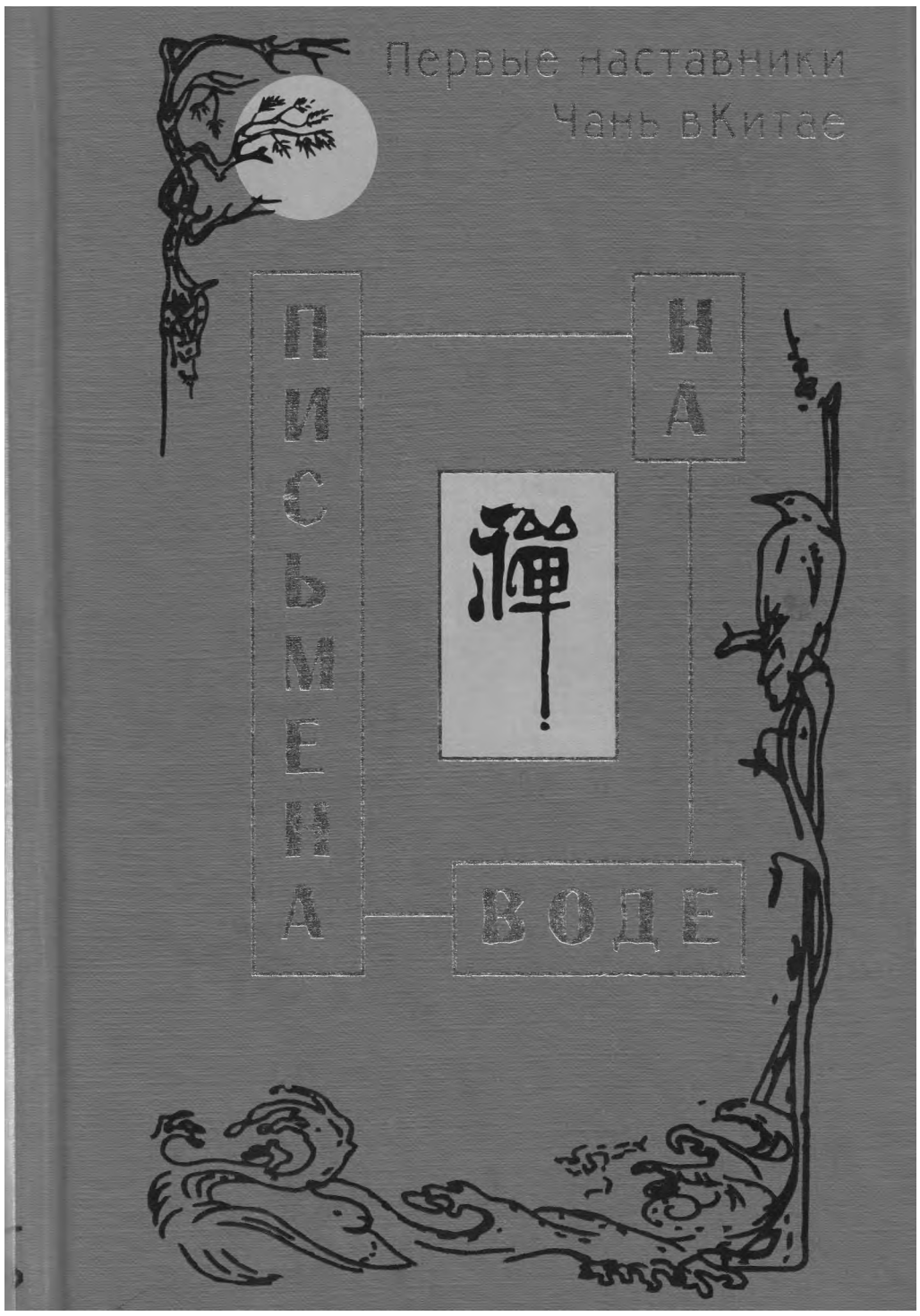
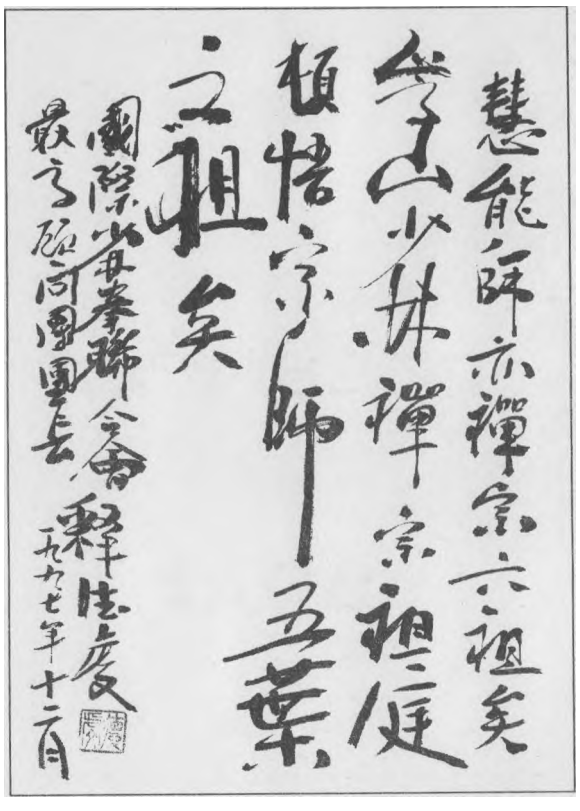

Первые наставники
Чань в Китае
ПИСЬМЕНА
НА
禪
ВОДЕ

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
ДУХОВНО-МИСТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ



Издательство Духовной Литературы
«Сфера»
Москва 2000

Посвящение к переводу
«Сутры помоста Шестого патриарха».



«<Наставник Хуэйнэн стал Шестым, патриархом Чань, постигая школу чань, что пошла из колыбели ее — Шаолиньского монастыря. Он явился наставником школы "внезапного просветления" и родоначальником пяти основных ветвей чань».

Шаолиньский наставник
Ши Дэцянь.

Первые наставники Чань

в Китае



ПИСЬМЕНА НА ВОДЕ

Перевод, исследование и комментарий

д.и.н., проф. А.А.Маслова

ББК 86.3
М 31

Составление, перевод,
исследование и комментарий
д.и.н., проф. А.А.Маслова

М 31 **Письмена на воде.** Первые наставники Чань в Китае. / Сост., пер., иссл. и комм. А.А.Маслова. — М.: Издательство Духовной Литературы, «Сфера», 2000. — 608 с. — Серия «Источники».

В настоящее издание вошли уникальные тексты раннего периода чань-буддизма (дзэн), связанные с духовной практикой, медитацией и мистериологией, в полном виде никогда не публиковавшиеся на русском языке. Перевод, исследование и комментарии выполнены известным китаеведом, специалистом в области духовных традиций доктором исторических наук А.А.Масловым. В вводной статье реконструируются малоизвестные этапы формирования школ буддийского созерцания. Книга снабжена подробными примечаниями к каждому тексту.

В книге использованы работы художника Кёсая Кавanабэ (1831-1889 гг.).

ISBN 5-85000-058-5

© и здательство «Сфера» — 2000.
© Маслов А.А. Перевод, исследование и комментарии

«Подобно это облакам в небе, которые внезапно налетают и уходят в никуда, не оставляя и следа. А еще подобно это рисованию письмен на воде».

Чаньский патриарх
Мацзу (VIII в.)

Предисловие наставника монастыря Шаолиньсы

Чаньское учение, возникнув полтора тысячелетия назад, сегодня приобрело поистине всемирную известность. Когда-то начав формироваться как небольшая буддийская школа, уделявшая особое внимание практике созерцания и очищению сердца, она постепенно превратилась в одну из важнейших частей цивилизации Китая и всего Дальнего Востока, оказав влияние не только на религиозную жизнь, но и на политическую, социальную, художественную культуру Китая. Однако сегодня Чань уже не принадлежит только китайской традиции — он стал достоянием мировой культуры. Люди Запада и Востока воспитываются под воздействием разных культур, разных философских и религиозных традиций. И чем больше они будут узнавать о культуре друг друга, о ее корнях и обычаях, способах мышления, тем ближе станут люди разных цивилизаций друг к другу. Я надеюсь, что эта книга, написанная человеком, приложившим немало усилий, чтобы понять культуру Китая и чань-буддизма, будет служить благородной цели сближения разных культур.

Ши Суси,
старший наставник
монастыря Шаолиньсы'

' Для обозначения названий монастырей в китайском языке допустимы два написания, например Шаолинь и Шаолиньсы, Баолинь и Баолиньсы, поскольку «сы» означает «монастырь».

Предисловие

На протяжении последних десятилетий чаньская традиция привлекает умы философов, ученых и эстетов на Западе. И здесь с особой остротой возникает проблема источника — того живительно родника, откуда можно зачерпнуть чаньской мудрости именно в том виде, в котором она некогда существовала в Китае. Собранные в этой книге тексты являются, вероятно, одними из самых показательных по содержанию и блестящими по форме чаньскими произведениями, передающими изначальную суть чаньской мудрости.

О некоторых подобных произведениях, в частности, о «Речениях Бодхидхармы», «Сутре Помоста Шестого патриарха», «Речениях Мацзу» стоит сказать особо. Именно они сформировали основной корпус чаньской канонической традиции, стали духовной классикой и ключевыми трактатами южной традиции чаньской школы китайского буддизма. Вот уже тысячу лет Чань (и его японский аналог Дзэн) представляют собой центральный элемент религиозной жизни всей Восточной Азии. Более того, эта школа оказала глубочайшее влияние на многие искусства и традиции: вряд ли будет особым преувеличением сказать, что прежде чем человек научится ценить китайскую пейзаж - ную живопись или японскую чайную церемонию, составление букетов икэбаны и культуру воинов-самураев, он должен обрести определенное понимание Чань. К тому же в нашем столетии эта школа стала широко известной на Западе, возможно, благодаря тому, что содержит универсальные призывы, которые позволяют выйти за границы собственной культуры.

В частности, одно из этих произведений — знаменитая «Сутра помоста Шестого патриарха» обсуждает природу истины, практику медитации, внезапный «вброс» мудрости в наше сознание. И нет необходимости обязательно быть специалистом в классическом китайском языке и тем более буддистом, чтобы интуитивно уловить глубочайший смысл, что кроется за текстом и который может говорить с любым, кто внимает ему.

Подобно многим другим классическим текстам, приведенные в этом издании трактаты таят в себе немало трудностей, связанных с определением аутентичности текста, его авторства и датировки, анализом его философского содержания и объяснением того культурного и религиозного окружения, в котором они были созданы. Профессор Алексей Маслов оказывает читателю немалую любезность, собрав и проанализировав доступный объем современных научных исследований общества и буддизма периода Тан (618-907) в общем и самих этих трактатов в частности.

Поиск материалов привел его во многие библиотеки, архивы и исследовательские институты, вовлек в сравнительные исследования классических и современных китайских текстов, японских исследований и западного академического анализа. Тексты, представленные здесь, являются точным переводом наиболее аутентичных версий, доступных современным ученым, и снабжены комментариями, основанными на серьезных научных исследованиях.

