ибо она выше всех прочих. Именно ее выбрал Дэнгё, чтобы основать на ней школу тэндай (кит. *тяньтай*). Он был одним из первых монахов, кто осознал опасности городской жизни, слишком легкой и приятной для его предшественников. Он был не просто блестящим знатоком абстрактной философии тяньтай, но и прекрасно знал мистические ритуалы и практику дхьяны. Его целью было синтезировать все школы буддизма, существовавшие в те дни, свести их учения воедино. Все новые секты, которые появились позднее, в эпоху Камакура, имеют начало и корни на горе Хиэй, где жил Дэнгё.

Старые школы времен Нара неизбежно стали противниками новых духовных лидеров, и не только по политическим мотивам, но и из-за доктринальных расхождений: Дэнгё принадлежал к школе тяньтай, приверженной абсолютизму *экаяны*, тогда как старые школы принадлежали к традиции йогачары. Проблема состояла в его приверженности радикальному учению *Лотосовой сутры*.¹

Дэнгё также хотел создать особый махаянский ритуал посвящения в монахи, независимый от ритуалов Нара. Он был непримиримым борцом со своими противниками, превосходившими его в числе, но планам его суждено было осуществиться только после смерти.

Кобо-дайси

Кобо был моложе Дэнгё на семь лет и пережил его на двенадцать. Он относился к гениям другого типа и был одним из самых плодовитых среди великих мужей: глубокий ученый, великолепный художник, дипломат и мастер каллиграфии. Главным объектом его изучения были *Дайнити-кё* (*Махавайрочана сутра*) и *Конготё-гё* (*Ваджрашекхара сутра*), два основополагающих текста школы сингон. Он учился в Китае у Хуэй-го и был его официальным преемником как восьмой патриарх сингон.

Жил он на горе Коя, ставшей основным центром мистицизма сингон; и поныне адепты этой школы считают, что он до сих пор живет там в состоянии самадхи. Кобо любил свой горный монастырь, но не забывал и о мирских делах. Храм Тодзи, находившийся к югу от Киото, — свидетельство его частых визитов в столицу. Дэнгё же слишком старательно держался в стороне от мирской жизни, и Хиэй оставалась уединенной, несмотря на свою близость к Киото. Коя — место труднодоступное в сравнении с Хиэй, но сколько паломников собираются там каждый год! Сама эта гора представляет собой маленький город.

В период Хэйан властителями дум были представители школ тэндай и сингон, почти совершенно затмившие старых буддистов эпохи Нара, но в то же время были уже признаки того, что они готовы уступить место новым силам, которые медленно, но верно поднимали голову.

Аристократический буддизм

Тэндай в своей чистой форме настолько глубоко философичная школа, что, для того чтобы она стала популярной, ей надо было спуститься с небес своих размыш-

¹ Санскр. *Saddharma-piṇḍarīka-sūtra*, яп. *Хоккэ-кё*.

лений и найти путь к сердцам масс. Этим путем стало исполнение мистических ритуалов, которые относились уже к школе сингон. Японская школа гэндай — это смесь метафизики китайской школы тяньтай с практическим ритуализмом сингон. Мы можем сказать, что буддизм периода Хэйан был в чистом виде ритуализмом. Чтобы предотвратить действие злых чар, совершался обряд *сокусай-хо*; для того чтобы снискать счастье, исполнялся обряд *дзояку*; чтобы обрести благосклонность благих сил, нужен был ритуал *кудзё*; чтобы обратиться врагов в бегство, — ритуал *гофуку*; чтобы обрести благосклонное покровительство будд и бодхисаттв, необходим был обряд *кёай*, а для продления жизни — обряд *эмэй*. Все эти мистические ритуалы считались эффективными и способными принести поклоннику все, что он пожелает.

Помимо перечисленных было еще множество других церемоний, предназначенных для различных ситуаций, благоприятных или неблагоприятных, и исполнявшихся в различных главных храмах. Ритуалы могли продолжаться неделю, в некоторых из них могли участвовать только люди благородных сословий. В те дни, когда общество было устроено довольно просто, было совершенно естественным то, что для благородных сословий некоторые буддийские церемонии превратились просто в изысканное развлечение, дабы убить время. То, что в современном буддизме до сих пор сохраняются некоторые следы этого аристократизма, можно возвести к традициям тех далеких дней.

Восстание против духа буддизма

Аристократический и ритуалистический буддизм — это вообще не буддизм. Когда он подвергается таким трансформациям, ему самое время постараться вернуться к своим ранним формам — к практицизму и демо-

кратичности. Пока сингон наслаждалась процветанием, развивалось новое движение, нацеленное на подрыв ее внешнего влияния. Это был восход школы Чистой Земли, основа учения которой состоит в том, что адепту необходимо повторять имя Будды (*нэмбуцу*), чтобы родиться в земле Амида (Амитабхи).

До тех пор буддизм был распространен в основном среди высших классов, представители которых имели достаточно свободного времени и знаний, чтобы понимать тонкости буддийской философии и исполнять чрезвычайно сложные буддийские ритуалы. Это было неизбежно. Буддизм был принесен в Японию «по официальным каналам», ему покровительствовали императорский двор и те, кто был приближен ко двору. Буддизм все больше сращивался со всем тем, что символизировало власть, культуру, знание, нравственность. До поры до времени это оправдывало себя; однако аристократия интеллектуально близорука: она видит прекрасную поверхность, но ей не хватает основательности. Истинная сила должна вырасти из самой жизни. Буддизм периода Хэйан не мог уже существовать в том виде, в каком он существовал всегда, и ему на смену пришел буддизм периода Камакура.

Творческий буддизм

1. Куя-сёнин

Первым, кто в хэйанский период заговорил о необходимости реформировать буддизм в сторону его большей демократичности, был Куя-сёнин (902—972), известный под прозвищем «Мудрец с рынка». Он оставил горы, монастыри и дворцы и пошел в народ с *нэмбуцу* на устах. Он никогда не оставался долго на одном месте и постоянно скитался. Его последователем был Рёнин (1072—1132), который при этом был также сторонни-

ком учения о всеобщей идентичности, изложенного в *Аватамсаке*. Аристократизм и демократизм должны были соединиться в *нэмбуцу*.

Великим лидером этой новой школы был Хонэн-сёнин (1133—1212), который изложил ее учение во множестве произведений, научных и популярных, на классическом китайском и разговорном японском, — произведений, отмеченных печатью религиозного гения. Его учение было простым: если мы искренне верим в Амида и его изначальные обеты и стремимся родиться в его Земле Чистоты и Счастья, произнося мантру «*Наму Амида Буцу*» (сокращенно «*нэмбуцу*»), то Амида наверняка примет нас и избавит от бремени мирских забот. Никакой разработанной ритуалистики, никакой загадочной философии, никаких лабиринтов терминологии — только простое и прямое призывание Амитабхи; поистине, чудесный прыжок от буддизма Нара и Хэйан.

Достойным последователем Хонэна был Синран (1173—1262), в учении которого школа Чистой Земли достигла своего апогея. В учении Хонэна еще оставалось что-то от «силы самости», у Синрана же все отдано на произвол «силы Другого», хотя на практике, конечно, мы никогда не можем освободиться от «силы я» — просто потому, что мы являемся обусловленными индивидами. Синран не только придерживался теории, но и на практике воплощал идею нашей греховности и неспособности избавиться самостоятельно от греха. Греховность, утверждал он, заключена в самой нашей природе, поэтому мы должны искать спасения в «силе Другого», и лишь так мы освободимся от неведения и греха. Эта доктрина была во многом опасной: не будучи уравновешенной разумом и нравственностью, она вполне могла скатиться в анархию и нигилизм.

Иппэн-сёнин (1239—1289) был, как и Куя, странствующим монахом, который скитался по Японии, борючись *нэмбуцу* и призывая других следовать его примеру.

Поскольку он пришел уже после Хонэна и его учеников, а кроме того, изучал дзэн, его *нэмбуцу* имело особый оттенок. Его секта никогда не достигала такой же популярности, как син или дзёдо, так как он напоминал катящийся камень, который никогда не останавливался. Незадолго до смерти он сжег все свои произведения, от которых осталось только несколько писем, стихов и афоризмов.

Одна из причин того, почему школа *нэмбуцу* доминировала в тот период, состояла в том, что время, в которое она существовала, считалось временем предсказанного самим Буддой упадка буддизма. Все моральные и аскетические правила, предписанные монахам, находились в небрежении, люди не были достаточно мудры, чтобы следовать глубокому учению Будды, монахи препирались и спорили по пустякам и даже участвовали в вооруженных конфликтах. Эра, предшествовавшая эпохе Камакура, являла все признаки упадка, и мудрые люди полагали, что необходима полная реконструкция буддизма, чтобы тот смог приспособиться к требованиям времени. Эту реконструкцию они увидели в учении *нэмбуцу*.

2. Нитирэн

Наряду с *нэмбуцу* было еще одно течение, начало которому положил Нитирэн-сёнин (1222—1282). В отличие от большинства великих деятелей буддизма он происходил из низов общества: его отец был простым деревенским рыбаком из отдаленной провинции Ава. В течение всей своей религиозной карьеры он сполна проявил свой агрессивный и задиристый характер. Его последователи даже по сей день отличаются более или менее выраженным милитаристским духом и держатся в стороне от прочих буддистов.

Учение Нитирэна основывалось на *Лотосовой сутре* и было практическим приложением к философии тэн-

дай. Он верил в Будду Шакьямуни, в его вечную жизнь и в то, что он все еще, как и в прошлые времена, проповедует на Горе Коршунов. Этот вечный Будда открывается в нас, живущих в этом мире. Чистая Земля Ами-табхи или Лotosовая Страна Вайрочаны — не этот мир, но Шакьямуни, говорил Нитирэн, присутствует именно в этом мире, и мы можем видеть тому множество доказательств. Об этом откровении мы узнаем посредством рецитирования мантры «*наму мёхо рэнгэ кё*»,* искренне и с сосредоточенными помыслами. Секта нитирэн — течение с ярко выраженным посюсторонним характером; отсюда понятна и ее связь с патриотическим духом.

3. Дзэн-буддизм в период Камакура

В период Камакура буддизм являл собой развитие религиозного сознания, по контрасту с внешним интеллектуализмом буддизма предшествующего периода, но в то же время в нем утверждались и новые веяния, поскольку теперь стали поощряться духовные устремления, подавлявшиеся прежними историческими обстоятельствами. Когда в конце эпохи Нара появилась тенденция отсекаать интеллектуальные хитросплетения буддизма того времени, возник ритуализм сингон. Эта тенденция вышла на поверхность с появлением дзэн.