Примечательно, что эти произведения содержат ряд пассажей, которые являются повторениями буддийских условностей, непосредственно соотносящихся с ранним периодом династии Тан. Однако ее автор (или авторы) большей частью придерживаются явно нетрадиционного стиля, и даже сложные философские темы обсуждаются здесь в неформальном разговорном тоне. Некоторые концепции, будучи фундаментальными для школы Чань, являются характерным, возможно, даже уникальным вкладом в мировую религиозную мысль: существует возможность просветления для всех и в любой момент; это требует интуитивного проникновения в «истинную природу», когда последователь достигает трансцендентного состояния «вне-мыслия». Общая тенденция этих трактатов, равно как и

всей школы, явным образом направлена на опрощение и личностный опыт. Но для того чтобы достичь этой простоты и личного опыта, обучающийся должен пересечь многие неизведанные тропинки. Не случайно в заключительных словах «Сутры Помоста» содержится призыв ко всем последователям: «Стремитесь проникнуть в ее тайный смысл».

Др. Алан Хантер,
профессор китаеведения,
Университет г. Лидс,
Великобритания

А.А.МАСЛОВ

ВСТРЕЧА С МУДРОСТЬЮ, ИЛИ ПОКЛОНЫ ГЛУПЦА

ВВЕДЕНИЕ

Встреча с чаньским текстом это всегда встреча с мудростью — мудростью, которая стоит вне наших слов, поразительна в своей мистичной непостижимости и в то же время предельно конкретна, прагматична, как все китайское. И порой за кратким афоризмом чаньского мудреца скрывается глубина всей традиции Восточной Азии.

Чань-буддизм, более известный на Западе в его японском чтении как Дзэн, являет собой, вероятно, одну из самых интересных восточных традиций. Сам термин «чань»', естественно, существовал в китайском языке задолго до того, как на территорию Поднебесной империи вступил буддизм, и с самого начала он нес в себе мистический смысл поклонения или трепетного отношения к духам. Первоначальное значение термина «чань» (в древности он читался также как «шань») — «место для жертвоприноше-

[1] Китайский термин «чань» является частью транскрипции санскритского слова *дхиана* («созерцание», «медитация»), полная же транскрипция звучит как *чаньна.* Многие индийские термины, с которыми сталкивались китайские переводчики во время работы над буддийскими текстами, не имели прямого соответствия в китайском языке. Одна часть терминов «объяснялась» через традиционные китайские понятия, в основном, даосские. Так в китайском буддизме появились термины *Дао* («Путь»), *дэ* («благодать»), *ци* («квазиматериальная энергия»). Для перевода других санскритских понятий подбирались близкие по звучанию китайские иероглифы. Так «самадхи» на китайском стало звучать как *саньмэй* {доел, «три аромата»), *бодхи* («просветление», а также дерево, под которым Будда достиг просветления), *пути*, *праджня* («трансцендентная мудрость»), *паньжо* и т.д. И именно такая судьба постигла «дхиану» — она была записана двумя иероглифами *чаньна,* которые затем сократились до одного иероглифа *чань.*

Как-то к наставнику Мацзу пришел уже известный в ту пору монах Уъе, прославившийся доскональным знанием буддийских текстов, и стал задавать множество вопросов, суть которых он и сам не понимал. «Уважаемый, — сказал Мацзу, — вы слишком затрудняете себя. Вам лучше сейчас уйти и прийти в другой раз!» Когда Уъе направился к выходу, наставник окликнул его: «Уважаемый!» Уъе повернул голову, а Мацзу спросил: «А это что такое?» И в этот момент Уъе достиг просветления. Получив просветление и поняв всю суетность книжного знания, Уъе стал кланяться, Мацзу же грозно закричал: «Вот шельмец! Зачем ты кланяешься!»

В другой раз к Мацзу пришел наставник Лян, который, получив просветление, также начал многократно кланяться, благодаря за наставления. «И зачем кланяется этот глупый наставник!» — воскликнул Мацзу. Поклон глупца — вот выражение потаенной мудрости, некоего вечно сокрытого и поэтому вечно истинного Знания.

Здесь, на этапе озарения мудростью, кончается всякий ритуал, а поклон, равно как и все рассуждения, становится бессмысленным, излишним. Истина открывается как абсолютная простота и естественность жизни. Это тот предел жизни, где нет ни смертей, ни рождений. И в этот момент высокомудрые рассуждения просветленного человека оказываются ничем не отличимыми от поклона глупца.

* * *

Эта книга не может претендовать на исчерпывающий анализ ни всего Чань, ни даже какого-то конкретного периода, что невозможно сделать в рамках одной работы. Как будет видно из дальнейшего изложения, под названием «Чань» параллельно могло существовать несколько десятков разнонаправленных школ, каждая со своей концепцией, объединенных лишь единой идеей о пользе созерцания и «очищения собственного сердца». Наша задача скромнее: дать общий обзор становления Чань в VI-VI11 веках (именно этот период мы подразумеваем, говоря о «раннем Чань») и предоставить читателю по возможности максимальный источниковый материал в виде важнейших текстов той эпохи. Здесь анализируется, по сути, лишь одно, но важнейшее направление Чань, идущее по линии Бод-

хидхарма-Хуэйнэн-Мацзу (так называемое южное направление Чань), сыгравшее наиболее заметную роль в духовной традиции Китая.

Вводная статья носит, в основном, исторический и обзорный характер, в то время как анализ и объяснение основных концепций чань-буддизма дается в комментариях к текстам сутр и произведений чаньских мастеров. Такое построение материала предоставляет читателю возможность понять основные постулаты «парадоксального» Чань на «живом» материале, а не в отвлеченных рассуждениях наших современников. Никто не расскажет о Чань лучше, нежели сами наставники этого учения.

Цифры в квадратных скобках обозначают номер работы в библиографическом списке и номер страницы; точка с запятой отделяет несколько работ, например: [47, 456; 22, 13]. Текст в квадратных скобках представляет собой реконструкцию смысла переводчиком; текст в круглых скобках — примечания или указания на разночтения, сделанные переводчиком.

Автор выражает свою искреннюю благодарность д-ру А. Хантеру (Университет г. Лидс, Великобритания), проф. Баренду тер Хаару (Университет г. Гейдельберг, Германия), старшему наставнику Суси, монахам Дэцяню и Дэяну (монастырь Шаолиньсы, КНР) и многим другим, чьи добрые дружеские советы и консультации помогли в создании этой работы. Искренняя признательность также Британской Академии, чья поддержка в немалой степени способствовала осуществлению этого проекта.

НЕТОРОПЛИВЫЕ БЕСЕДЫ ПОД КИПАРИСОМ

Формирование учения Чань (V-VII вв.)

«К чему все эти писания и нудные споры с мудрецами? Сидеть под кипарисом в тени и вести неторопливые беседы с самим собой — вот воистину беседа!»

Чаньский наставник Чаоюань (XVII в.)

Этапы становления Чань

Всякий исторический анализ предусматривает введение хотя бы приблизительной периодизации для того, чтобы облегчить читателю понимание общей картины явления и показать преемственность или разрывность в этапах его развития. С учением Чань дело обстоит несколько иначе. Мы можем дать периодизацию становления Чань только как религиозно-философской школы, но не как учения, носящего безусловно вневременной характер.

Прежде всего, нам стоит различать Чань как действительно универсальное учение с его антропоцентричным тезисом: «Твое сердце и есть Будда», делающее упор на интуитивную мудрость (неслучайно в западной литературе чань-буддистов нередко именуют «интуитивистами»), и Чань как социальный институт со сложной системой преемствования, сохранения учения, многочисленными и не всегда дружелюбными друг к другу школами. Вот этот социальный институт и трансформировался во времени,

пройдя несколько этапов в своем развитии. Первые, еще до-чаньские школы, делавшие основной упор на медитацию, на «взирание внутрь себя» как на единственный способ достижения освобождения сознания, возникают в Китае еще в V веке. В основном они были представлены индийскими проповедниками, например Гунабхадрой (394-468 гг.), Бодхидхармой (?-537 гг.), которые в основу своей проповеди клали «Ланкаватара-сутру». Еще не существовало ни единой школы, ни сформировавшейся теории, ни даже самого понятия «Чань».

Итак, к середине VI века практически завершается формирование различных теорий, концепций и техник, связанных с дхианой (созерцанием) и, в основном, с сидячей медитацией, которые затем и легли в основу Чань. Естественно, ни о каких самостоятельных школах Чань и тем более о едином учении в ту пору говорить не приходится — тогда сформировалась лишь мысль о том, что именно дхиана может стать тем оселком, на котором оттачивается и очищается внутренняя природа человека, что, в свою очередь, и ведет к просветлению.

Второй этап охватывает VI-VII века, когда развивается несколько десятков разрозненных китайских школ Чань, постепенно отходящих от индийской традиции, и на арене духовной истории Китая появляются такие проповедники, как Хуэйкэ (487-593 гг.), Сэнцань (520-612 гг.), Даосинь (580-651 гг.), Хунжэнь (601-674 гг.). Они обычно именуются «учителями Ланкаватары», поскольку передавали в основном традицию, изложенную в «Ланкаватара-сутре», постепенно развивая учение о том, что именно чистота нашего сердца, или нашей «само-природы», определяет свойства всего мира. Позже китайская традиция выстроит «учителей Ланкаватары» в одну линию «преемствования традиции», назвав их патриархами Чань, хотя первоначально они могли и не быть непосредственно связаны между собой. Пятый патриарх Хунжэнь, по преданию, передает свою школу десяти последователям, которые начинают свою проповедь, однако среди них лишь двое сыграли значительную роль в развитии Чань — Хуэйнэн и Шэньсюй.

Третий этап являет окончательное складывание чаньского мировидения, которое, несмотря на всю разницу в

чаньских школах того времени, включало в себя общий компонент: «Не искать Будду вне себя». Это означало перенос всего центра чаньской проповеди на внутренний, вне-ритуальный, эзотерический аспект. Собственно современный вид Чань начинается именно с Хуэйнэна (638-713 гг.), его прямого последователя Шэньхуэя (670-762 гг.), а также проповеди Шэньсюя (606-709 гг.), его учеников Пуцзи и Ифу. Традиция развела Хуэйнэна и Шэньсюя по разным направлениям, одного назвав основателем Южной школы Чань «внезапного просветления», второго — основателем Северной школы Чань «постепенного просветления», хотя реально принципиальная разница в их доктринах была крайне невелика. Здесь скорее ощущается традиционная для китайского мышления парадигма разделения на Север и Юг (при этом чаще всего именно Юг считается «истинным»), нежели отражение действительно доктринального противопоставления.

Этот этап интересен и еще одним своим аспектом — Чань становится приметным в среде аристократии и императорского двора, чаньские школы вступают в крупнейшие столичные города Китая Чанъань и Лоян, чаньские общины получают материальную поддержку со стороны правителей, и все это в немалой степени способствует расцвету учения.

Теперь Чань уже представляет самостоятельное течение со своим основателем Бодхидхармой, патриархами, трактатами. Мысль о том, что достижение высшей трансцендентной мудрости-праджни непосредственно связано с созерцанием (дхианой или самадхи), начинает превалировать над собственно религиозными поклонениями и чтением сутр. На арену истории Чань выходит новая плеяда наставников, проповедовавших достижение освобождения вне каких-либо конвенций вообще, нередко — просто через диалог с учителем. Здесь особую роль играют Наньюэ Хуайжан', ученик Хуэйнэна, и его последователь,

' Обычно чаньские учителя имели двойное имя, причем эта традиция стала канонической именно в эпоху Тан. Первая часть имени представляла собой «дхармическое имя» (*фахао*), которое давали при инициации и которое обычно должно было отражать характер его носителя. Другую часть имени чаньские учителя в основном получали по названию тех мест, где они проповедовали

знаменитый наставник Мацзу Даои (709-788 гг.) из провинции Цзянси. Именно его проповедь и придает Чань характерный облик учения о «непосредственном знании» или «прямом указании на знание» («чжи чжи»). Мацзу передает свою школу Наньцюаню (748-835 гг.) и Байчжану Хуайхаю (720-814 гг.), составителю первого чаньского монашеского устава, где особая роль отводилась не только созерцанию, но и практической деятельности человека.

Наконец, следующий этап представлен так называемым «Чань пяти школ» *(«у цзя Чань»),* На этом этапе сформировалось пять основных чаньских школ, которые стали считаться классическими: Линьцзи, Вэйян, Цаодун, Юнмэнь, Фаянь. В реальности школ существовало значительно больше, но традиционная китайская пятеричная схема отразилась и на идеальной структуре Чань. После Байчжана Хуайхая Чань разделяется на две ветви. Одна через наставника Хуанбо (ум. 850 г.), ученика Байчжана, ведет к школе Линьцзи, названной по имени одного из величайших мастеров Линьцзи Исюаня (ум. 866 г.), отличавшегося мастерством ведения парадоксальных диалогов и использовавшего крайне необычные методы обучения, вплоть до раздачи пинков своим ученикам. Другая ветвь ведет к школе Вэйянцзун. Она развивалась в горах Вэйшань (провинция Хунань) и Яншань (провинция Цзянси) и по первым иероглифам в названии этих гор и получила свое имя. Удивительный человек возглавил эту школу на ранних этапах ее существования, звали его Вэйшань Линъю (771-853 гг.). Уже в пятнадцать лет он понял, что его путь лежит в лоно

(обычно это были монастыри, горы, уезды или провинции). Так Мацзу вошел в большинство буддийских хроник не под своим родовым именем Ма, а как Цзянси Даои, то есть «Даои *(Путь Единого),* что проповедовал в Цзянси». Имя другого знаменитого наставника, Линьцзи, воспроизводило название монастыря, где он жил, полностью же его звали Линьцзи Исюань *(Сокровенное Единое*). Однако у большинства чаньских наставников первая часть имени представляла собой название гор, где они создавали свою школу — проповедь Чань всегда носила «горный» характер. Например, учителем Мацзу был Наньюэ Хуайжан — дословно «Хуайжан с гор Наньюэ», основателем крупнейшей чаньской школы Юньмэнь становится Юньмэнь Вэньянь (885-958 гг.) — «Вэньянь с гор Юньмэнь» и т.д.

чаньских монастырских обителей и отправился пешком в буддийский монастырь за несколько десятков километров. Его проповедь продолжил Яншань Хуэйцзи, и именно при нем школа приобрела название Вэйян (по первым иероглифам в обозначении гор, где жили Линъю и Хуэйцзи).



Линьцзы (IX) — основатель крупнейшей чаньской школы

От школы Ицуня берут начало два направления: школа Юньмэнь *(Облачные врата),* созданная Юньмэнь Вэньвэем, и школа Фаянь, передавшего через три поколения свою школу знаменитому Вэньи.

В эпоху династии Северная Вэй (386-534гг.) школа Линьцзи разделилась на две ветви. Одна была основана Хуанлуном Хуэйнанем и получила название школы Хуанлун *(Желтый дракон),* другая базировалась на проповеди Фанхуэя с гор Янци и поэтому стала именоваться школой Янци. Существовала и другая ветвь, идущая от Хуэйнэна и возглавляемая Цинъюань Синсы. Его учеником становится Дуншань Ляньцзе, у которого училось много великих мастеров, давших начало сразу трем большим школам Чань. Прежде всего, у Ляньцзе получал наставления Фаянь Вэньи (885-958 гг.) — лидер школы Фаянь. Из школы Фаянь выходит четвертая большая школа Чань Юньмэнь, название которой пошло от гор Юньмэнь и наставника Юньмэня Вэньяня.

Еще одним учеником Дуншаня Ляньцзе становится Цаошань Бэнцзи — основатель последней великой школы Чань, называемой Цаодун. Школа Цаодун вместе со знаменитым японским проповедником Догэном Кигэном (1200-1253 гг.) проникает в Японию и становится там известной под названием Сото, а крупнейший проповедник Эйсай (1140-1215 гг.) основывает школу Риндзай — японское направление школы Линьцзы.

В поздний период Чань становится достоянием самых различных слоев населения: от тайных обществ до утонченных аристократов. Сохранился и монастырский чань-буддизм, центром которого является знаменитый Шаолиньсы в провинции Хэнань, где, по легенде, и возникла

первая чаньская школа. Правда, количество школ значительно уменьшилось, из пяти классических «семей» сохранилось лишь две: школа Цаодун с центром в Шаолинь-сы и Линьцзи[1].

Сегодня чань-буддизм — наиболее влиятельное учение китайского буддизма, а многие его уложения, дисциплинарные правила, формы духовной практики, медитации вошли в обиход и других форм буддизма. Чань даже в известной мере изменил лексикон буддийских школ (в частности, если традиционно монастыри именовались «сыюань», то вслед за чаньскими монахами сегодня их стали называть «цунлинь» — дословно «чаща», «заросли [пагод]»). Большинство буддийских академий в Китае и на Тайване носят именно чаньский характер. В XVI-XIX веках немало чаньских монахов возглавляли знаменитые китайские тайные общества, а сегодня они нередко являются неформальными лидерами местных деревенских общин.

«Исток мудрости» или «путь к идиотии»?

О чань-буддизме написано много, подробно и по-разному. Здесь мы встретим и тонкие философские работы, и мистические рассуждения, и академические научные исследования, и откровенные спекуляции. А это значит, что удивительным образом Чань сумел затронуть душевные струны людей самого разного настроя. Учение Чань, или Дзэн в японском чтении, стало едва ли не «визитной карточкой» всей дальневосточной цивилизации. Благодаря огромному количеству литературы, которая сегодня создана о чань-буддизме и вокруг него, нередко создается впечатление, что перед нами — один из немногих аспектов духовной культуры Востока, изученный досконально. В известной мере это недалеко от истины, более того, исследования Чань уже вышли за рамки востоковедения, философии, религиоведения. В разное время чаньским исследованиям

'Основными японскими школами дзен являютсяч Сото, Риндзай и Обаку (кит. Хуанбо), основанная в XVII в. китайским мастером Иньюанем Лунци.

отдали дань представители практически всех направлений науки — от историков до психологов, от медиков до поли-

тологов, благодаря чему порой возникали парадоксальные «научные тандемы»'. Фактически научное изучение Чань начинается с работ известного китайского историка и философа Ху Ши, который опубликовал целую серию книг, посвященных раннему периоду Чань, в том числе и касающихся споров вокруг «Сутры Помоста» [94-97; 161-166].

Первые европейские исследования чань-буддизма нередко отличались заметным «экстремизмом» в оценках — от восхищения интуитивной мудростью и утонченной созерцательностью Чань до сожаления о его «ущербности». Так, известный китаевед Л.Вейгер (1856-1933 гг.), отдавая должное чаньской медитации, однако писал в 1922 году, что «единственный результат, к которому она может привести, если практиковать ее серьезно, — это идиотия» [128, 524]. Наряду с этим А. Уотс и К. Хэмфрис считали, что Чань — истинная сокровищница мудрости, которая может подойти любой цивилизации в любой период ее истории.

Некоторые патриархи Чань оказались известны представителям западной традиции, записи о них были составлены за столетия до появления трудов Д. Судзуки, Р. Блайса и А. Уотса. В середине XVII века знаменитый иезуитский миссионер Маттео Риччи во время пребывания в Китае посетил южную провинцию Гуандун и был поражен красотами монастыря Наньхуасы в местечке Цаоси. Именно здесь проповедовал, а затем был похоронен Шестой патриарх Чань Хуэйнэн. Риччи упоминает в своих записках и самого Хуэйнэна, восхищаясь рассказами об аскетизме и строгости его жизни, но однако крайне осуждает всю традицию за «поклонение идолам» и особенно «мощам Лусу» (Луцзу — «Мастера из Лу», или Хуэйнэна) [80, 222-223].

Чем бы ни объяснялся такой всплеск интереса к дзэн-буддизму, он принес свои плоды — среди гор бульварной и малозначащей литературы стали появляться блестящие по своей научной значимости исследования. Хотя сегодня на Западе наиболее широко стали известны работы А. Уот-

' Классическим примером такого тандема можно назвать совместную работу знаменитого психоаналитика и гуманиста Эриха Фромма и не менее известного популяризатора учения Чань и философа Д. Судзуки.

са (например его знаменитый «Путь Дзэн»), тем не менее далеко не они составляют основной корпус исследовательской литературы. Сложилось несколько школ изучения китайского Чань: французская, представленная прежде всего Ж. Гернег, П. Дюмевилем, Б. Форе; японская школа (Янагида Сэйдзан, Уи Хакудзю, Секигути Синдай и др.). Причины столь активного интереса японских специалистов к Чань очевидны — в Чань видится исток всей японской эстетической традиции, самурайской культуры и средневековой цивилизации. Японцами составлены наиболее обширные истории чань (дзэн)-буддизма [151; 157; 174; 176].

И все же представление о том, что чаньская традиция изучена целиком, весьма далеко от реальности, скорее это иллюзия, навеянная верой в то, что количество написанного и сказанного должно свидетельствовать о глубине изучения. С Чань произошло скорее обратное — подавляющее большинство книг лишь уводили читателей от первоначальной сути Чань и стремились «приблизить» его к читателю, сделать из Чань популярную философско-жизненную доктрину с легкой восточной аурой.

Каково же реальное положение вещей? По сути, хорошо изученным является только ряд аспектов чаньской эстетики, а также средневековый (с XI века) и новый периоды этого учения. И до сих пор немалой загадкой остается ранний период Чань (V-VIII века) — эпоха становления этого знаменитого учения.

«Отредактированная» история Чань

Если рассматривать источники по истории раннего Чань чисто формально — по количественному признаку, то Чань с полным основанием можно отнести к одной из самых .богатых литературных традиций,поскольку библиотека его трудов насчитывает несколько сот томов. Однако по-настоящему надежных исторических свидетельств о чань-буддизме VIII века, то есть того периода, когда действовали Хунжэнь, Хуэйнэн, Мацзу и другие знаменитые наставники, не сохранилось, а поэтому многие факты приходится восстанавливать по косвенным упоминаниям, и не

всегда даже такая реконструкция может считаться вполне доказательной. Одновременно это объясняет колоссальное значение «Речений Бодхидхармы», «Сутры Помоста», «Речений Мацзу» не только для Чань, но и для истории всего китайского буддизма, поскольку, даже учитывая те искажения и дописки, которые претерпели эти тексты в течение нескольких веков, они остаются по сути одними из наиболее ранних изложений учения Чань.

Насколько обширны были чаньские записи VI-IX веков? На первый взгляд можно предположить, что они были не особенно велики, поскольку Чань относился крайне негативно к традиции «писаной мудрости». В реальности же основных чаньских трудов насчитывалось более сотни. Но большинство из них были созданы в середине IX-XI веков, нас же интересуют более древние трактаты. Сохранилось несколько японских библиографий ранних чаньских произведений, в которые включены даже те тексты, которые не дошли до сегодняшнего дня. В IX веке во время активного распространения Чань (Дзэн) в Японии японским монахом Эннином были, в частности, составлены списки чаньских трудов (в 839, 840, 847 гг.), которые насчитывают около тысячи самых разноплановых работ, начиная от проповедей и чаньских комментариев к сутрам и кончая надписями на стелах [32, 105; 141, 1163]. Несколько позже, в 1049 году, выходит еще более полный список японского монаха Эйтё [38, 1 163].