В дзэн насчитывалось свыше двадцати течений, которые влились в мировоззренческое царство буддизма из Китая. Цель дзэн — отвергнуть все внешнее и постороннее, все, что нагромоздил разум вокруг души, и увидеть внутреннюю природу нашего существа. Человек — не просто биологическая конструкция. Он нуждается во множестве вспомогательных средств, но когда их масса слишком возрастает, у него появляется желание «разгрузить» себя, очистить свое бытие.

* Яп. «Поклоняюсь Лotosовой сутре!» — Прим. пер.

Воинское сословие периода Камакура питало большую любовь к простоте в разных формах и отвращение к женственному изяществу и аристократизму. Дзэн в этом смысле полностью удовлетворял его нуждам. Если сингон и тэндай предназначались для благородных сословий, а нэмбуцу — для простонародья, то дзэн — несомненно для воинов. В те дни дзэн был представлен Ёйсаем (1140—1215) и Догэном (1200—1253).

4. После Камакура

Все ценное, что можно было извлечь из буддизма в ходе японской истории, раскрылось в период Камакура, последующая эпоха была лишь разработкой различных деталей. Перестали появляться новые школы, поскольку в том обществе, в котором процветал буддизм, не развивались никакие новые идеи и ценности. Со времен Камакура и до падения сёгуната Токугава, около шестисот лет, в буддизме царствовали мир и свобода от потрясений, не было ничего, что могло бы стимулировать рост новой жизни, за исключением того, что возникшие в период Камакура школы продолжали процветать: строились под покровительством могущественных князей и принцев новые храмы, монастыри становились богаче и сильнее, монашеская иерархия — сложнее и запутаннее, традиционные власти — более авторитарными, вера и религиозные чувства — более формальными, наука и философские спекуляции — более сухими. Иными словами, буддизм постепенно терял жизненные силы из-за отсутствия внешних стимулов.

Однако, когда в конце XIX в. пал феодализм, буддисты пробудились от этой долгой каталепсии. Синто, подавляемое с тех самых времен, когда была сформулирована доктрина *рёбу-синто*, избавилось от давления властей, и на буддизм обрушились гонения — правда, весьма мягкие. Все, что было даровано общинам мест-

ными или центральными властями — недвижимостью, утварь и прочее, было отобрано, а насельники монастырей выброшены на улицу и им оставалось только мечтать о миновавших днях комфорта и процветания.

С тех пор прошло более пятидесяти лет, и буддисты сумели за это время адаптироваться к ситуации; в противном случае им оставалось бы только ввериться трагическому концу. Помимо этого христианство, поддерживаемое современными методами пропаганды и оснащенное современными идеями, вторглось в японскую культуру и укоренилось в ней. Все это заставило буддизм более глубоко и интенсивно, чем когда-либо ранее, обращаться к своим жизненным истокам.

Заключение

Какие бы ошибки и глупости ни совершили буддисты в истории Японии, несомненно, что буддизм — это мощная духовная сила, благодаря которой японская нация сохранилась и процветала среди прочих цивилизаций. Без буддизма Япония вряд ли достигла бы нынешнего состояния культуры и просвещения.

Если Восток — это нечто единое и если есть что-то, отличающее его от Запада, то разницу надо искать в том строе мыслей, который воплотился в буддизме, ибо именно буддизм, и ничто иное, объединяет Индию, Китай и Японию — страны, представляющие Восток. У каждого народа есть свои способы адаптации мысли к ситуативным потребностям, но когда Восток как целое противопоставляется Западу, то буддизм обеспечивает связь между ними. Каковы же основные идеи буддизма, проникшие во все культуры Азии и явно или скрыто утверждавшиеся в Японии? Это — концепция имманентной природы Будды, трансцендентальность праджни (интуитивного знания), всеобъемлющее сострадание и вечные обеты бодхисаттвы.

Японский буддизм оставил глубокий след в искусстве, обычаях, культуре. Чайная церемония, искусство составления букетов, театр *Но*, способы мышления, мировоззрение всегда будут источником вдохновения для японца. Пусть те, кто устал от механицизма индустрии, экономической борьбы, чудес науки, достижений человеческого себялюбия, посетят один из древних буддийских монастырей, сядут перед образом Будды, будь то Каннон, Дзидзо или Якуси, и проведут час в медитации. Я уверен, что их измученные души расширятся до пределов Вселенной и, напитавшись жизненной силой, смогут вновь погрузиться в мир конечных вещей.

КАРТИНЫ ДЗЭНСКОЙ ЖИЗНИ

Махаяна — это по преимуществу религия бодхисаттв, религия преданности идеалу бодхисаттвы (*бодхисаттвачарья*), идеалу дзэнской жизни. В Индии эта жизнь описывалась с богатой образностью и философскими интуициями. В результате появились такие великие махаянские сутры, как *Аватамсака* (или *Гандавьяюха*), *Махапраджняпарамита*, *Лотосовая сутра* и другие, а также образы таких великих бодхисаттв, как Манджушри, Самантабhadра, Майтрея и Авалокитешвара. Духовное видение, проникающее во все тайны бытия, чувство любви, пробуждающееся из глубин души, великий план всеобщего спасения, включая даже самые незначительные и ничтожные существа, и неистощимый запас энергии и «искусных средств» (*упая*), необходимых для воплощения в жизнь этого плана, — все это явлено великими, сверхъестественными и сверхличностными фигурами и составляет базис махаянского сознания.

Когда религия бодхисаттв появилась в Китае и была ассимилирована китайским народом, она превратилась в то, что ныне известно как дзэн. Она лишилась своего индийского облика, ее возвышенные метафизические интуиции были заменены практическими утверждениями о нашей повседневной жизни, а ее богатые, пестрые фантазии уступили место бытовым практикам — сбору хвороста или выращиванию сосен. Тем не менее в дзэн нет ни вульгарности, ни мещанства. Наоборот, где бы

ни явился дух дзэн, все, к чему он прикасается, приобретает какую-то таинственность. Кувшин для масла, который нес Тоу-цзы,¹ испускал невыразимый свет; черпак в руке Сюэ-фэна² — нечто большее, чем просто изделие из дерева; «шляпа» на голове Чжао-чжоу³ достойна уголка в храмовой сокровищнице. Более того, каждая кровать, съеденная Сянь-цзы, живет в нас и вместе с нами; мясо, наполнявшее живот Чжу-тоу, по истине достигло буддовости. Говорят, что Тосуй⁴ спокойно съел содержимое чашки для подаяний, на которое его ученик не мог даже смотреть без тошноты; Тосуй на это заметил: «Твое сознание все еще сковано понятиями о том, что вкусно и что отвратительно. Отсюда и твоя

¹ Да-тун из Тоуцзы (819—914) был великим дзэнским мастером конца эпохи Тан. Однажды, когда он жил в соломенной хижине на горе Тоуцзы, его навестил Чжао-чжоу. Чжао-чжоу повстречал его, когда тот шел от своего дома, и, узнав его, спросил: «Вы случайно не учитель с горы Тоуцзы?» Тоуцзы вместо ответа сказал ему: «Пожалуйста, дайте мне монетку на чай и соль». Чжао-чжоу добрался до хижины раньше, чем вернулся Тоу-цзы; он вошел внутрь и спокойно подждал хозяина. Увидев потом зашедшего Тоу-цзы, в руках которого был кувшин с маслом, Чжао-чжоу заметил: «Я так много слышал о Тоу-цзы, и кого же я вижу теперь? Дряхлого разносчика масла!» Тоу-цзы ответил: «Ты видишь только разносчика масла, но не Тоу-цзы». «А где же Тоу-цзы?» — «Масло, масло!» — воскликнул старый монах-разносчик. (*Чуань дэн лу*, XV).

² Говорят, что Сюэ-фэн (822—908) во время своих дзэнских странствий не расставался с черпаком. Он был готов работать поваром в каждом монастыре, который посещал. Приготовление пищи — важное, но в то же время и рутинное занятие в общине. Сюэ-фэн намеренно стремился исполнять эту тягостную, нудную работу, которой сторонились большинство монахов.

³ См. «Очерки о дзэн-буддизме», часть первая, с. 330.

⁴ Умер в 1683 г. Долгое время он управлял процветающим дзэнским храмом на острове Кюсю, но однажды, после пышного торжества, он покинул храм и стал странствующим монахом.

тошнота!» Хотя неизвестно, как далеко можно зайти по пути Тосуя, его абсолютный идеализм и его понимание *шуньяты* имели строго практический характер. В любом случае мы не можем отрицать того факта, что повсюду, где присутствует истинный дух дзэн, все ценности претерпевают преобразование и люди начинают жить в мире, который не может быть постигнут ни чувствами, ни основанной на них логикой.

То, что для адептов дзэн существует особый мир, даже если они живут прозаической, повседневной жизнью, явствует из их эксцентрического, асоциального, странного поведения, которое не допускает никакой предсказуемости или рационализации. Оно всегда неожиданно. Однако, как ни странно, в нем есть что-то свежее и стимулирующее. Когда мы читаем биографии дзэнских наставников или рассматриваем картины в жанре сумиэ, иллюстрирующие их жизнь, то понимаем, какая мощная стальная цепь нравственных и интеллектуальных условностей сковывает наши движения. Цепь не всегда бывает из стали. Иногда она кажется сотканной из тончайшего материала, вроде лепестков лотоса, как некая смутная идея, дремлющая в самых темных закоулках сознания. Но как же она крепка! Как тяжела! Она надежно опутывает нас по рукам и ногам. Когда нам кажется, что мы свободны, мы бессильны отбросить эту лotosовую нить сознания эго. Царство, символизируемое танцем Бу-дэя, Бодхидхарма, пересекающий океан на сухом листе, пара поэтов, бродящих в ночи с кистью и листком бумаги, — все это превышает способности к постижению у простых смертных. Но как же могущественно это царство!

Этот внутренний мир часто объективен, безличностен. У природы собственные образы, у нее есть собственные настроения, которые предстают в виде скал, гор, рек, птиц, людей и трав. Ее дух живет в них. Дзэнский художник улавливает их, что возможно только тогда, когда художник теряет себя в природе, когда он

становится послушным инструментом в ее руках — и в результате возникают пейзажи, исполненные художниками жанра сумиэ. Поскольку в этих пейзажах нет так называемой чувственной реальности, то они лишены цвета и перспективы. И тем не менее мы ощущаем здесь некий дух, озаряющий горы и реки, вообще любые предметы. В последнее время мы часто слышим о том, как Запад завоевывает природу, однако идея завоеваний глубоко чужда Дальнему Востоку, ибо для нас, восточных людей, природа — друг, а не враг. Если мы ее не понимаем, то это наша вина, а не ее. Даже когда она выглядит устрашающей, она никогда не обнаруживает зла по отношению к нам, как это часто характерно для злых людей. Поэтому художник лучше всего чувствует природу тогда, когда он пребывает в бессознательном состоянии (яп. *мусин*, кит. *у-синь*, санскр. *ачитта*); и мы видим, что во всей истории дзэн наставники часто прибегают к примерам из царства природы.