На первый взгляд может показаться, что наличие такого большого количества трудов заметно облегчает задачу того, кто решил изучать становление китайского «учения о созерцании». Действительно, в десятках произведений мы встречаем подробные биографии чаньских наставников, можем проследить линию «преемствования знания», то есть передачи традиции от учителя к ученику, а также изложение основных чаньских постулатов и проповедей. И все же такая доступность источников весьма обманчива. Здесь мы сталкиваемся по меньшей мере с двумя сложностями, сводящими многое на нет в тех трудах, которые приписываются чаньским мастерам V-V1II веков.

Прежде всего, история Чань, его становления, развития и формирования основных школ была заметным образом «отредактирована» в X-XI веках. По сути, оказались пере-

писаны биографии важнейших мастеров, ряд наставников вообще оказался «вымаран» из истории, другие же, в свое время малозаметные, выдвинуты на первый план.

Интересно проследить причины этого явления. Между школами Чань в VII-VIII веках разворачивалась заметная конкуренция, во многом она объяснялась стремлением занять подобающее место в столице — городе Лояне. Одновременно чаньские наставники вынуждены были защищаться от гонений, которым подвергались со стороны других буддийских школ, появившихся раньше на исторической арене и обвинявших чаньских проповедников в «еретизме» *(се)* и «ложном пути» *(вайдао)*. И, как следствие, чаньские последователи вынуждены были буквально создавать историю своей школы, дабы доказать не просто ее право на существование, но и большую «истинность» по сравнению с другими буддийскими направлениями. Для этого необходимо было прежде всего накрепко связать деятельность китайских чаньских проповедников с личностью Будды и индийских буддийских патриархов. В таком случае импульс истинного знания, когда-то принесенный в мир Буддой Гаутамой, логическим образом оказывался бы продолжен в учении Чань.

Именно на этой волне в VIII веке разрабатывается версия о «линии патриархов» Чань. Первым патриархом чаньская традиция стала называть индийского миссионера и проповедника «учения о созерцании» Бодхидхарму, который передал свое учение китайским последователям. Реального преемствования между патриархами, особенно на ранних этапах, могло и не существовать (более того, о роли первых трех патриархов сохранилось настолько мало сведений, что восстановить их реальный вклад в становление Чань практически невозможно). Заметим, что сравнительно гладкая линия передачи составлялась в эпоху династии Сун (960-1279 гг.), до этого времени понятие «преемствования» было достаточно относительным.

Реальная история чань-буддизма куда драматичнее и загадочнее, чем ее излагают традиционные версии. И тем не менее благодаря такому «редактированию» история Чань резко углубляет свой «возраст» — теперь он начинается не с наставников VI-VII веков (что и было в реальности), но от индийских патриархов вплоть до самого Будды. Все све-

дения, которые либо противоречили этой единой линии патриаршества, либо казались несущественными, просто убирали из источников'.

Каноническая, хотя во многом и противоречивая, версия истории Чань сложилась лишь к последней четверти X века. «Редактировались» и наставления самих чаньских мастеров: к ним добавлялись новые пассажи, явные выпады против других школ (в частности, объем знаменитой «Сутры Помоста» возрос почти вдвое). Таким образом, нам придется признать очевидный факт: дошедшие до нас записи чаньских мастеров передают не столько их слова, сколько порой неясные воспоминания, ощущения и представления их последователей о наставлениях первых патриархов.

Итак, очевидно, что надежные первоисточники, касающиеся этого времени, практически отсутствуют, а все трактаты, которые приписываются чаньским наставникам VI-VIII веков, были переписаны значительно позднее, в X-XI веках, когда происходило становление апологетики Чань. Несложно предположить, что за два-три века, прошедших со времени проповедей мастеров до письменной фиксации оных, трансформация строя проповедей, их внутренней структуры была столь значительной, что мог исчезнуть если и не их первоначальный смысл, то, по меньшей мере, личное обаяние таких великих проповедников, как Хуэйнэн, Мацзу, Линьцзи, Шитоу и многих других. А о том, что такое обаяние присутствовало в полной мере, мы можем судить хотя бы по тому факту, что именно эти люди сумели превратить некогда малозначительное, по сути, сектантское учение в одну из самых глобальных традиций Дальнего Востока.

Помимо вторичности подавляющего числа ранних текстов, существует и другой сложный момент в историческом исследовании Чань. Основными источниками по истории

[1] История Чань также неоднократно редактировалась различными соперничающими школами Чань. В частности, наставник Шэньхуэй, последователь Шестого патриарха Хуэйнэна, сделал все, чтобы из трактатов явным образом вытекала «истинность» именно школы Хуэйнэна, остальные же оказывались в этом случае «ложным путем». Разумеется, были и противоположные случаи.

становления Чань являются трактаты X-XII веков, например «Цзутан цзи» («Собрание из зала патриархов», 952 г.), знаменитое каноническое жизнеописание чаньских мастеров «Цзиньдэ чуаньдэн лу» («Записи о передаче светильника, составленные в годы правления под девизом Цзиньдэ», 1004 г.). Общий объем этих трактатов поражает, учитывая обычную лапидарность, к которой призывала чаньская традиция, предпочитающая называть себя «учением вне письмен». Все трактаты были созданы в период формирования апологетики Чань и составлялись либо чаньскими монахами, либо на основе чаньской трактовки истории становления своей школы и своей роли в общем развитии буддизма. Естественно, такие источники нельзя считать вполне надежными, ибо они отличаются заметным субъективизмом, однако через сопоставление нескольких трактатов с официальными династийными хрониками, в частности, с «Цзю Тан шу» («Книга династии Поздняя Тан», 954 г.) и другими, можно установить истину. Разумеется, в данном случае «истина» будет лишь относительной, так как субъективизмом не в меньшей степени грешат и династийные хроники.

Поскольку сведения именно о ранней истории Чань крайне скудны, большинство исследователей вынуждено опираться в основном на «Сюй гаосэн чжуан» («Продолжение.жизнеописаний достойных монахов», 645 г.) — труд, составленный монахом Даосюанем и носящий не-чаньский характер, — для того, чтобы буквально по фрагментам восстановить ранний период этого учения [36]. Другим обширным сводом сведений по буддизму является знаменитое собрание «Сун гаосэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов, составленные в эпоху Сун»), записанное в 988 году монахом Цзанином (919-1001 гг.) [34]'.

Особый интерес представляют источники, рассматривающие ранний вид чаньской практики и ее школ до складывания канонической версии «единой линии». Они по-

[1] Характерно, что этот текст составлен также не в чаньской среде, поэтому в определенной мере может служить критерием для объективной оценки истории Чань, хотя в нем уже явным образом проступают итоги «редактирования» истории чань-буддизма, которые окончательно проявились в «Записях о передаче светильника» в самом начале XI века.

зволяют установить более объективную картину той многоголосицы и порой жарких дискуссий, что царили среди представителей ранних школ Чань еще до того момента, когда они приобрели такое название. В этом ключе весьма примечателен труд «Ляньцзя ши цзы цзи» («Записи поколений учителей и учеников [школы] Ланкаватары»), составленные Цзинцзюэ, учеником Пятого патриарха Чань Хунжэня, в 720 году [20]. Многое меняют во взглядах на раннюю историю чань-буддизма и тексты, найденные в скальных пещерах Мавандуя, недалеко от Сиани. Помимо прочих там были обнаружены два текста: «Лидай фабао цзи» («Записи о хрониках драгоценности Дхармы»), приписываемые Фэй Чжанфану, и «Ляньцзя ши цзи цзы» («Записи поколений учителей и учеников Ланкаватары»). Первый текст был, вероятно, хорошо известен в свое время, его, в частности, упоминает даже официальная «История династии Тан» [158, цз. 1].

В VIII-IX веках появляется целый ряд текстов, где предпринималась попытка изложить не только учение о медитации, но и выстроить единую линию преемствования учения и отсечь все боковые ответвления. Одним из наиболее ранних в этом ряду явился «Чуань фабао цзи» («Записи о передаче драгоценности Дхармы», 720 г.) [55, 1291]. О его составителе, монахе Дуфэе, сведений не сохранилось. Хотя работа крайне лапидарна по своему характеру, именно в ней мы находим одно из первых кратких изложений биографий крупнейших чаньских наставников в Китае. Здесь же предпринята попытка доказать, что китайские патриархи являются прямыми преемниками индийских буддийских патриархов. Из «Записей» несложно заметить, что большинство чаньских школ того времени базировалось на изучении знаменитой «Ланкаватара-сутры» и постижении ее «учения о сердце», порождающем весь видимый мир'

В 952 году появляется «Цзутан цзи» («Собрание из зала патриархов»), составленное чаньским монахом Цзиньсюем из Цюаньчжоу в Фуцзяни, где впервые мы обнаруживаем обширные биографии не индийских, как это было прежде, а именно китайских мастеров Чань [51].

[1] «Чуань фабао цзи» неоднократно цитирует «Ланкаватара-сутру».

К IX-X векам завершается складывание канонической истории Чань. Все герои, все ранние наставники и патриархи, которые действовали на подмостках истории начиная с VI века и нередко никак не были связаны между собой, «выстраиваются» в одну линию преемствования. Именно тогда и рождается традиция патриархов чань-буддизма. За Бодхидхармой закрепляется слава Первого чаньского патриарха, Вторым считается его ученик Хуэйкэ, Третьим — Сэнцань, Четвертым — Даосинь, Пятым — Хунжэнь, Шестым — Хуэйнэн[1]. После этого, как гласит чаньская традиция, «патра и ряса» (ритуальная чаша для подаяний и священные одежды), то есть титул чаньского патриарха, больше никому не передавались.



\етвертый патриарх Даосинь и его ученик Хунжэнь

Первая официальная история чань-буддизма и концепция единой линии передачи мистического знания Чань появляются в династию Сун, то есть достаточно поздно. Они находят свое воплощение в одном из самых знаменитых произведений чань-буддизма — «Цзиньдэ чуаньдэн лу» («Записи о передаче светильника, составленные в годы правления под девизом Цзиньдэ»), записанном в 1004 годуДаоюанем [47]. Этот труд является одним из самых больших в китайском собрании буддийских текстов Трипитаки (том 2076) и представляет собой обширное собрание чаньских притч, канонических биографий патриархов, начиная от самого Будды, историй из их жизни, диалогов и наставлений'. Все более поздние писания истории Чань так или иначе соотносились с этим трудом. «Чуаньдэн лу» включает описания жизни как индийских патриархов, так и китайских, причем устанавливает связь между учением Будды и сутью Чань.

' По утверждениям некоторых школ чань-буддизма, Шестым патриархом становится Шэньсюй.

[1] Существуют и частичные переводы этого текста на английский язык [68; 117].



В последующие эпохи было создано немало исторических версий становления чань-буддизма, однако все они так или иначе контаминировали с «Записями о передаче светильника». Здесь мы прежде всего видим единую линию преемствования сакрального знания Чань, «единую передачу светильника» от Бодхидхармы к Шестому патриарху Хуэйнэну. Все боковые линии от единого древа Чань как бы отсекаются, хотя очевидно, что в VI-X веках параллельно существовали сначала десятки, а затем и сотни никак не связанных между собой школ, делавших упор на практику дхианы, и, разумеется, ни о какой прямой линии передачи в действительности говорить не приходится.