Наконец, дзэнские наставники не просто любят природу, они не опьянены «собственным богом» внутри себя. Их труды направлены на общество, они по-своему служат ему.

Когда бодхисаттвы пребывают в сфере своей Самбогакаи, или Тела наслаждения, они облачены в церемониальные, великолепно украшенные одеяния и восседают в традиционной позе. В мандалах школы сингон так представлены все будды и бодхисаттвы; нечто подобное имеет место и в изображениях школы Чистой Земли. Когда же идеал бодхисаттвы приближается к земной человеческой жизни, то есть когда бодхисаттва представляется в своей Нирманакае, Теле трансформации, для того чтобы служить живым существам, его трансцендентальная направленность, до того жесткая и недоступная пониманию, постепенно смягчается и как бы проходит «секуляризацию». Иными словами, бодхисаттва принимает более привычную для человека позу и

является в более простой, удобной одежде, лишенной любых внешних украшений. Он теперь является более человеческой фигурой. Его образ уже не нужно ставить в святилище как объект поклонения, он должен жить среди нас как один из нас.

Когда представление о Теле трансформации подвергается дальнейшим преобразованиям, бодхисаттва фактически становится нашим ближним. Он, так же как и мы, ходит на рынок за провизией, рубит дрова, переписывает сутры, работает на заводе или в офисе, он может быть кем угодно, даже куртизанкой.

Все это означает, что природа Будды (*буддхата*) содержится в каждом из нас, в каждом живом существе. Только когда мы видим ее, мы можем увидеть бодхисаттву в одном из его обликов. Когда Манджушри (Мондзю), Самантабhadра (Фугэн) или Авалокитешвара (Каннон) нисходят на наш социальный уровень, мы встречаем их каждый день, везде в нашей повседневной жизни. Самое ничтожное из наших дел, самая незначительная вещь — все это *викурвита* бодхисаттвы, его *лалита*, и все чудеса индийской махаяны, записанные в многочисленных махаянских сутрах, совершались также Хуэй-нэном и Хун-жэнем, Хань-шанем и Ши-дэ. Более того, они могут быть совершены любым Томом, Диком и Гарри. Единственное, что необходимо для этого, — это открыть глаз праджни.

После этих предварительных замечаний, после всего, что было сказано в данной книге, так же как и в двух предшествующих томах очерков, читатель может понять, в чем состоит послание дзэн веку науки и машин, индустрии и самовозвеличения.

Следующие диалоги (яп. *мондо*) призваны более полно проиллюстрировать то, что я уже не раз говорил относительно практической направленности китайской психологии в проявлениях истины дзэн, а также дать читателю ключ к сокровищнице дзэнской жизни.

Один монах спросил Янь-яна из Синьсина:¹

— Что такое Будда?

— Кусок глины.

— Что такое Дхарма?

— Земля движется.

— Что такое Сангха?

— Тот, кто ест жидкую кашу (*чжоу*) и рис (*фань*).

Когда наставника спросили, каков смысл того, что Будда проявляет себя в соответствии с условиями, он сказал:

— Монах, дай мне твой стул, пожалуйста.

Один монах умолял Хуэй-цзяо из Янчжоу:²

— Я пришел издалека, чтобы получить у вас наставление. Пожалуйста, скажите мне, в чем, по вашему мнению, состоит истина дзэн?

— Официальные правила настолько строги, что нет места ни для чего частного, — ответил наставник.

— Но должно же быть какое-то средство (*упая*), учитель!

— [Ты пришел издалека, поэтому] проведи эту ночь возле очага.

Один монах спросил мастера Фэна из монастыря Гуоцин:³

— Каковы характерные черты вашей школы?

— Стол, подносы, скамья, очаг, окно.

— В чем состоит монашество?

— Рано утром сказать: «Здравствуйте!» Поздно вечером сказать: «Доброй ночи!»

— В чем состоит учение Будды?

— Шакья — это тюремщик с коровьей башкой, а патриархи — старые девы с лошадиными мордами.

¹ Чуань, XI.

² Там же.

³ Там же.

Когда Тан-шэн¹ из Юньня (782—841) подметал монастырский двор, к нему подошел Гуй-шань² и заметил:

— Я вижу, брат мой, ты очень занят, да?

— Ты, должно быть, знаешь, что здесь есть один человек, который никогда не бывает занят.

— Тогда я должен бы сказать, что на небе есть вторая луна.

Тан-шэн поднял метлу и спросил:

— Которая из лун — вот эта?

Гуй-шань поклонился и ушел.

В другой раз Тан-шэн мастерил соломенные сандалии. К нему подошел Дун-шань и спросил:

— Я хотел бы, чтобы у меня появился глаз благодаря вашим наставлениям. Возможно ли это?

— А кому ты отдал свои глаза?

— Но у меня их вообще не было, наставник!

— А если бы были, то куда ты дел бы их?

Дун-шань ничего не ответил, на что Тан-шэн заметил:

— Тот, кто просит себе глаз, — является ли он глазом?

— Нет, — ответил Дун-шань.

Наставник в ответ только страшно выругался.

¹ Там же, XIV.

² По-японски его имя произносится как Исан, и до сих пор я называл его Вэй-шанем. Но недавно один китайский ученый сообщил мне, что это имя неправильное и следует называть этого монаха Гуй-шанем.

ИЛЛЮСТРАЦИИ

ТРОИЦА БУДД

Приписывается У Дао-цзы (эпоха Тан)
Принадлежит монастырю Тофукудзи, Киото

Центральная фигура (Шакьямуни) располагается в соответствии с традицией на сиденье из травы; сиденье окружат клубящиеся белые облака. Будда облачен в красные одежды и держит руки на уровне груди в особом жесте (*мудра*). Манджушри сидит на льве, а Самантабhadра — на слоне; обе фигуры изображены в свободных позах, со свойственными им украшениями. Все они выглядят умиротворенными и исполненными достоинства, силы и духовности.



ДЗЭНСКИЙ НАСТАВНИК ЦИН-ЛЯН

Приписывается Ма Юаню (конец XII в.)

В принципе здесь может быть изображен любой дзэнский наставник. Главное для нас здесь в том, что дзэнский диалог может состояться где угодно и когда угодно, не обязательно в зале для проповедей, не обязательно в собрании монахов. Монах-ученик может прийти к наставнику, когда тот работает в саду, или гуляет среди сосен, или читает сутры перед изображением Будды, или лежит на кровати, и спросить его: «Что такое Путь?» или «Что такое Будда?» Дзэн всегда держится поближе к жизни. В нем нет концептуализма. Сюань-ша (835—908) однажды пригласил на чай генерала Вэя, и тот спросил: «О чем говорится в утверждении, что люди не знают этого, даже если они каждый день используют это?» Сюань-ша в ответ предложил ему печенье со словами: «Пожалуйста, возьмите это». Вэй взял предложенное и повторил вопрос. Тогда наставник сказал: «Мы просто используем это каждый день, но не можем знать это». Несомненно, это один из важнейших элементов дзэнской практики. Это не просто неподвижное сидение на месте, не погруженность в медитацию, не полная самоотдача идеалистическому сомнамбулизму. Я особенно акцентирую внимание на этом в противоположность индийскому стремлению к полному успокоению.

Цин-лян как-то велел послушнику принести земли для лотосов. Когда тот принес ее, наставник спросил: «Ты взял эту землю к востоку от моста или к западу?» Послушник ответил: «К востоку». Наставник спросил: «Это правда? Или это ложь?»

Наставник спросил монаха: «Откуда вы?» — «Я из Баоэня». — «Хорошо ли живут там монахи?» — «Да, хорошо». — «Присядьте, выпейте чашечку чаю», — сказал наставник.

Одного монаха спросили: «Откуда Вы пришли?» — «Я пришел из Сычжоу, где поклонялся великому образу Будды». — «Покинет ли он пагоду в этом году?» — «Да, покинет». Наставник обернулся к одному из послушников и спросил: «Скажи мне, был ли он действительно в Сычжоу или нет?»



НАРОДНЫЙ НАСТАВНИК СЁИТИ,
ОСНОВАТЕЛЬ ТОФУКУДЗИ

Приписывается Минтё

Этот портрет дзэнского наставника необычен в сравнении с большинством официальных рисунков этого типа, известного как *динсян* (яп. *тинсо*), на которых фигура в монашеском одеянии сидит в кресле, обычно с жезлом в руке, в позе жесткой и формальной; ничто не выражает никаких внутренних чувств. Этот портрет Сёити изображает его на лоне природы, среди скал. Ноги наставника вытянуты, а рука покоится на колене. Он выглядит так, будто наслаждается отдыхом после прогулки по окрестностям. Сосна за его спиной простирает над его головой свои ветви. Умиротворенность его черт говорит о владеющих его сознанием чувствах. Мягкие складки одежды контрастируют с жесткими линиями очертаний скал, а дерево показывает его открытость миру.



Сюэ-цзянь

Автор жил, вероятно, во времена империи Юань и стал известен, согласно японским источникам, своим рисунком, изображающим Манджушри. По преданию, в этом облике бодхисаттвы явился некоему Лу, когда тот прибыл на Тяньтайшань во времена династии Сун, в годы под девизом «юаньфэн». Это полное игнорирование традиционной символики бодхисаттвы — один из примеров «секуляризации», проходившей в Китае одновременно с ростом популярности дзэн. Данная картина — один из лучших образов вечно юного Манджушри, «облаченного в одежду из травы». Цин-юй из монастыря царя Ашоки пишет: «Вот, смотри на учителя семи будд! Почему показываешь ты себя в этой форме, а не восседаешь на золотом льве, как обычно?»

Манджушри обычно репрезентирует праджню, мудрость, которая прозревает пустоту всех дхарм.



САМАНТАБХАДРА

Ма-линь

Картина изображает Самантабхадру в непринужденной позе, совершенно отличной от тех, в которых он появлялся на предшествующих иллюстрациях. Такие картины, как эта, отмечают постепенное приближение к полной «секуляризации» бодхисаттв. Это как *моно* можно повесить над кроватью и каждый день наслаждаться им. Этот образ не предназначен для поклонения.

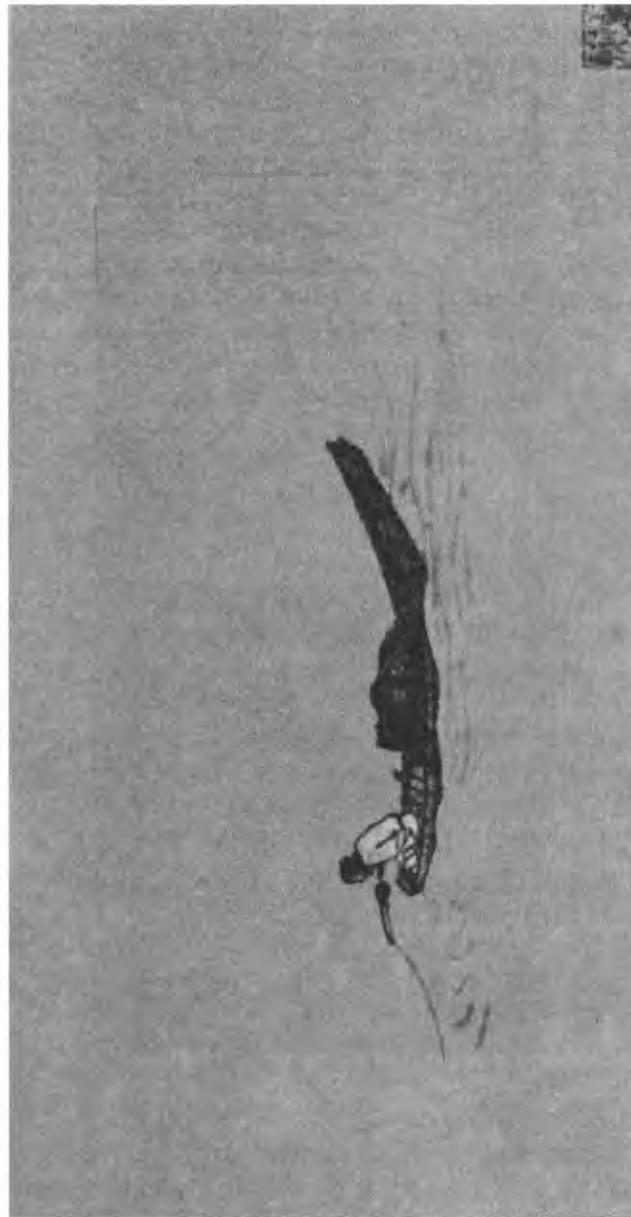
Самантабхадра репрезентирует *каруну*, любовь. Он живет в мире множественности и в этом отношении противоположен Манджушри.



ОДИНОКИЙ РЫБАК

Ма Юань (Южная Сун)

Этот китайский художник XII в. известен тем, что использовал для рисунка только один уголок листа, оставляя все остальное воображению зрителя. В этом отношении он был типично восточным человеком, более японцем, чем китайцем, и адептом скорее дзэн, чем сингон или дзёдо.



ПТИЦА «БА-БА»

Приписывается Му Ци

Является ли эта птица чем-то вроде ворона? Она сидит на ветке сосны, символизирующей несгибаемую волю. Она как будто смотрит на что-то внизу. В ее облике бьется сама жизнь вселенной, тогда как окружающая природа воплощает в себе спокойствие. Здесь полностью утверждается древний дух одиночества, дух того времени, когда бог еще не произнес своего «да будет» тьме нерожденной земли. Понять, как действует здесь этот дух, — это ли не цель всех практик дзэн?



ЛЕТНИЕ ГОРЫ

Приписывается Гао Жань-хуэю

ПЕЙЗАЖ

Ма Юань

ПЕЙЗАЖ С КОРОВОЙ

Сотан Огури



Хань-шань (Кандзан) и Ши-дэ (Дзиттоку) — две неразделимые фигуры в истории дзэн-буддизма, которые являются излюбленными персонажами в живописи сумиэ. Хань-шань был поэтом-отшельником времен династии Тан. Он выглядел дряхлым, а его одежда была вся в дырах. Он носил шапку из бересты, а на ногах были не по размеру большие деревянные башмаки. Он часто бывал в монастыре Гоцин на горе Тяньтайшань, где его встречали хлебом-солью, а он ходил туда-сюда по помещениям монастыря, разговаривая с кем придется или сам с собой. Покидая монастырь, он хлопал в ладоши и громко смеялся.

Однажды Хань-шань и Ши-дэ беседовали возле очага, когда в помещение вошел высокопоставленный чиновник по имени Люй-чжи. Он приветствовал их с глубочайшим почтением. Это поразило монахов, и кто-то из них воскликнул: «Почему такой значительный человек, как вы, оказывает такое почтение этим сумасшедшим нищим?» Хань-шань взял Люй-чжи за руку и сказал: «Этого болтуна Фэн-ганя надо наказать за все это!» Впоследствии оба этих монаха ушли в горы, и больше их никогда не видели.

«Ши-дэ» буквально значит «тот, кого подобрали». Он был сиротой, и так как никто не знал, из какого он рода, то среди монахов монастыря Гоцин его стали называть «Приемьшем». Как-то раз он, сев напротив статуи Будды, разделил с ним подношения; в другой раз слышали, как он говорит, обращаясь к статуе Каундиньи: «О ты, шравака, искатель малого плода!»

Когда Ши-дэ подметал монастырский двор, наставник спросил его: «Тебя называют здесь „Приемьшем“, ибо Фэн-гань нашел тебя по дороге в монастырь и привел сюда, но скажи, из какой ты семьи в действительности и откуда родом?» Услышав это, Ши-дэ отбросил метлу и встал прямо, скрестив руки на груди. Наставник не знал, как понять это. В это время мимо проходил Хань-шань. Ударяя себя в грудь, он кричал: «О! О!» Ши-дэ спросил: «Что с тобой случилось?» Хань-шань ответил: «Разве ты не слышал изречения: „Если твой сосед страдает, мы все разделяем его печаль“?» И они оба ушли, смеясь и приплясывая (*Чуань дэн лу*, XXVII).



ТРИ СМЕЮЩИХСЯ ЧЕЛОВЕКА ВОЗЛЕ ХУ ЦИ

Кано Мотонобу

Хуэй-юань (371—454) был великим буддистом. Отрекшись от всего мирского, он удалился на гору Лушань и провел в одиночестве более тридцати лет, никогда не переходя отделявшую его от людей горную речку, которая называлась Ху («Тигриная»). Как-то раз Тао Юань-мин, великий поэт времен Шести династий, и даос Линь Цзин-сю прослышали про Хуэй-юаня и так захотели поговорить с ним, что, забыв соорудить мост, пошли через речку вброд. В этот момент вдруг совсем рядом громко заревел тигр. Поэт и даос переглянулись и, рассмеявшись, ушли восвояси. Позднее на этом месте соорудили павильон, который в память об этом событии назвали Саньсяотин («Павильон трех смеющихся»).



ШЕСТОЙ ПАТРИАРХ В ОБЛИКЕ ДРОВОСЕКА

Лян Кай

Шестой патриарх изображен здесь дровосеком. Интересно, что Хуэй-нэн, приступая к изучению дзэн под руководством пятого патриарха, не имел никакой предварительной интеллектуальной подготовки, а в монастыре, занимаясь будничными делами, был предоставлен сам себе и нашел свой путь к истине. Разумеется, дзэн надо извлекать из нашей повседневной жизни, а не дискутировать о нем абстрактно. Именно такое развитие дзэн в Китае и Японии отличает его от всех прочих школ буддизма. Когда буддизм был принесен в Китай, критика его китайскими мыслителями была сосредоточена на том, что он пренебрегает экономической и социальной сторонами жизни, а его философия слишком возвышенна и абстрактна. Единственным способом адаптации в Китае стало для буддизма приближение к практике, постоянный контакт с жизнью, особенно в ее физическом аспекте. Религия не должна пренебрежительно относиться к телу; если она отказывается от тела, она теряет контакт с реальностью. Но в то же время религия должна сохранить высоту своего мышления и созерцательность. В дзэн эти трудности были успешно преодолены. Ремесла дровосека, ткача, садовника или пахаря потеряли в дзэн свой низкий статус. С другой стороны, созерцание луны, чтение сутр и медитация — это, как мы видели, не просто праздное времяпрепровождение, но погружение в глубочайшую осмысленность жизни. Фантазии и реалии в дзэн идут рука об руку.



Лян Кай

Некоторые критики сомневаются в принадлежности данных рисунков кисти Лян Кая, считая, что они не вполне соответствуют тому высокому уровню, который характерен для этого художника.

Во времена Сун жил дзэнский наставник по имени Чжу-тоу; его мирский именем было Чжи Мэн-сян. Я не знаю, почему он получил такое монашеское имя (буквально оно значит «свиная голова»). Может быть, его голова была похожа на голову борова? Если это и так, на данной картине это не показано. Возможно, под Чжу-тоу имеется в виду Вэнь-шу Сы-е, который, до того как стать монахом, был мясником. Однажды, когда он собирался заколоть свинью, он услышал об истоке своего бытия и воскликнул:

Вчера — сердце якши,
Сегодня — лик бодхисаттвы;
Между якшей и бодхисаттвой
Нет ни малейшей тени различия.

Когда он пришел к своему наставнику Дао из Вэньшу, тот спросил: «Что ты увидел такого, собираясь заколоть свинью, что заставило тебя обрить голову и пуститься в монашеское странствие?» Тот, не говоря ни слова, сделал такое движение, как будто затачивал нож (Сюй чуань дэн лу, XXXI).

Однажды к мяснику пришел человек и попросил хороший кусок мяса. Мясник поднял нож и сказал: «Сударь, что же здесь есть такое, что не было бы хорошим?»

В одной из сутр праджняпарамиты, проповеданной, согласно преданию, самим Манджушри, говорится: «Йогин, чья нравственность чиста, обязательно попадет в Страну Блаженства, а бхикшу, нарушающий предписания, — в ад». Убивать животных и есть мясо — нарушение принятых в буддизме правил поведения, и здесь мы видим, что дзэнские наставники демонстративно нарушают правила и произносят речи, в высшей степени необычные и потому тревожащие. Что мы должны думать об этом?



Му Ци

Му Ци известен по всей Японии, хотя среди современников и соотечественников он не пользовался славой. В его рисунках есть что-то такое, что обращено к самым глубинам японского дзэнского сознания. Данная картина — несомненно один из его шедевров, в котором художник старается выразить, насколько позволяют ограничения, налагаемые материалом, дух адепта дзэн, чья жизнь, ничем не отличающаяся от жизни простого мирянина, проходит в стараниях заработать себе на жизнь ловлей рыбы.