По большей части «Записи о передаче светильника» не являются оригинальным текстом, скорее они представляют собой компиляцию более ранних трудов, и поэтому мы легко можем найти здесь дословное переложение ряда классических хроник (в частности, в тех разделах, которые касаются Бодхидхармы, Хуэйнэна и Мацзу). Жизнеописания чаньских патриархов представлены в той же коллекции, что и в более раннем «Цзутан цзи» («Записи из зала патриархов»), но в значительно расширенном виде.

В отличие от более ранних трудов «Записи о передаче светильника» своим появлением выражают тенденцию к объединению различных версий и трактовок Чань в одну традицию, здесь один чаньский наставник плавно «вытекает» из другого, все связаны между собой линией преемствования-передачи или отношениями учитель-ученик. Именно в этом трактате мы встречам окончательный вариант биографий всех великих чаньских патриархов, в том числе Бодхидхармы, Хуэйкэ, Хуэйнэна, Мацзу, Линьцзи, Байчжана и многих других. Именно эти версии их жития стали каноническими и передавались официальными династийными хрониками и внутри школ Чань, хотя ранее существовавшие варианты биографий заметно отличались друг от друга'.

Так или иначе, но можно сделать вывод о том, что к X веку период формирования Чань венчается появлением его

' Процесс «редактирования» биографий чаньских наставников и, как следствие, всей истории Чань мы покажем далее на примере Бодхидхармы, Хуэйкэ, Хуэйнэна и Мацзу.

отредактированной полумифологической истории, которая и нашла свое отражение в «Чуаньдэн лу».

Составление «Записей о передаче светильника», по своему объему превосходящих многие буддийские биографии, означало, что Чань обрел свою каноническую историю, которая с того времени уже практически не редактировалась.

Традиция чаньских записей

Долгое время в Китае царствовали переводы индийских сутр, которые и считались классикой буддизма. В этом плане появление «Сутры Помоста» и «Речений Мацзу», а также ряда других китайских трудов произвели революцию — они были составлены самими китайскими буддистами и фактически символизировали то, что буддийская традиция в Китае обрела полную самостоятельность.

До появления этих трудов классикой буддизма считалось многотомное собрание индийских текстов Трипитака (кит. *Саньцзан),* или «Собрание трех корзин», которое подразделялось натри части: сутры, передающие беседы и высказывания Будды; шастры — комментарии на сутры и произведения философско-дидактического жанра, составленные великими учителями, или бодисаттвами; виная — собрание правил, обетов и предписаний. Объем Трипитаки огромен — более двух тысяч текстов, каждый из которых составляет от одной до нескольких десятков страниц.

Вплоть до сегодняшнего дня именно китайское издание Трипитаки является основным собранием буддийских текстов, в том числе касающихся и чаньской традиции, причем это издание заметным образом отличается от своего индийского аналога. Прежде всего, в китайское издание добавлен ряд текстов и наставлений китайских учителей, что формально может считаться нарушением, поскольку по сути «подправляет» буддийский канон. Тем не менее это прекрасный пример, иллюстрирующий гибкость и многомерность китайского буддизма, благодаря которым он и обладает удивительной исторической устойчивостью.

Первые тексты Трипитаки привозились индийскими и китайскими миссионерами еще в I -11 веках, однако целостного текста всего палийского канона Китай долгое вре-

мя получить не мог. Разумеется, различные буддийские школы отдавали предпочтение тем или иным текстам из Трипитаки, считая их основными, из-за чего возникали чисто догматические споры. По сути до VI века, то есть до рождения оригинальных китайских направлений буддизма, особенности школ определялись не разницей в вероучении, ритуалах или формах поклонения, а предпочтением того или иного трактата в проповеди[1].

Но вот происходит настоящий переворот в буддизме: произведения китайских учителей начинают добавляться в Трипитаку, становясь ее неотъемлемой частью. В нее входят «Сутра Помоста Шестого патриарха» (вариант XIII в.) и «Речения Мацзу». Вероятно, именно включение китайских текстов в индийскую Трипитаку и можно считать настоящим прорывом в трансформации буддизма — с этого момента китайские наставники обретают такую же, если не большую, харизму и благодать, что и индийские учителя.

Окончательный вид китайская Трипитака приобретает лишь в эпоху Тан, хотя и после этого сюда добавляются различные труды. Сегодня наиболее полным вариантом Трипитаки считается ее 55-томное японское издание, обычно называемое «Тайсё синсю Дайдзокё», или «Тайсё Трипитака» («Трипитака годов Тайсё»), составленное в период 1911-1925 гг., прошедших под девизом «Великое Выпрямление» (правление Тайсё), и выпущенное в 1922-1933 годы[2]. Суть китайского буддийского канона хорошо видна из структуры Трипитаки, которую мы приводим ниже:

Тт. 1-21 представляют собой сутры с речениями Будды; тт. 22-24 — перевод монашеских правил (санскр. *сила)* и монастырских уложений (санскр. *виная)*\ тт. 25-29 — переводы Абхидхармы; тт. 30-31 — переводы текстов традиции Мадхьямики и Виджнаны; т. 32 — перевод комментариев

' Некоторые школы именовались по названиям нескольких сутр, например школа Саньлунь цзун (*Трех трактатов),* считавшая, что единственно достойными текстами Трипитаки являются «Мадхьямика-карикас» (кит. «Чжун гуаньлунь» — «О срединном видении»), «Двадаша-мукхашастра» («Шиэр мэньлунь» — «Шастра о двенадцати вратах») и «Шата шастра» («Бай лунь» — «Шастра в ста стихах»). Школа Трех трактатов легла в основу одной из виднейших чаньских школ — школы с горы Нютоу.

[r] Последнее издание опубликовано в Токио в 1968 году.

к сутрам (*шастры*). На этом заканчивается «индийская» часть китайской Трипитаки, остальные тома являются творением китайских наставников. Тома 33-43 включают комментарии китайских наставников к ряду индийских сутр, тт. 44-48 — трактаты, созданные различными школами китайского буддизма; тома 49-52 составлены из различных исторических записок, содержат биографии известных мастеров, полемику между школами, записи о буддийских паломничествах; тома 53-54 включают энциклопедию основных буддийских понятий; наконец, 55 том представляет собой каталог сутр. Не сложно заметить, что по объему китайские труды составляют почти половину всей Трипитаки.



Кумараджива — первый переводчик буддийских сутр на китайский язык

Несмотря на колоссальное количество индийских сутр, переведенных на китайский язык, существовало несколько центральных трудов, получивших особое почитание в раннем Чань. По частоте цитирования в трудах Хуэйнэна, Мацзу, Линьцзи и др. наибольшей популярностью пользовались «Ланкаватара-сутра», «Вималакирти-нидреша-сутра», «Сутра Лотоса Благого закона», «Алмазная сутра», «Праджняпарамита-сутра» и ряд других. «Ланкаватара-сутру» можно выделить как ключевую в становлении «учения о созерцании», поскольку именно ее концепция легла в основу чань-буддизма. Первоначально учителя Чань именовались как «учителя Ланки», то есть учителя «Ланкаватара-сутры». Таким образом, в первое время вся традиция Чань ассоциировалась именно с этим трактатом. Другим важным трудом стала «Вималакирти-нидреша-сутра», или «Вималакирти-сутра» (кит. «Вэймоцзе сошо цзин» или «Вэймо»), рассказывающая о мирянине Вималакирти, ставшем бодисаттвой. Этот труд был впервые переведен на китайский язык в V веке'.

[1] Всего существует семь переводов этого труда [6].

Много нового о раннем вероучении Чань открыли тексты, найденные в начале века в Дунхуане (недалеко от местечка Шачжоу), располагавшемся на одном из важнейших отрезков Великого шелкового пути. По сути находка представляла собой грандиозную библиотеку различных сакральных текстов, причем многие из них более нигде не встречаются. Именно среди дунхуанских рукописей была обнаружена часть материалов, опубликованных в этой книге, в том числе «Дамолунь» («Рассуждения Бодхидхармы») и один из списков «Люцзу таньцзин» («Сутра Помоста Шестого патриарха»). Дунхуанские находки окончательно убедили исследователей в том, что указанные труды не были более поздними подделками или апокрифами, хотя стало очевидным и то, что трактаты претерпели значительное редактирование в X-XII веках.

Как мы уже сказали, с конца VIII века начинает развиваться оригинальная китайская буддийская литература. Первенство в этой области захватывают чаньские проповедники (что, впрочем, не мешало им призывать, следуя завету Первопатриарха, «не опираться на письмена», а Линьцзи предложил вообще уничтожить все писания). Сам факт записи высказываний чаньских патриархов нередко вызывал недовольство у ряда монахов, полагавших, что записанные речения не способны передать истинную традицию, которая переходит лишь при личном общении. А поэтому вместо того чтобы записывать слова, лучше передавать учение силой своей личности и своей проповеди. Дунсы, один из учеников Мацзу, сокрушался: «Постоянно слышишь, что после того как чаньский наставник Даши [Мацзу] покинул этот мир, его высказывания записываются теми, кто сохранил их в памяти. Но в реальности эти люди не способны уловить суть высказываний и кроме выражения «ваше сердце и есть Будда» они, очевидно, ничего не знают об учении Мацзу. Мне приходилось следовать за моим наставником [Мацзу], но все же я не ограничиваю себя тем, что лишь следую по его следам» [51, 288].

Тем не менее остановить рост числа чаньских текстов, включающих высказывания китайских мастеров и описывающих биографии чаньских наставников, было уже невозможно. Так, в 720 году появляется трактат «Ляньцзя ши цзы цзи» («Записи поколений учителей и учеников Лан-

4 . –

каватары»), рассказывающий как об индийских, так и о китайских монахах, а в 952 году выходит «Цзутан цзи» («Собрание из зала патриархов») чаньского монаха Цзинь-сюя, где мы обнаруживаем биографии именно китайских мастеров Чань, в том числе и Хуэйнэна, Шэньсюя, Мацзу Даои и других.

Порой по прочтении популярной литературы может сложиться впечатление, что основные тексты Чань представлены лишь короткими афористичными диалогами, которые принято называть японским термином «коан» или китайским «гунъань». На самом деле такое впечатление о превалировании коанов в литературе Чань появилось благодаря именно современным японским проповедникам Дзэн. В силу ряда исторических причин в Японии приблизительно с XIII по XIV век особую популярность приобретают сборники китайских коанов, занимавшие в Китае достаточно скромное место в общем корпусе чаньских писаний. Эти диалоги точно, емко и лаконично могли отразить достаточно сложную суть учения Чань, в то время как проповеднические тексты типа первой части «Речений Мацзу» или «Сутры Помоста» казались слишком сложными.

Коаны стали представлять китайских чаньских мастеров людьми «нрава лихого» и порой крайне невыдержанного, которым присуще ставить человека в тупик своими высказываниями, но не растолковывать суть Чань (такое толкование — часть именно проповеднических текстов). Одна из историй, включенных в «Умэнь гуань», рассказывает о встрече Хуэйнэна с Хуэйминем, в будущем известным чаньским проповедником. Встреча состоялась на горе Даюй. Хуэйминь много лет практиковал различные чаньские методы, размышлял над сущностью «доброго и злого», но никак не мог достичь просветления, в чем и признался Хуэйнэну. И тогда Хуэйнэн сказал: «Не размышляя ни о добре, ни о зле, ответь мне прямо сейчас: каков был твой лик еще до того, как родились твои родители?» Именно в этот момент Хуэйминь испытал просветление [41, 595c].