Сянь-цзы, узрев таинства собственного бытия под руководством Дун-шаня Лян-цзе, поселился возле реки Минь. У него не было ничего, кроме самых необходимых для жизни вещей. Он не имел постоянного жилья, и его часто находили спящим на ложе из бумажных монет, приносимых крестьянами в храм в качестве подношения. Так как его постоянным занятием была ловля креветок, его прозвали «Креветочник Сянь-цзы».

Цзин из Хуаяни прослышал об этом странном человеке и захотел проверить, как тот понимает дзэн. Для этого он спрятался в святилище и стал дожидаться возвращения Сянь-цзы. В полночь он увидел, что монах возвращается, выскочил внезапно из своего укрытия и спросил: «Каков был смысл прихода первого патриарха в Китай?» На что монах без запинки ответил: «Сосуд для вина перед статуей бога» (*Чуань дэн лу*, XVII). Гуан-вэнь из Линцюаня замечает:

Если бы не этот «сосуд для вина перед статуей бога»,
Его жизнь была бы жизнью привидения.



УТРЕННЕЕ СОЛНЦЕ

Му Ци

Эту картину обычно рассматривают вместе с «Созерцанием луны». Считается, что они иллюстрируют собственную жизнь художника. Как и всякий дзэнский монах в Китае и в Японии, он просыпается рано утром. Все утренние дела монах успевает закончить до того, как солнце поднимется высоко. После этого он греется на солнце, попутно занимаясь плетением веревки, необходимой для всяких нужд монастыря. Потом приходит вечер, всходит прекрасная луна; ее света достаточно для того, чтобы читать длинные сочинения. Для буддиста в горном монастыре нет ничего более вдохновляющего, чем проводить время, читая сутры при лунном свете и сверяя с ними свой религиозный опыт.



СОЗЕРЦАНИЕ ЛУНЫ

Приписывается Му Ци

Когда речь идет о репродукциях картин старых мастеров, совершенно неважно, действительно ли эта картина принадлежит кисти Му Ци. Смотрите, как монах читает свиток, с каким интересом он вглядывается в иероглифы и сколь полно погружен в чтение. Надпись поэта гласит: «Читай, читай, и когда нечего будет больше читать, воссияет смысл всего, что ты читал, и луна будет позабыта».



СОЗЕРЦАНИЕ ЛУНЫ

Приписывается Бэй-цзяню

Название картины такое же, что и у предыдущей. Бэй-цзянь был последователем Да-хуэя. Хотя он был довольно известным мастером, сомнительно, чтобы эта картина могла выйти из-под его кисти. Картина, как уже говорилось выше, иллюстрирует одну из ступеней монашества. Мирный воздух мягко обволакивает все вокруг. Сидя в одиночестве, монах, облитый нежным и всепронизывающим лунным светом, устремляет свой взор в вечность.



ГУАНЬ-ИНЬ С КОРЗИНОЙ ДЛЯ РЫБЫ

Неизвестный японский художник

Гуань-инь в этом облике часто бывала темой живописи как в Китае, так и в Японии. Она также известна как «Ма-лан-фу Гуань-инь» («Гуань-инь семьи Ма»).

История этого имени такова. В годы «юаньха» (806—820 гг.) Гуань-инь решила начать проповедовать буддизм народу шэнь-юй и явилась им в облике прекрасной девушки. Тут же нашлись удалые молодые люди, пожелавшие снискать благорасположение девушки. Она же сказала: «Если кто-то из вас сможет прочесть наизусть всю *Авалокитешвара сутру* за один вечер, тому я стану женой». Наутро к ней пришли двадцать человек, выучивших сутру наизусть. Она же сказала, что не сможет стать женой им всем, и потребовала выучить за одну ночь *Алмазную сутру*. Справились с этим десять человек. Последним ее заданием было выучить за три дня все восемь томов *Лotosовой сутры*. С этим справился только юноша из семьи Ма, и Гуань-инь пообещала стать его женой. Но когда все необходимые приготовления к свадьбе были сделаны, формальности пройдены, а гости приглашены на церемонию, девушка внезапно почувствовала себя плохо, упала и рассыпалась в прах прежде, чем все присутствующие успели даже испугаться.

Позднее один старый монах пришел к Ма и, посетив их фамильное кладбище, копнул там землю своим посохом на том самом месте, где была похоронена девушка, и к своему великому удивлению обнаружил, что ее кости стали золотыми. «Она не была простой смертной, — сказал он представителям семьи. — Только благодаря милосердию и искусным средствам (*упая*) бодхисаттвы она появилась среди вас в том облике, который вы видели. Она хотела заставить вас задуматься о Дхарме и оставить злые дела». Сказав так, он взмыл в воздух. В этом рассказе мы видим, как бодхисаттва реально смешивается с людьми и занимается такими неблагородными и приземленными делами, как покупка рыбы на рынке.



Маруяма Окё

Сюжет, когда Самантабхадра воплощается в облике куртизанки, довольно распространен в японской литературе, хотя связь — историческую или какую-либо иную — между этим бодхисаттвой и женщинами данного класса понять трудно. Насколько нам известно, Манджушри никогда не изображается в этом облике. Он представляет мудрость, а мудрость никогда не считалась специфическим качеством женского пола. Но почему Самантабхадра является в виде куртизанки? Этот бодхисаттва символизирует принцип любви, прежде всего духовной, но также и плотской, ибо последняя, если ее правильно направить, приведет к развитию первой. Возможно, именно это было причиной такого явления.

Изображенная здесь женщина — историческое лицо по имени Эгути, современница Сайгё, монаха-поэта эры Камакура. Однажды Сайгё в своих странствиях по Японии пришел в деревню близ Осака. Было уже темно, он не смог найти ни одного дома, где мог бы приклонить голову, и постучался в ворота дома Эгути. Она отказалась впустить его, ибо была одна. Сайгё тогда сложил стихи:

До того как я отрекся от мира,
Ты могла бы быть жестока ко мне;
Но почему теперь ты отказываешь мне
В ночлеге на одну ночь в этом нереальном мире?

Но девушка была тверда в своем решении и ответила ему:

Зная, что ты — человек, отринувший мир,
Эту жизнь нереального,
Я могу только думать о тебе,
Не лелея в душе никакой привязанности.

Впоследствии этот случай лег в основу пьесы театра *Но* «Эгути», в которой монах-пилигрим приходит в деревню, где вели свой романтический диалог Сайгё и Эгути. Перед ним предстает дух девушки и жалуется, что в мире ее не понимают. Ее отказ был поистине благом для поэта, а не актом высокомерия, ибо таким образом она хотела защитить его репутацию. Дух



исчезает, и монах слышит чудесный хор женщин, плывущих на корабле по реке Ёдо. Он слушает, музыка становится все прекрасней, и наконец он видит Самантабхадру, едущего верхом на белом слоне со свитой фей, играющих в разноцветных облаках.

Кано Сансэцу

Этот исторический диалог был пересказан мной в первом томе «Очерков о дзэн-буддизме», и здесь я процитирую его.

Лянский император У спросил Бодхидхарму:

— С самого начала правления я построил множество храмов, повелел переписать множество священных книг, поддерживал множество монахов и монахинь. Как вы думаете, каковы мои заслуги?

— Никаких заслуг у вас нет, ваше величество! — ответил Бодхидхарма.

— Почему? — удивился император.

— Все это суть дела низшего порядка, — ответил Бодхидхарма. — Они приведут к тому, что тот, кто их совершил, родится на небесах или опять на этой земле. Они хранят следы мирской пыли, они — как тени, следующие за предметами. Хотя они и кажутся реально существующими, они суть просто ничто. Что же до истинно добродетельных деяний, то они полны чистой мудрости, совершенны и таинственны, их истинная природа непостижима для человеческого интеллекта. Их нельзя совершить никакими мирскими поступками.

Тогда император снова спросил Бодхидхарму:

— Каков первый принцип священного учения?

— Это пустота, в которой нет ничего, что можно было бы назвать священным, ваше величество! — ответил Бодхидхарма.

— Кто же тогда тот, кто стоит сейчас передо мной?

— Я не знаю, ваше величество!



Сэсю

Мы можем сказать, что фактически китайский дзэн берет начало у Ма-цзу (умер в 788 г.) и Ши-тоу (700—790). Учеником Ма-цзу был Бай-чжан (720—814), основатель системы дзэндо, один из зачинателей дзэнского монашества, составитель скрупулезных правил поведения, регулирующих все повседневные действия и обязанности монахов. До него дзэн не имел собственной организации. Понимая, что дзэнский образ жизни нельзя реализовать нигде, кроме как в собственных монастырях, он создал первую монашескую обитель. Вдохновлял его закон ручного труда. Его любимым изречением было: «День без работы — день без еды», и он сам твердо следовал этому принципу. Хуан-бо (умер в 850 г.) был одним из любимых учеников Бай-чжана, а Линь-цзи (яп. Риндзай) был преемником Хуан-бо и основал дзэнскую школу риндзай, которая до сих пор процветает не только в Японии, но и в Китае. Традиции Ши-тоу, Юэ-шаня (751—834), Юнь-яня (умер в 841 г.) и Дун-шаня (807—869) продолжает школа сото.



ДЗЭНСКИЙ НАСТАВНИК И МИРЯНИН

Кэй-сёки

«Кэй-сёки» значит «секретарь Кэй». Он был великим дзэнским художником-монахом и жил в период Асикага (около 1350—1550) в монастыре Кэнтёдзи в Камакура. Кэй-сёки оставил множество шедевров. Эта картина названа просто «Хуанлун», и трудно сказать, кто здесь имеется в виду, ибо в монастыре Хуанлун всегда было много монахов, однако ни от кого не осталось никаких записей.

Самым интересным в Хуанлуэ был настоятель Хуэй-нань (1002—1069), при котором множество мирян и монахов занимались изучением дзэн. Возможно, изображенная здесь сцена — один из случаев такого изучения, а мечи под камнем, на котором сидит наставник, символизируют бессилие мирского оружия. На самом деле совершенно неважно, кто этот наставник, какое историческое событие изображено. Достаточно, что мы можем бросить взгляд на жизнь дзэнского монаха, кем бы он ни был.



Кэй-сёки

Еще одна картина секретаря Кэя. Вместе с предшествующей она образует диптих для украшения алькова. Изображенный здесь сюжет хорошо известен из истории дзэн.

Бай Лэ-тянь был великим поэтом династии Тан. Однажды он был назначен губернатором в провинцию, в которой жил прославленный дзэнский монах Няо-кэ («Птичье гнездо»), прозванный так за то, что медитировал, обычно сидя на толстых ветках дерева. Поэт-губернатор как-то раз посетил его и сказал:

— Какое опасное место вы себе выбрали!