Однако наиболее емкая и интересная часть чаньской литературы представлена все же не коанами, но проповедническими текстами. В строгом смысле следует различать китайскую догматическую литературу, которая в ранний

период имитировала индийские сутры, и короткие исторические анекдоты из жизни чаньских мастеров, явно тяготеющие к народному фольклору и превратившиеся в настоящие жемчужины китайской духовной классики. К первому роду произведений можно отнести «Речения Дамо» и с известными оговорками «Сутру Помоста Шестого патриарха», поскольку в них встречается немного фольклорных включений. Второй род чаньской классики представлен такими знаменитыми произведениями, как «Умэнь гуань» («Застава без врат») наставника Умэня, «Би янь лу» («Записи с Лазурного утеса»), «Те гуань» («Железная флейта»). Значительно сложнее определить жанр «Речений Мацзу», поскольку они включают в себя как запись догматической проповеди (то есть сутру как таковую), так и фольклорные рассказы из жизни Мацзу. Возможно, что эти части складывались в разной культурной среде. Но именно благодаря своей догматической части «Речения Мацзу» и оказались включенными в китайскую Трипитаку.

Записи проповедей копировали именно индийскую традицию сутр, в то время как чаньский афоризм — чисто китайское изобретение. История из жизни мастера, нередко парадоксальная по своему содержанию, его афоризмы не столько рассказывают о сути учения Чань, но служат как бы иллюстрацией чаньского мировосприятия. Начало традиции систематических записей чаньских афоризмов приписывается именно Мацзу. Цзунми передает нам следующие его слова: «Каждое слово, что я произношу — не что иное, как использование Дао» (174, 40]. А следовательно, запись высказывания чаньского патриарха — и есть реальное свидетельство проявления Дао.

Становление Чань

Процесс складывания Чань многослоен и, как мы уже видели, не всегда до конца хорошо известен из-за многочисленных «подправлений» истории Чань в источниках. Тем не менее мы можем в общих чертах проследить, как из индийской концепции важности дхианы (созерцания) в процессе внутреннего самоочищения на стыке классических школ Махаяны и китайского даосизма рождается но-

вое учение Чань, постепенно становясь самым влиятельным направлением буддизма в Китае.

Первые буддийские проповедники приходят в Китай в I веке н.э. В 68 году в районе Лояна основывается первый буддийский монастырь Баймасы *(Монастырь Белой лошади),* сегодня называемый «колыбелью китайского буддизма».

Одной из парадоксальных особенностей буддизма, вышедшего за пределы Индии, явилось то, что он не имел постоянной канонической формы, мимикрировал под «среду обитания», и, как следствие, стремительно росли самые разные буддийские школы, формируясь не вокруг единой концепции, но вокруг своего учителя. Проповедники, приходившие в Китай из Индии, были, в бсновном, последователями «пути Большой колесницы» — Махаяны, которая провозглашала возможность спасения для всех людей, независимо от их социального статуса и места проживания. В противоположность этому более раннее учение Малой колесницы, Хинаяны (Тхеравады), считало, что спасения могут достичь лишь монахи, родившиеся на «святой земле», то есть в Индии. На раннем этапе развития чань-буддизм строго следовал основным махаянистским постулатам.

Своим идеалом Махаяна провозглашала достижение бодхи — пробуждения (кит. у), или освобождения (кит. *цзе).* Это заметно отличалось от идеала Хинаяны, где основной целью провозглашался уход в нирвану. Характерно, что на китайский язык санскритский термин «нирвана» обычно переводится как «угасание», «умирание»', то

' Понятие нирваны в чаньском тексте имеет много обозначений, в совокупности достаточно точно передающих ее неожиданный, парадоксальный характер — «великое озарение» *(day),* «великий смысл» *(да и).* Наряду с этим существуют, казалось бы, абсолютно противоположные термины — «великое угасание», или «великое затухание» *(да шу).* И именно отсутствие единого термина для обозначения нирваны в Чань позволяет не привязываться к конкретному ощущению или концепции. Хуэйнэн, в частности, для обозначения этого состояния использует несколько синонимичных в своей основе терминов: *у* — «пробуждение», *цзюэ* — «чувствование», *мин* — «озарение», *цзе,* или *и,зе то* — «освобождение [от пут мирского]», *пути* (санскр. *бодхи*) — «просветление», причем из контекста ясно, что термины взаимозаменяемы. Хуэйнэн объясняет своему ученику Фада: «Слово “будда” означает “оарение” (здесь использован термин *цзюэ.)* [22, 130].

есть абсолютное прекращение всех проявлений жизни, что соответствует ранней буддийской концепции о преодолении земного существования как сплошной череды страданий. Махаяна же и, как следствие, школа Чань проповедуют продолжение жизни — но в просветленном, или «освобожденном от пут незнания», состоянии. Учение Хинаяны говорит о том, что человеческая личность (санскр. *найратмья,* кит. *жэнь во)* — это иллюзия, по сути она представляет собой временное, крайне непостоянное соединение пяти скандх (кит. *у юнь),* или «пяти скоплений», то есть совокупности материальных и психических компонентов, представляющихся реальными: материальных свойств (сэ), ощущений *{ведана),* способности к созданию образов (*самджня*), деяния (*самскара*) и сознания (*виджняна)'.* Вследствие временности, мимолетности соединения пяти скандх в одну личность Хинаяна активно обыгрывала тезис «человеческого не-я» и «самоотсутствия» (санскр. *пудгаланайратмья,* кит. *у-во),* признавая лишь дхармы.

Махаяна пошла дальше в обыгрывании непостоянства, а следовательно, и потенциальной опасности этого мира, способного завлечь человека «ложными представлениями». Здесь иллюзорным является не только само бытие человека, но и все его составляющие, в том числе и пять скандх, что позволило махаянистам говорить о «дхарменном самоотсутствии» (т.е. иллюзорен не только сам человек, но и составляющие его дхармы) (санскр. *дхарманайратмъя,* кит. *фа у-во).* Здесь и лежит исток знаменитого чаньского учения о сердце (душе, сознании — *синь),* которое гласит, что наше сердце и есть истинный Будда, что не существует никакого Будды за пределами нашего сознания и именно это сердце воистину «творит» весь мир. Отсюда вытекает основная цель Чань — очищение сознания от замутнений, суетных мыслей, привязанностей к внешнему миру, чтобы «очистить» Будду внутри себя и пробудить его. Уход в нирвану как в некое состояние, не связанное с повседневной жизнью, начинает представляться ненужным, поскольку мирское бытие (*сансара)* уже

' Подробнее о сути пяти скандх см. в комментариях к главе 10 «Сутры Помоста Шестого патриарха» настоящего издания.

наполнено «природой Будды» и надо лишь обнаружить ее в себе.

Чань начинает говорить о неожиданности просветления, об абсолютном отличии его от нашего обычного опыта. Об этом состоянии нельзя ни рассказать, ни даже указать на него, а только лишь намекнуть или уподобить его чему-либо. Так, наставник Мацзу на вопрос чаньского монаха Магу Баочэ: «Что такое великая нирвана?» — отвечает: «Поторопись взглянуть на воды!» Отражение водной глади становится намеком на такое состояние сознания человека, когда оно отражает все вещи, само при этом не меняясь.

Индийские тексты о технике и смысле медитации были переведены в первые годы проникновения буддизма в Китай. Дхиана выступала, в основном, как один из шести этапов совершенствования, состояний сознания, или добродетелей (*парамита,* доел, «переправа», или «средство спасения»), которые помогают человеку преодолеть наш бренный мир, мир сансары, и обрести состояние бодисаттвы или окончательную нирвану. Продвигаясь по этим шести ступеням, а именно: милостыни *(дана),* обетов, или определенного морального состояния *(шила или сила),* терпения *(кшанти),* старания *(вирья),* медитации, или созерцания *(дхиана)* и, наконец, высшей мудрости *(праджня)',* адепт трансцендентировал свое сознание, переходя от чисто физического подвижничества, например, подаче милостыни, что выражало собой сострадание к живым существам, к духовному очищению, чему и должна была способствовать дхиана. Примечательно, что здесь дхиана и праджня, созерцание и высшая мудрость, идут рядом, как два взаимосвязанных этапа совершенствования[1].

Первоначально в китайском буддизме созерцание *(дхиана)* рассматривалось не как самостоятельное течение, но как чисто техническая и при этом небольшая часть йогической практики (кит. *юэцзя,* т.е. «йога») и представляло собой методику контроля собственного сознания через успокоение и медитацию. Такой характер дхианы про-

[1] В ряде школ к ним прибавлялись еще четыре.

[1] Эта же концепция с небольшими вариациями была повторена в проповеди Шестого чаньского патриарха Хуэйнэна.

явился и в одном из первых синонимов понятия *чаньна'* — *чаньдин,* что дословно означало «чаньское сосредоточение»[1]. Попытки непосредственного перевода термина «дхиана» на китайский язык — *сывэйсю* («умиротворенные размышления») и *цзиньлю* («спокойные раздумия») — одновременно обозначали как сам процесс ментальной концентрации (самадхи), так и достижение через эту концентрацию некой высшей мудрости-праджни. В частности, так именовал дхиану известный проповедник Чань Цзунми (780-841 гг.)'.

Медитация рассматривалась как составная часть наравне с чтением сутр, что отразилось на характере раннего чань-буддизма, представленного, в частности, школой Хуэйнэна, который, хотя и отрицал абсолютную ценность слов сутр для достижения просветления, тем не менее не отказывался их комментировать перед учениками. В отличие от него всего лишь через столетие наставник Мацзу начинает заявлять о никчемности писаний.

Сначала Чань являл собой занятия созерцанием и входил в практику подавляющего большинства буддийских школ. Позже, приблизительно с VI века, под «Чань» начинает пониматься ряд школ, объединенных единой концепцией созерцания, хотя, вероятно, сама техника медитации могла быть различной".

' Строго говоря, китайский термин *чаньна* происходит не столько от *дхианы* (*dhyana*), сколько от другого прочтения тех же знаков: *джана (jhana).* Такое редуцирование известного термина произошло в ряде южных индийских школ во II-III веках, то есть именно тогда, когда этот термин приходит в Китай.

[2] Позже за иероглифом *дин* закрепилось иное понятие — самадхи. Заметим, что параллельно с термином *дин для* обозначения состояния самадхи использовалась и транслитерация этого санскритского термина — *саньмэй,* что дословно означало «три аромата» и прекрасно вписывалось в общую терминологию буддизма.

[J] В других источниках будущее направление Чань именуется «школой Дхармы умиротворения сердца» *(аньсинь фомэнь),* что подчеркивает ее медитативный характер.

[4] Первые упоминания о технике медитации, о ее продолжительности и вспомогательной практике достаточно скудны и практически целиком базируются на «Сюй гаосэн чжуань» («Продолжении жизнеописаний достойных монахов») |36].