— Ваше — много опаснее, чем мое! — ответил монах.

— Я — правитель провинции и не вижу, что в этом такого опасного.

— Значит, вы не знаете самого себя! Когда ваши страсти пылают, а разум непостоянен, то что же может быть опаснее, чем это?!

Тогда губернатор спросил:

— В чем состоит учение Будды?

Наставник прочел в ответ такие стихи:

Не творить зла,
Практиковать всевозможное благо
И хранить сердце чистым —
Таково учение Будды.

— Это знает каждый трехлетний ребенок! — воскликнул Бай Лэ-тянь.

— Да, каждый трехлетний ребенок это знает, только каждый восьмидесятилетний старик находит трудным воплощать это в жизнь, — подвел итог беседе наставник с дерева.



абаддхамукта 270
 абхава 246
 абхава-шуньята 241
 абхиджня 92
 абхинирьята 75
 абхишека 116, 125
 абхишраддха 233
 Авалокитешвара 44, 78, 207,
 209, 213, 216, 219—221,
 223, 366, 370, 406
Аватамсака сутра, см. так-
 же *Гандавьюха сутра*
 9—11, 19, 62—66, 68,
 168, 202, 360, 366
 аватамсака, школа 8, 63, 140,
 143, 328—331, 354
 авикальпа 271, 308
 авиниварта 239, 295
 авихимса 289
 адхимукти 168, 233
 адхипатьета 87
 адхиштхана 74, 87, 93, 139,
 146—148, 321
 адхьятма-бахирдха-шуньята
 241
 адхьятма-шуньята 241
 адхьяшая, см. читта
 адхьяшая-сарваджнята-пра-
 нидханапрастхана 74
 адхьяшаята 233
 Аканишта 260
 акаша 251, 307
 акрита 303
 акшая 142, 148, 270
 Акшобхья 165
 алакшана 303
 аланкара 67, 138, 144, 145

алаявиджняна 163, 260, 325,
 329
Алмазная сутра 7, 8, 10, 11,
 17, 33, 68, 105, 218, 227,
 406
 аманаскара 25, 26
 Амида 144, 165, 319, 321,
 359, 360
 Амитабха, см. Амида
 Амитаюс, см. Амида
 Амогхасиддхи 165
 анабхаса 70
 анабхилапя 73
 анабхинирвритта 251
 анабхисанскара 92
 анабхога 25
 анабхогачарья 308, 351
 анавакара-шуньята 241
 анаварагра-шуньята 241
 анантачитта 167
 анатман 323
 анатмья 156, 198, 348
 анатта, см. анатман
 анашрая 270
 анаюха 92
 анимитта 21, 292, 293
 анирвриттамула 176
 Анируддха 84
 анубхава 74
 ануджата 238, 239
 анукампана 156, 289
 ануपालаддха 223, 247, 258,
 267
 ануपालаддхата 297
 анопаламбха 246, 285
 анопаламбха-шуньята 241
 анураджа 66

анутпада 25, 144
 анутпаданиродха 270
 ануттара-самьяк-самбодхи
 155
 анушая 175, 176
 Ань Шигао 225
 апада 270
 апарамришта 236, 267
 апатха 270
 апраkritи 303
 апринихита 21, 25, 293, 251
 апригахата 289
 архат 72, 319, 320
 асамбхиннаджняна 171
 асанга 170
 асангачитта 167
 асанскрита 243
 асанскрита-шуньята 241
 асара 305
 асвабхава 145, 268
 аститва 246, 259
 астхита 270
 асура 124
 атмакарья 89
 атман 241
 атьянтавивикта 269
 атьянтавишуддхи 268, 309
 атьянта-шуньята 241, 273
 ачинтья 73, 80, 149, 223,
 247, 271, 303
Ачинтьявимокша 64
 ачитта 300
 ашешаджняна 170
 ашлеша 267
Аштасахасрика праджня-
парамита 106, 159, 163,
 211, 218, 226, 227, 235,
 291, 309
 ашуньята 280
 ашчарья 308
 аятана 115, 152

Бай Лэ-тянь 416
 Бай-ма Тянь-чжао 46
 Бай-чжан Хуэй-хай, см. Да-
 чжу Хуэй-хай
 Басё 341—344
 бахирдха-шуньята 241
 Бессознательное, см. у-синь
 биджа 325
Би янь цзи 96
 бодхи 25, 31, 107, 156, 163,
 235, 319
 Бодхидхарма 7, 10, 12, 13,
 20, 37, 62, 206, 332,
 368, 410
 бодхисаттвдхьяшая-пари-
 шуддхи 74
 бодхисаттвачарья 149, 285,
 312
 бодхичарья 158
 бодхичитта 144, 150, 151,
 163—165, 171—205
 бодхичиттотпада 62, 162
 Бокудзю, см. Му-чжоу
 Брахма 126
 Буддхабhadра 64, 65
 буддхата 223, 290, 370
 буддхи 162
 Бу-дэй 368
 бhadрачарья 159
 бхуми 150, 151
 бхутакоти 77, 88, 115, 235,
 293, 294, 304, 306, 310
 Бэй-цзянь 404
 ваби 342
 ваджра 164
 Ваджрагарбха 202
Ваджрачchedика, см. *Ал-*
мазная сутра
Ваджрашекхара сутра 357
 Вайрочана 112, 130, 164,
 334, 354

Вайрочана-вьюха-аланкара-
гарбха 111
Валлезер М. 227
васана 329
васту 141
вачана 233
Вашавартин 124
ведана 209, 244, 248
вибхавана 298
вивикта 303, 305, 327
вивиктавихара 311
вивиктадхарма 335, 351
вивиктатва 250, 297
виджняна 209, 241, 244,
246, 248
виджняптиматра 9, 331
видья 126, 212, 219
викальпа 268, 302
викридата 86
викурвита 74, 75, 86, 132,
148, 370
Вималакирти 56
Вималакиртинирдеша сут-
ра 10, 16, 19, 23, 107, 354
вималачитта 167
вимокша 119
виная 156, 354
випашьяна 66, 126
випуладхьяшая 168
випулачитта 167
вирья 151, 305, 322
вихара 62, 111
вишамачитта 289
вишая 103, 210
вишуддхачитта 167
вишуддхашая 168
«внезапности» школа 26
вришабха 86
всеведение, см. *сарваджнята*
вьюха 62, 67, 86, 138, 144,
145, 168
вьюхавикурвита 148

вьюхагарбха 133, 135
Вэй 376
Вэй-куань 327
Вэй-шань 38, 48, 372
Вэнь из Чжэньцзина 97
Вэнь-янь из Юньмэня 98
гамбхира-праджняпарамита
252
Гандавьюха сутра 5, 7, 61—
65, 67—83, 85—89,
91—93, 95, 99, 105, 110,
111, 137, 140—142, 158—
160, 163, 164, 168, 169,
173, 201, 202
Гао Жань-хуэй 388
Глава о вхождении в Дхар-
мадхату, см. *Дхармадха-*
туправеша
гофуку 358
гочара 103
Гуан-вэнь из Линцюаня 398
Гуан-хуэй Лянь 314
Гуань-инь, см. *Авалокитеш-*
вара
Гуй-цзун, см. *Чжи-чжан*
Гуй-шань, см. *Вэй-шань*
гурукара 233
Гхош П. 226
Дай-ань 102
Дай-доу Ань 279
Дайто-кокуси 333
Дайтокудзи 352
Дай-цы Хуань-чжун 46,
316, 317
Дайэ, см. *Да-хуэй*
дакшинията 285
Да-мэй 96
дана 151, 322
Дань-ся 333
Дань-цзин 60

даосизм 20, 25
Дао син бань же 225, 226, 260
Дао-синь 10, 18—20
Дао-цюань из *Гуйцзуна* 98
Дао-цянь 55, 56
Дао-чжэнь 65
Да-суй Фа-чжэнь 102
Да-хуэй 275, 278, 404
Да-чжу Хуэй-хай 30—32,
59, 95, 412
дашабала 169
Дашабхумика сутра 64, 65,
165, 167—170, 172, 202
даячитта 167
джагат 156
Джамбунада 129
джамнабхуми 149
джанака 298
Джетавана 69, 73, 74, 80
джняна 146—148, 169
джняначакшус 75, 89
джняначитта 167
дзэдзицу 354
дзэдо 384
Дэиттоку, см. *Ши-дэ*
дзояку 358
динсян 378
Догэн 139, 363
Дуань из *Дэнхуэя* 98
Дун-шань Лян-цзе 8, 51,
223, 224, 372, 298, 412
дунь 21
дунь-у 20, 22, 25
Дунь у жу дао яо мэнь лунь
31
дуранубодха 303
Ду-шунь 8, 10, 140
Дхаммапада 10, 19, 222
дхарана 233
дхарани 126, 212, 214
Дхармадхату 62, 67, 71, 76,
77, 80, 84, 91, 92, 112,

113, 116, 137—141, 165,
171, 235, 330
Дхармадхатуправеша 64,
65, 71
Дхармакара 311
Дхармакара 22, 41, 290, 315,
323—325
дхармакоша 231
дхармамегха 202
дхармараджа 290
Дхармаракша 65
дхармарати 174
дхармата 235, 240
дхармачакраправарта 170
дхату 141, 152, 207, 210
дхьяна 21, 114, 151, 298, 323,
330, 356
Дэвапутра 250
Дэнгё-дайси 355—357
Дэн-гуань 7, 140
Ёка Гэнкаку, см. *Юн-цзя*
Сюань-цзяо
Жу-цзин 139
Записи духовного зеркала,
см. *Цзун цзин лу*
Зерцало для изучающих
дзэн 60
Идзуми Хокэй 63
И-дуань 46
Избранные строфы из по-
эзии Тан 110
индрии 126, 210
Иппэн-сёнин 360
Истинная передача учения
Шакьи 57
йогачара 9, 251, 325, 326,
354, 356

какэмоно 352, 382
кальяна 289
кальянамитра 159, 168
кальянамитрапариграха 74
Кандзан 333
Каннон, см. Авалокитешва-
ра
Кано Мотонобу 392
Кано Сансэцу 410
Каппхина 84
караканупалабхита 303
каранасамутпада 260, 261
карма 199, 321
каруна 66, 156, 168, 199,
289, 297, 321, 382
Катьяна 84
кёай 358
клеша 35, 175, 253
коан 219
Кобо-дайси 356, 357
Конготё-гё, см. Ваджра-
шекхара сутра
крипакаруна 170
критсняятана 134
кудзё 358
Кумараджива 225, 226
кун, см. шуньята
куся 354
кушала 166
кушаламула 168
Куя-сёнин 359
кшана 116
кшанабодха 170
кшанти 124, 126, 151, 322
кшая 142, 298
кшетра 112, 144
кшетрапаришуддхи 87
кэгон, см. хуаянь
Кэгон-гё, см. Аватамсака
сутра
Кэй-сёки 414
Кэнтёдзи 414

лабдхи, см. прапти
лакшана 245
лалита 370
Ланкаватара сутра 7—11,
62, 67, 68, 238, 258,
308, 331, 335
Лань-цзан 334
Лао-цзы 19, 25, 43, 331, 351
лекхана 233
Ли Ао 49
Лин-сюнь 95, 103
Лин-шу Жу-минь 102
Линь из Цанци 104
Линь-цзи И-сюань 35, 39,
43, 78, 103, 109, 412
Линь Цзин-сю 392
Локадхату 71, 77, 113, 146
локанукампа 288
Локаракша 225, 226
локасукха 288
локахита 288
Лотосовая сутра 10, 11, 60,
68, 354, 356, 361, 366
Люй-чжи 390
Лян 45
Лян Кай 340, 394, 396

мадхьямака 326
майтра 124
майтрачитта 289
Майтраянипутра 84
Майтрея 77, 111, 116, 122—
126, 131—134, 147, 149,
160, 163, 173, 179, 198,
366
майтри 289
майтрисахагата читта 285
майя 88, 248—254, 257,
269, 283, 300—302
маявада 252
Макс Мюллер Ф. 206, 208,
227

Ма-лан-фу Гуань-инь, см.
Авалокигешвара
Ма-линь 382
манасикара 26, 285
мандала 369
Манджушри 28, 56, 68, 78,
84, 158, 159, 173, 366,
370, 374, 380, 396, 408
мани, см. чинтамани
мановиджняна 210
мантра 208, 212—217, 221
Мара 85, 115, 197, 199, 299,
325
Маруяма Окё 408
мати 162
Маудгальяна 84
Махавайрочана 93
Махавайрочана сутра 357
махавайшарадья 169
Махавьютпатти 63, 168
махакаруна 74, 93, 156, 198,
286
махакаруначитта 167
Махакашьяпа 84
махамайтри 93
махамайтричитта 167
махапраджняпарамита, см.
праджняпарамита
Махапраджняпарамита
сутра 212, 218, 225,
226, 235, 241, 260, 285,
286, 289, 303, 308—
311, 313, 321, 324, 331,
366
махапранидхана 305
махашуньята 241
махаяна 11, 72, 76, 82, 84,
91, 93, 144, 145, 150, 155,
157, 201, 250, 319, 322
Ма-цзу 30, 38, 45, 96, 412
Мацумото Токумё 226
Ма-юань 376, 384, 388

Мин из Сянтая 104
Минтё 378, 390
Митра Р. 226
Миямото Мусаси 347
мокша 32
мондо 370
муга 348, 349
мудра 329, 374
мунэн, см. у-нянь
мусин, см. ачитта, у-синь
Му Ци 340, 386, 398, 400,
402
Му-чжоу 101, 275, 313
Мяо-си, см. Да-хуэй

Нагарджуна 64, 245, 254
найратмья, см. анатта
найратмьята 323, 324
нама 268, 302
Нандика 84
Нань-цюань 39, 108
Нань-чань Ци-фань 52
Нань-ян 313
Наставники и ученики
Ланки 10, 11, 18
наститва 246, 259
Не Чэн-юань 65
«не-я», см. анатмья
нимитта 268, 302
нирвана 34, 213, 250
Нирвана сутра 60
нирвикальпа 108
нирмана 92
Нирманакая 41, 148, 324,
369
Нирмита 124
ниродха 298
Нитирэн-сёнин 361, 362
ниторю 347
нихатамана 289
нэмбуду 330, 359, 360
Нэн из Даоу 98

Нэн из Юньцзюй 97
Няо-кэ 416

Ода тождеству 8, 9

Пан Юнь 77
паравритти 260, 266, 272
Парагата 223
парамартха-шуньята 241
парамита 65, 150, 223, 228, 312, 322
Паранирмита-вашавартин 202
паринамана 308, 311, 321
паринирвана 288, 297
Паринирвана сутра 68, 315
парипака 156
паричодана 156
паришуддхи 156
парьюпасита 168
парьявапти 233
«постепенности» школа 26
прабхава 87
праджнопа 92, 150
праджня 19, 21, 24—26, 66, 151, 199, 217, 228—240, 297, 302, 306, 323
праджняпарамита 20, 25, 159, 202, 206—209, 220, 223, 225, 230, 233—235, 267, 292
Праджняпарамита сутра, см. также *Махапраджняпарамита сутра* 5, 10, 64, 159, 164, 296
праджняпарамитачарья 307, 312
праджня-самадхи 24
праджня-упая, см. праджнопая
пракрита-шуньята 241
пракрити 244

прамудита 172
пранидхана 75, 92, 119, 148, 160, 289, 307
пранидхана-ачарья 202
прапти 212
пратибхана 126
противегавивардхана 88
пратихарья 87
пратишарана 126
пратиюкта 285
пратьекабудда 72, 178, 250
предел реальности, см. бхутакоти
прета 89
просветление, см. бодхи
пудгала 323, 324
пуджа 233
Пундарика сутра, см. *Лотосовая сутра*
пурвангама 74
пурвапранидхана 74
пурвасукрита-кушаламула 74
Пурна 84, 249
Пурнамайтраянипутра 289, 290
Пустота, см. шуньята
Путоло 78
пянь 8

раджа 298
расаяна 191
Ратнакету 165
Ратнакута сутра 17
Ревата 84
рёбу-синто 363
Рёнин 359
рицу, см. виная
ромакупа 82
рупа 209, 248, 263, 267
Рупака 22
рупалока 156, 304

саби 342, 351
Сагарамегха 165—167
Саддхармапундарика сутра, см. *Лотосовая сутра* 160
Сайгё 343, 408
самадхи 74, 126, 295, 357
Самадхи священного зеркала 8
Самантабhadра 68, 75—77, 81, 84, 88, 91, 102, 158, 159, 200, 366, 370, 374, 382, 408
самапатти 114, 115, 126
саматабуддадхарма 169
самачитгата 29
самбодхи 75, 213, 230, 232, 234, 258, 274
самбхара 168
Самбхогакая 41, 324, 369
санга 268, 302
санграха 156
сангха 320
санджня 209, 244, 248
санрон 354
сансара 288
санскара 209, 244, 248
санскрита 243
санскрита-шуньята 241
Сань-шэн 108, 109
Сапташатики праджняпарамита 28
сарваджагатпаритрана 170
сарваджнята 90, 162, 200, 230, 231, 271, 306
сарвадхарма 145, 245, 272, 304
сарвасаттва 148, 155, 297
саткара 233
саткаядришти 229
саттва 156
саттвabalabуддхи 171

сатья 126
свабхава 91, 100, 246, 324
свакарья 90
свалакшана 245
свалакшана-шуньята 241
свапна 250
сваямбхуджняна 171
се-нянь 31
Сёити 378
Сётоку-тайси 318, 354
симха-виджримбхита 80
симханада 82
син 144, 321
сингон 206, 214, 219, 329, 355, 358, 359, 369, 384
Син-нянь 98
Синран 319, 360
Син-сы 8, 109
синто 363
скандха 115, 152, 300
смрити 21
сокусай-хо 358
сострадание, см. каруна
Сотан Огури 388
сото 8, 51, 139
Субхути 26, 84, 238, 239, 248—250, 263, 265, 269, 270, 282, 286, 295—297, 299, 303, 304
Сударшана 90
Судхана 68, 75, 77, 111, 116, 122—135, 139, 145, 146, 149, 158, 166, 173, 179, 198
Сукхавативьюха 68
сукхачитта 167
Сумеру 90
сумиэ 337—341, 352, 390
Сутра из 42 глав 225
Сутра совершенного просветления, см. Юань цзяо цзин

Сы-дао 29
Сэсю 412
Сю 108, 109
Сюань-фа 54
Сюань-цзан 206, 207, 210,
216, 218, 222, 225, 226,
241, 298
Сюань-цзяо 46
Сюань-ша Ши-бэй 52
Сюэ-доу 96
Сюэ-фэн 367
Сюэ-цзянь 380
сян-жу 142
сян-цзи 141
Сянь-цзы 333, 367, 398
Сяо пинь 226
Сяо-чунь 83

Тай-цинъ 104
Таковость, см. татхата
Такуан 347, 349
Тан-шэн 372
Тань сюань цзи 63
Тао Юань-мин 392
тарики 319
татха 223
татхагатагарбха 163
Татхагата гухьяка 164
Татхагата-татхата 238
татхата 20, 25, 30, 33, 34,
36, 108, 222, 224, 233,
237—239, 266, 271,
287, 298, 306, 326
Тело закона, см. Дхармака
Тело наслаждения, см. Сам-
бхогака
Тело трансформации, см.
Рупака
тинсо, см. динсян
Тосуй 367
Тоу-цзы 367
Тофукудзи 374, 378

Трикая 17, 323
Три Тела, см. Трикая
Туй-инь 60
Тушара сутра 64
Тушита 134, 149
тэндай 206, 330, 355, 357, 358
Тянь-лун 328
тяньтай, см. также тэндай

У, император Лян 410
у-во, см. анатмья
у-вэй 25
у-гуан-юн 25
У Дао-цзы 374
ударадхимуктьявабхаса-пра-
тиламбха 74
удхана 126
У-е 98
У-мин 7
у-нянь 20—26, 28, 31, 339
упастхана 126
упая 97, 148, 150, 151, 237,
283—287, 290, 321,
366, 406
упая-каушалья 283, 284,
298, 307
у-синь 11, 13—17, 20—32,
37, 67, 98, 339, 348, 369
Утайшань 78
утпада 298
у-цзо, см. анабхисанскара
у-цзо-и, см. аманаскара
у-шэн, см. анутпада
у-юань, см. апранихита

Фа-цзан 8, 63—67, 79,
140—142, 145, 168
Фа-янь Вэнь-и 8, 46, 96, 104
Фа-янь из Уцзушаня 98
Фо му баньжо боломидо
цзин 226
Фу из Тайюаня 315, 316