Одно из первых описаний, где встречается термин «чань» как обозначение целого ряда школ[1], мы находим в работе Цзунми (780-841 гг.) «Чаньюань чжуцюань цзи дусюй» («Предисловие к полному собранию сочинений об истоках чаньского созерцания»): «Чань — это перевод санскритского термина, полный же перевод звучит как *чаньна (дхиана).* Это (дхиана — *А.М.)* также переводится на китайский язык как *сывэйсю* («отдохновенные раздумья») или *цзинлю* — понятия, означающие сосредоточение (*самадхи*) и мудрость *(праджня).* "Исток" означает основу прозрения изначальной природы всех живых существ, что также зовется "природой Будды", или "сердцем-основой". Достижение этого и называется мудростью-праджней, а упражнения в этом — концентрацией-самадхи. Достижение совершенства и понимания сосредоточения и мудрости — это и есть Чань. Очищенная природа этого и есть изначальный исток Чань. Поэтому когда говорят об "истоке Чань", это равносильно тому, что говорить о "теории" и о "практике Чань". Изначальный исток — это и есть [истинный] принцип Чань, а уничтожение всех страстей и случайностей — это и есть практика Чань. А поэтому последователи этого учения рассуждают о принципе и [его] практической [реализации]. То, что чаще всего является предметом обсуждения в разных школах Чань — это чаньская теория, нежели практика. А поэтому я пишу об истоке Чань. Сегодня существуют люди, которые полагают, что они узрели истинную природу Будды. Но [на самом деле] они не уловили значения "истины и ее практической реализации"» [48, 399а]. Стоит заметить, что общее отношение Цзунми — патриарха направления Хэцзэ чань-буддизма — к другим школам Чань было весьма критичным, и это в определенной мере отражало общее умонастроение того времени по отношению к проповедникам дхианы.

Другое интересное описание ранних чаньских школ мы встречаем в трактате «Баолинь чуань» («Передача драгоценного леса»), созданном в 801 году. Именно на этой работе базировались все более поздние труды, и именно она положила начало созданию «истории Чань». В отличие от трудов Цзунми, выступавшего с явным неодобрением как

' В том числе, например, школы Мацзу (школа из Хунчжоу).

теории, так и практики ряда школ Чань, «Баолинь чуань» предстал явной апологетикой Чань, поскольку был создан в кругу последователей школы Мацзу. К сожалению, большая часть этой работы, весьма важной для понимания раннего Чань, оказалась утраченной[1], и мы можем восстановить ее общий характер лишь по обильным цитатам, что встречаются в других трактатах. По сути, это первая писаная история Чань[2].

С конца VIII— начала IX века начинают раздаваться реплики со стороны других буддийских школ о «странном» характере Чань, о его малопонятных и в этом смысле абсолютно неканонических, а следовательно, «еретических» методах обучения. Их называли «ложными» *(се, вэй),* «внешним путем» *(вай дао*) в отличие от истинного «внутреннего пути» других буддийских школ. Чаньские наставники обычно отвечали своим оппонентам в подобных же категориях.

Больше всего нареканий вызывали именно те аспекты, которые позже стали считаться истинной сокровищницей Чань — обучение не столько по сутрам, сколько через процесс личного общения с мастером. Многих поражало то, что дидактические истории из жизни Будды, что составляли основную часть сутр и с самого начала считались ключевыми в воспитании «истинного последователя Дхармы», здесь оказались заменены высказываниями чаньских мастеров и историями о них. Реальные люди, наполненные жизнью и поэтому более обаятельные и ощутимые, нежели сам Будда, пришли на смену старому канону.

Весьма примечательно отношение Цзунми к высказываниям чаньских мастеров и их записям: «Учение |всех буддийских школ] включает в себя сутры и комментарии-шастры, что были оставлены нам Буддой и бодисаттвами. Однако школа Чань признает лишь высказывания наставников. Учение Будды охватывает все восемь типов существ(т.е. все подземные существа, люди и божества), что распространены повсеместно, в то время как высказыва-

' В частности, не сохранилась часть, посвященная самому Мацзу.

[2] Однако, несмотря на новизну, представляется, что «Баолинь чуань» лишь отразил те легенды и истории, которые уже давно циркулировали в наньских кругах.

ния чаньских мастеров весьма ограниченны и предназначены только для одного типа людей, живущих в этой стране, дабы направлять их в практике» [48, 399a].

По сути, Цзунми обвинял большинство наставников Чань в ограниченности. Каноны буддизма гласят, что последователями Будды являются не только люди, но и различные живые существа на земле, на небе и под землей и они подразделяются на восемь категорий. Чань же, по мнению Цзунми, предназначен лишь для людей, причем на очень ограниченной территории — «в этой стране» и никак не может затрагивать остальных категорий существ, например подземных или живущих в других странах. Однако, может быть, именно в этой абсолютной «адресности» Чань, его нацеленности на индивидуального человека, введении личного аспекта в обучение и кроется живительный посыл к развитию. Цзунми несколько лукавит, преувеличивая акцент Чань на высказываниях мастеров, поскольку из «Речений Мацзу» ясно, что Мацзу придавал немалое значение классическим сутрам, а еще большую роль в воспитании по сутрам видел Хуэйнэн. Позже роль сутр и шастр в обучении чаньских последователей была резко ослаблена, а с возникновением «светского Чань» — мировоззрения поэтов, художников и чиновников — исчезла совсем.

Наставники Ланкаватары

Если индийские школы буддизма, в основном, носили умозрительно-мистический характер и были погружены в систему абстрактных взглядов и космогонических построений, то китайский буддизм отличается известным утилитаризмом (если вообще такое определение приложимо к религиозным системам), поскольку здесь в немалой степени проявляется прагматизм китайского сознания. Китай никогда не знал разрыва философии и практики, отстраненного созерцания и практической деятельности: каждый философ или монах был вовлечен в сложную систему социальных отношений ничуть не меньше, чем любой мирянин. Именно упор на прикладной аспект духовной системы и объясняет то пристальное внимание, которое уделя-

лось, в частности, системам медитации и связанной с ними психотехникой. Именно на этой волне «практического в мистическом» и возникает учение Чань.

Практицизм сознания позволил безболезненно связать буддизм с боевыми искусствами ушу, традиционным врачеванием, участием в государственных делах. Этим отличались именно чань-буддисты, и сегодня в современном Китае поражает то, что чаньские монахи могут находиться на административных постах, например, возглавлять военные училища, лечебницы или заниматься бизнесом.

По сути, Чань продемонстрировал абсолютную неразрывность между практической деятельностью и некой мистической составляющей всей нашей жизни, что и было выражено в знаменитом тезисе «единство деяний и Принципа», приписываемом Бодхидхарме. Именно этот тезис прямо или косвенно мы можем проследить в работах Хуэйнэна, Мацзу, Линьцзи и других чаньских наставников.

В ранний период проникновения буддизма в Китай в I -1V веках в работах и проповедях китайских буддистов еще можно ощутить заметное влияние школ индийского мистицизма и индийской буддийской логики, к тому же на равнинах Поднебесной проповедовали одновременно десятки индийских миссионеров. Но к V-VI векам это влияние ослабевает настолько, что значительно выше начинают цениться проповеди именно «своих», китайских, наставников, носившие безусловно «авторский» характер, хотя и опиравшиеся на классические тексты Трипитаки.

Заметим, что индийские и ранние китайские школы буддизма провозглашали возможность достижения нирваны лишь в результате многочисленных перерождений и накапливания благой кармы посредством добрых поступков, что должно было выступать эхом безмерной милости и сострадания Будды, который спасает всех людей, независимо от их веры и социального положения. Но столь отдаленная перспектива спасения оказывается в Китае не очень убедительной, поскольку на тот момент уже заметно ослабевает фундамент логико-мистических рассуждений и хитроумных построений, который присутствовал в индийском буддизме. Прагматизм китайского мышления выдвигает иной принцип, ставший одним из ключевых в Чань — достижение освобождения (просветления) «здесь

и сейчас», «в этом теле», без дополнительных перерождений, лишь благодаря внутреннему подвижничеству и самоочищению в совокупности с благодатными мирскими делами. Не сложно уловить всю привлекательность этого тезиса, обещающего «прижизненное спасение». Но в то же время этот принцип как бы «сжимал» все предыдущие перерождения до размеров одной человеческой жизни и требовал более активного стремления, абсолютного внутреннего подвижничества, в равной степени далекого как от аскетизма старых школ, так и от неумеренной «естественности жизни» китайских даосов.

Вероятно, ранняя проповедь Чань как самостоятельного «учения о созерцании» начинает появляться в Китае к середине V века, хотя традиция точно называет дату его возникновения — 520 год, год прихода Бодхидхармы в Китай, а позже в Шаолиньский монастырь. Хотя китайская традиция сводит формирование Чань к одному человеку — индийскому миссионеру Бодхидхарме, он является скорее идеалом мистических устремлений, нежели персоной, реально повлиявшей на становление Чань. Важно понять, что Чань начинает формироваться не из единого центра (например, от школы Бодхидхармы), но параллельно возникает достаточно большое количество независимых общин, проповедовавших зачастую несхожие вещи, в разных районах Китая. Но поскольку все они говорили о принципиальной важности дхианы, то по чисто формальному признаку их стали относить к направлению Чань, то есть «медитационного буддизма». В строгом смысле этого слова, под Чань можно было подвести любую школу буддизма того времени, поскольку все они включали в свою практику сидячую медитацию, что мистическим образом воспроизводило момент достижения Сидхартхой Гаутамой просветления и реализации себя как Будды, когда он сидел под деревом Бодхи.

Естественно, что говорить в этом случае о линии прямого преемствования Чань не просто некорректно, а вообще невозможно, но это не исключает возможности обнаружения линий «канонического преемствования» между лидерами различных школ, как, например Даосинь-Хунжэнь-Хуэйнэн (соответственно Четвертый, Пятый и Шестой патриархи чань-буддизма).

Принцип сочетания дхианы и обретения высшей мудрости-праджни как главенствующего начала в достижении освобождения был далеко не нов и в китайском буддизме появился под воздействием индийской традиции, изложенной в «Ланкаватара-сутре». Одними из первых в Китае о нем заговорили монахи Даоюань (312-385 гг.) и Хуэйюань (334-416 гг.). Даоюань, в частности, специально собирал сутры о технике дхианы и составил обширные комментарии к ним. Уже в тот период раздаются первые сожаления по поводу неправильного понимания созерцания лишь как сидячей медитации или механического повторения некоего состояния. Так, Хуэйюань замечал: «Я премного сожалею, что с момента распространения великого учения на Восток (из Индии — *А.М.)* до сих пор столь мало известно о практике дхианы и что вся система находится под угрозой исчезновения, поскольку отсутствует крепкий фундамент созерцания» (96, 480]. Не сложно заметить, что достижение высшей цели буддизма здесь непосредственно увязывалось с медитацией, более того, именно она и составляла основу эзотерической части буддийского учения.

Различия между буддийскими школами медитации и отсутствие единой «ортодоксии» во многом объясняются отсутствием в китайском буддизме не только единых канонов, но даже единых догматов. Именно это, с одной стороны, привело к колоссальному количеству школ, а с другой стороны, не позволило четко разделить «ортодоксию» и «еретизм», или «сектантство», что можно наблюдать в других религиозных системах. В определенной мере это объясняется тем, что в буддизме нет единой «священной книги», подобной Библии или Корану. При колоссальном количестве буддийских трудов, входящих в собрание текстов Трипитаки, даже теоретически не предполагалось не только их досконального знания, но даже поверхностного прочтения. В частности, говоря о «канонической версии» какого-либо буддийского труда, мы имеем в виду лишь окончательно устоявшуюся версию какой-либо конкретной школы, но отнюдь не всего китайского буддизма.

С большой долей относительности можно говорить и о буддийских догматах. В частности, не сложилось единого догмата даже о Будде. Если целый ряд школ рассматривал Будду как абсолютное мистическое тело, внутри которого

живут все существа, либо как высшее божество и спасителя, то чань-буддизм считал, что любой человек и есть нереализованный Будда, а сам принц Гаутама, некогда ставший Буддой (т.е. «Просветленным»), являет собой лишь подтверждение того, что достижение освобождения вполне возможно. А значит, поклонение некоему «внешнему Будде» бессмысленно и более важно «пробуждать Будду внутри себя». И как следствие такой потенциальной «внеканоничности» возникает колоссальное количество трактовок, комментариев, форм преподавания и дисциплинарных предписаний.