хайку 336, 342, 344
Хань-шань 390
хетупратья 144, 260
хиняна 72, 155, 319
хита 289
хитачитта 167
Хонэн-сёнин 360
Хорюдзи 206, 354
хоссо, см. йогачара
Хридая сутра 206—208,
213—224
Хуан-бо 103, 412
Хуанлун 414
хуаянь, см. аватамсака
Хуаянь цзин, см. Аватам-
сака сутра
Хун из Дайлуна 96
Хун-жэнь 7
Ху Ши 26, 67
Хуэй-го 357
Хуэй-кэ 7, 10, 11
Хуэй-нань 414
Хуэй-нэн 7, 10, 20—26, 31,
57—60, 105, 109, 218,
332, 394
Хуэй-хай, см. Бай-чжан
Хуэй-хай
Хуэй-цзяо из Янчжоу 371
Хуэй-чжао 96
Хуэй-юань 152, 392
Хуэй-юнь из Чэнтяня 152

цаодун, см. сото
Цзан-юн 53
Цзе-тянь 79
Цзе-фэн Ин 279
цзин 103, 106
Цзин-лунь Кэ-гуань 52
Цзин-хуэй 55
цзин-цзе 28
Цзин-чэнь из Чжанша
108—110

цзо-и, см. манаскара
Цзун-ми 7, 8, 12
Цзун цзин лу 9
Цзун-цзянь 56
цзянь 21
Цин из Чжибина 153
Цинлин 78
Цин-лян 376
Цин-си 104
Цин-юй 380
Цун-юэ 100

чайтя 131, 179
чарана 168
чаритавикурвита 87
чарья 75, 227, 307
Чжао-чжоу Дай-дянь 49
Чжао-чжоу Цун-шэнь 35—
39, 98, 278, 279, 316,
317, 367
Чжи-бэнь из Юньгая 152
Чжи-лоу Цзя-чань 64
Чжи-мэнь Гуань-цзо 99
Чжи-фэн 53
Чжи-цзянь 65
Чжи-чжан 44, 95, 103
Чжи-янь 140
Чжуан-цзы 19, 43, 331
Чжу-тоу 367, 396
Чжу Фо-нянь 65
чжэн 8
чжэн-нянь 31
чинтамани 17, 176
Чистая Земля 71, 144, 311,
332, 359, 360, 369
читта 45, 105, 162, 163, 172,
201, 223, 285
читгаматра, см. виджняпти-
матра
читгашая, см. читта
читтотпада 158, 160
Чу-ши Фань-ци 276—278

Шакра 124, 126, 182
Шакрендра 90
Шакьямуни 361, 374
шаматха 66, 114, 126
Шарипутра 207, 209, 213, 283, 289, 290, 303
шарира 74
Шатасахасрика праджня-парамита 211, 218, 241, 309
Ши-дэ 390
Шикшананда 64
шила 92, 151, 322
Ши-тоу 8, 9, 35, 47, 49, 108, 109, 412
Ши Ху 226
Ши-цзинь из **Жуйня** 53
Шоу-чу 98, 153, 154
Шоу-шань 99
шравака 69, 84, 86—89, 92, 178, 250, 299, 310
шраддхаяджнянавишуддхи 74
Шраддхотпада-шастра 9
Шрималадэвисимханада сутра 354
Шу 98
шукладхарма 168
шунья 144
шуньята 18—21, 25, 29, 55, 61, 66, 114, 145, 198, 207, 210, 214, 235, 240—248, 284, 294, 295, 306, 310, 323—327, 330
Шурангама сутра 107
Шэн-чжэн 275
Шэнь-сю 9, 21, 26, 59
Шэнь-хуэй 7, 26, 31, 34

Эгути 408
Эйсай 363
экавьюха-самадхи 28
экадхату 141
экалакшана 303
экачитта 141
экаяна 356
эммэй 358
Эмэй 78
Энгаку-кё, см. **Юань цзяо цзин**

Юань цзяо цзин 7
Юань-чжи 50
юйсики, см. **виджняптиматра**
Юн-цзя Сюань-цзяо 275
Юнь-мэнь 104, 153, 154, 276
Юнь-цзюй 50, 51
Юнь-янь 50, 51, 412

Ягю Тадзима-но ками 347, 349
Яджнядатта 43
Яма 46, 124
яна 115
Ян-шань Хуэй-цзи 47, 102
Янь-жуй 54
Янь-шоу 9
Янь-ян 371
Яо-шань Вэй-янь 48—50, 60
ятхабхутам 77, 220, 224, 235, 240, 256—258, 260, 271, 280
ятхабхутата 236, 257, 262

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
I. От дзэн к <i>Гандавьюха сутре</i>	7
1. Дзэн и «философия тождества»	7
2. Первые наставники и <i>Аватамсака сутра</i>	9
3. Дзэн и китайский менталитет	11
4. Бодхидхарма о Бессознательном (у-синь). Дао-синь об «оставлении тела»	13
5. Хуэй-нэн о Бессознательном (у-нянь, мунэн)	20
6. Шэнь-хуэй о Бессознательном	26
7. Да-чжу Хуэй-хай о Бессознательном ...	30
8. Чжао-чжоу о дзэн	35
9. Линь-цзи о дзэн	39
10. Другие дзэнские мастера эпох Тан и Сун о дзэн	44
11. Дзэн и изучение сутр	57
12. <i>Аватамсака, Гандавьюха</i> и их основные идеи	62
II. <i>Гандавьюха</i> , идеал бодхисаттвы и образ Будды ..	68
1. Новации в <i>Гандавьюхе</i>	68
2. Некоторые характерные идеи сутры	71
3. Учение о взаимопроникновении	78
4. Бодхисаттвы и шраваки	83
5. Причины и условия различения	87
6. Притчи	89
7. <i>Гандавьюха</i> как изложение сущности махаяны ..	91
8. Понимание образа Будды в <i>Гандавьюхе</i> и в дзэн	93
III. Обитель бодхисаттвы	100
1. «Откуда» и «куда»	100
2. «Сознание без места» в сутрах махаяны и у дзэнских мастеров	105

3. Башня Вайрочаны, обитель бодхисаттвы	112
4. Песнь Судханы об обители	116
5. Описание Башни	122
6. Сравнения, объясняющие причину того, почему Судхана был допущен в Башню	131
7. Приход и уход бодхисаттвы	134
8. Башня Вайрочаны и Дхармадхату	137
9. Четырехчастное Дхармадхату	140
10. Джняна и адхиштхана бодхисаттвы	146
11. Родина бодхисаттвы и его родственники	149
12. Учителя дзэн об обители бодхисаттвы	152
IV. Стремление к просветлению согласно <i>Гандавьюха сутре</i>	155
1. Смысл бодхичитготпада	155
2. Сагарамегха и <i>Дашабхумика сутра</i> о стремлении к просветлению и факторах просветления	165
3. Речь Майтреи о бодхичитте	173
4. Продолжение речи	179
5. Аналогии (продолжение)	187
6. Главные особенности бодхичитты	198
7. <i>Дашабхумика сутра</i> о жажде просветления	202
V. Значение <i>Праджняпарамита-хридая сутры</i> для дзэн-буддизма	206
1. Санскритский текст <i>Хридая сутры</i> и его английские переводы	206
2. Анализ сутры	211
3. <i>Хридая</i> как психологическое свидетельство опыта дзэн	217
VI. Философия и религия праджняпарамиты	225
Введение	225
I. Философия праджняпарамиты	228
1. Праджня как направляющий принцип	228
2. Сравнение праджни с крыльями и кувшином	229
3. Праджня как мать будд и бодхисаттв	231
4. Праджня, самбодхи, сарваджнята	232

5. Праджня как видение ятхабхутам	236
6. Праджня и шуньята	240
7. Праджня и майя	248
8. Праджня и интуиция	254
9. Праджня как недостижимое и как относительность	258
10. Праджня и иррациональность	263
11. Недостижимое и непривязанное	267
12. Реальность, как она видится «с другой стороны»	270
13. Праджняпарамита в понимании мастеров дзэн	274
II. Религия праджняпарамиты	280
1. Функционирование праджни	280
2. Упая («искусные средства»)	283
3. Бодхисаттва и шравака	287
4. Шуньята, увиденная, но не реализованная	291
5. Значимые противоположности	297
III. Резюме	305
VII. Буддийский вклад в японскую культуру	318
1. Буддийский образ жизни	319
2. «Не-я», Пустота, Таковость	323
3. Три метода реализации в буддизме	329
4. Характерные особенности дзэн	332
5. Дзэн и сумиэ	335
6. Басё и «вечное одиночество»	341
7. Дзэн и искусство фехтования	346
8. Такуан и фехтовальщик Ягю	349
9. Чайная комната	351
Приложение	353
Японский буддизм	353
Буддизм Нара	354
Тени сгущаются	355
Дэнгё-дайси	356
Кобо-дайси	357
Аристократический буддизм	357
Восстание против духа буддизма	358

Творческий буддизм	359
1. Куя-сёнин	359
2. Нитирэн	361
3. Дзэн-буддизм в период Камакура .	362
4. После Камакура	363
Заключение	364
VIII. Картины дзэнской жизни	366
Иллюстрации	373
Указатель	418

Научное издание

Дайсэцу Тэйтаро Судзюки

ОЧЕРКИ О ДЗЭН-БУДДИЗМЕ

(третья часть)

Редактор издательства *Л. А. Бабушкина*. Художник *П. Палей*

Технический редактор *И. М. Кашеварова*

Корректоры *Н. И. Журавлева, Ф. Я. Петрова* и *А. К. Рудзик*

Компьютерная верстка *Е. С. Егоровой*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г. Сдано в набор 08.07.2005

Подписано в печать 23.11.2005 г. Формат 84x108 ¹/₃₂. Бумага офсетная

Гарнитура Академическая. Печать офсетная. Усл. печ. л. 22,7. Уч.-изд. л. 19,5

Тираж 1500 экз. Тип. зак. № 6468. С 225

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН

199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1

E-mail: main@nauka.nw.ru. Internet: www.nauka.nw.ru

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных
диапозитивов во ФГУП ИПК «Ульяновский Дом печати»

432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

ISBN 5-02-026880-1



9 795020 268806

Очерки О ДЗЭН- БУДДИЗМЕ

В этом третьем сборнике «Очерков о дзэн-буддизме» я попытался проследить отношение дзэн к двум главным сутрам махаяны – «Гандавьёхе» и «Праджняпарамите», а также проанализировать те преобразования, которым подвергся индийский буддизм в процессе своей адаптации к китайской ментальности.

Д. Т. Судзуки

В третьей части своего научно-популярного произведения о дзэн-буддизме известный японский буддолог Д. Т. Судзуки обращается к некоторым важным произведениям махаяны, повлиявшим на мировоззрение дзэн. Автор излагает содержание «Гандавьёха сутры» (или «Аватамсака сутра»), описывает ее образы и символы, подробно освещает ее концептуальную сторону. Кроме того, Судзуки анализирует религиозно-философские представления сутр класса праджняпарамита и рассказывает о большом вкладе дзэн в японскую культуру.