В основном учение той или иной буддийской школы начиналось с комментариев на конкретный трактат, обычно являвшийся частью буддийского собрания текстов Трипитаки, хотя существовало немало трактатов, находящихся и вне этого собрания. Колоссальное количество (несколько тысяч) только базовых сутр и комментариев к ним (*шастры*, кит. *даиш)* не позволяло прочитать даже часть из них — неслучайно в диалогах Хуэйнэна и Мацзу мы не раз встретим монахов, похваляющихся тем, что они умеют комментировать десять-двадцать сутр. А поэтому школа принимала за свой внутренний канон какой-нибудь отдельный трактат (иногда несколько, но редко более трех), объявляла его «истинным» *(чжэнь цзин)* и строила остальные части вероучения вокруг этого текста.

Школа Чань начиналась как сообщество монахов, следовавших традиции, изложенной в «Ланкаватара-сутре» (кит. «Лэнцзя абодоло баоцзин», яп. «Рюга-кю») [19], а первые учителя, приходившие из Индии с проповедью дхианы, были наставниками Ланкаватары. Знаменитый Бодхидхарма, которого традиция назвала Первым патриархом Чань, являлся по сути одним из многочисленных наставников Ланкаватары, приходивших в Китай из Индии в V-VI веках.

Если следовать китайской традиции, то чань-буддизм и начинается в VI веке с проповеди индийского миссионера Бодхидхармы, однако в целостном виде чань-буддизм берет свое начало с проповеди Хуэйнэна, который сводит различные концепции о сути созерцания в единое учение. Все, что было до этого, можно считать неким переходным, или «подготовительным», периодом, который длился око-

ло двухсот лет. Те духовные наставники, которых китайская традиция называет «чаньскими патриархами» (Бодхидхарма, Хуэйкэ, Сэнцань, Даосинь, Хунжэнь), по сути соотносятся именное этим подготовительным периодом.

Таким образом, становление Чань распадается на два этапа: первый, переходный (VI в. — конец VII в.), и второй, начинающийся в VIII веке с проповеди Хуэйнэна и продолженный его последователями (Мацзу, Шитоу, Линьцзи, Байчжан). Всех наставников, которые так или иначе в ранний период проповедовали созерцание и «учение о сердце» как об истоке всего сущего, принято называть «учителями Ланкаватары», поскольку их проповедь целиком базировалась на «Ланкаватаре-сутре».

Пять чаньских патриархов (Бодхидхарма, Хуэйкэ, Сэнцань, Даосинь и Хунжэнь), а также последователи нескольких боковых ветвей описаны в качестве проповедников традиции Ланкаватары в знаменитой хронике «Ляньцзя ши цзы цзи» («Записи поколений учителей и учеников Ланкаватары», 720 г.). Эта хроника рассказывает о тринадцати наставниках, принадлежащих восьми поколениям, среди которых Гунабхадра, Бодхидхарма, Хуэйкэ, Сэнцань, Даосинь, Хунжэнь, Сюаньцзэ (ученик Хунжэня), Хуэйань (ученик Хунжэня), Пуцзи, Ифу (оба — ученики Шэньсюя, основателя Северной школы Чань), Цзинцзюэ (ученик сначала Пятого патриарха Хунжэня, затем Шэньсюя), Хуэйфу.

Несколько раньше, в 713 году, появляется труд «Чуань фаюй цзи бин сюй» («Предисловие к записям о передаче драгоценности Дхармы») в один цзюань (свиток)'. Там также приводится список учителей Ланкаватары, но в более сокращенном и несколько измененном виде: Бодхидхарма, Хуэйкэ, Сэнцань, Даосинь, Хунжэнь, Фажу (ученик Хунжэня), Шэньсюй. Там же говорится и о ранней практике учителей Ланкаватары: «Они созерцали стену и следовали четырем деяниям» *(Би гуань цзи сы син)*\

[1] Обнаружен в библиотеке Дунхуана.

[2] Об этой практике мы расскажем чуть ниже, здесь же упомянем, что «четыре действия» или «четыре деяния», включают в себя: воздаяние за первопричины, следование внешним обстоятельствам, отсутствие желаний, стремление к Дхарме.

Наиболее яркие учителя Ланкаватары — Даосинь и Хунжэнь, названные позже соответственно Четвертым и Пятым чаньскими патриархами и основавшие школу в горах Дуншань, откуда и пошло выражение «Дхарма с гор Дуншань» *(дуншань фа)*. В их проповеди было немного новшеств относительно традиции Ланкаватары, скорее наоборот, они ревностно придерживались текста «Сутры» и прямо указывали на это, в доказательство чего приведем слова Даосиня: «Когда я говорю о Дхарме, то всегда опираюсь на «Ланкаватара-сутру» и считаю, что самое основное в ней — это сердце Будды». Последователями Ланкаватары стали сторонники Северной школы Чань во главе с Шэньсюем.

Ключевой трактат ранней чаньской традиции «Ланкаватара-сутра»'датируется приблизительно IV веком, хотя возможно, что некоторые части произведения появились раньше. Полное название трактата — «Саддхана Ланкаватара-сутра» («Сутра о появлении Благого Закона на Ланке»). Этот труд являет собой наиболее расширенное изложение учения направления Махаяны о медитации. По преданию, «Сутра» содержит записи речений Будды на мистической горе Ланке*.

Долгое время «Ланкаватара-сутра» оставалась центральным текстом чань-буддизма. Чаньское предание гласит, что ее принес из Индии Бодхидхарма и посвятил в смысл трактата лишь своего первого ученика Хуэйкэ. Перед сво-

' Всего существовало по крайней мере четыре перевода «Ланкаватара-сутры» на китайский язык, причем все они заметно отличались друг от друга по объему. Первый был сделан Дхармараксой в 412-433 годах, но не дошел до нас. Второй перевод в четыре цзюаня (свитка), ставший позже основным, был осуществлен Гунабхадрой в 473 году, третий — Бодхиручи в 513 году в 10 цзюаней, четвертый — Сиксанандой в 704 году в 7 цзюаней. Все три последних перевода сохранились и включены в китайское издание Трипитаки (соответственно тт. 670, 671, 672).

г Традиционно считается, что трактат представляет собой каноническое изложение базовой доктрины школы Виджнанавады (кит. Вэйши цзун, или *Учение о сознании)*. «Сутра» относится к одной из 9 классических категорий палийских писаний (*анга*), называемой «ведалла» на пали или «вайпулья» на санскрите, которая включает учение, изложенное в канонической форме катехизиса. Под эту категорию подпадают и такие известные произведения, как «Сутра Лотоса», «Праджнапарамита-сутра» и др.

им уходом (по другим версиям — незадолго до своей смерти) Бодхидхарма оставил Хуэйкэ этот трактат, обратившись к нему, как передают «Записи поколений учителей и учеников Ланкаватары», со следующими словами: «Я взираю на земли Хань (Китай — *А.М.)* — они должны получить эту сутру. Справедливый сумеет следовать, опираясь на нее, и сам сможет достичь освобождения от мира» [20].

В реальности же учителей Ланкаватары, делавших особый упор на медитацию (дхиану) как на основной, а порой и единственный способ достижения просветления, было в Китае несколько десятков, причем практически до VIII века Бодхидхарма не был признан в китайском буддизме явным лидером этого направления. До этого времени значительно выше ценились другие учителя, в частности, Гунабхадра, один из первых переводчиков «Ланкаватара-сутры» на китайский язык, — это можно вывести из косвенных упоминаний о нем в ряде источников. В частности, существует предание, что именно Гунабхадра, возводя помост для посвящения в районе монастыря Фасинсы, предсказал, что на этом месте через 170 лет получит посвящение «живой бодисаттва» — и действительно, именно здесь, по преданию, через предсказанный срок получил посвящение Шестой чаньский патриарх Хуэйнэн. Этот эпизод содержится в предисловии Фахая к «Сутре Помоста» (VIII в.) и в ряде более поздних источников. Таким образом, истинность прихода Хуэйнэна в мир как Шестого патриарха Чань подкрепляется не авторитетом Бодхидхармы, а другим наставником традиции Ланкаватары — Гунабхадрой.

Скорее всего, именно Гунабхадра и стал основоположником первой большой школы китайского Чань. Более того, многие хроники называют его Первым официальным патриархом Чань. «Ляньцзя ши цзы цзи» («Записи поколений учителей и учеников Ланкаватары») считают, в частности, Гунабхадру— Первым патриархом, Бодхидхарму — Вторым, Хуэйкэ — Третьим и т.д.[1]

[1] Примечательно, что чаньское патриаршество здесь определяется по чисто формальному признаку — через передачу текста «Ланкаватара-сутры», это означает, что первоначально чань-буддизм воспринимался как школа, изучающая этот текст. Поэтому ранние школы Чань считали своим основоположником Гунабхадру как первого переводчика «Ланкаватара-сутры» на китайский язык.

О первом чаньском проповеднике Гунабхадре известно немногое. Лишь «Гаосэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов») монаха Хуэйцзяо (497-554 гг.) и «Сюй гаосэн чжуань» («Продолжение жизнеописаний достойных монахов») сообщают нам, что он был выходцем из центральной Индии и последователем направления Махаяны. В двенадцатый год под девизом правления Юань-цзы, т.е. в 436 году, он прибывает на юг Китая в Гуанчжоу. Путешествие Гунабхадры в Китай сопровождалось немалыми чудесами, в частности, когда он вышел на лодке в море, то внезапно стих ветер и его судно не могло двигаться дальше, а вскоре кончилась и пресная вода. Гунабхадра и его попутчики были обречены на мучительную смерть. И тогда Гунабхадра сотворил в своей душе молитву и принес покаяние, — тотчас подул ветер и люди были спасены «благочестием Гунабхадры». В Китае несколько известных монахов устроили ему торжественную встречу, а наместник Чэ Лан сделал представление императору о прибытии знаменитого индийского проповедника.

С тех пор Гунабхадра жил под личным покровительством императора, и это в немалой степени способствовало распространению учения о созерцании и «очищении сердца». Последователями Гунабхадры становятся не только монахи, но и многие аристократы, военачальники и уездные правители, а вскоре он был приглашен императором для перевода ряда классических трудов на китайский язык, в том числе и «Ланкаватара-сутры». Перевод этой сутры был осуществлен, как гласят хроники, в округе Даньян. При Гунабхадре постоянно находилось более семисот последователей (вероятно, приходивших в разное время), запись производилась не самим Гунабхадрой, а одним из китайских монахов со слов индийского миссионера. Гунабхадра и его помощники «то и дело прерывались, чтобы обсудить спорные места и полнее передать смысл оригинала».

Предание говорит, что индийского миссионера очень беспокоил тот факт, что он не мог свободно читать проповеди по-китайски. И тогда во сне ему явился человек в белом облачении, велел ни о чем не беспокоиться и отсек Гунабхадре голову, а затем тотчас приделал новую. Гунабхадра проснулся после этого со спокойной душой и на следующий день он мог свободно говорить по-китайски.

Гунабхадра обладал удивительным даром предвидения и предсказал несколько заговоров, спасая императора от врагов. В сильнейшую засуху он своими молитвами сумел вызвать дождь и спасти людей от голода. В другой раз Гунабхадра узнал, что монахов одного из монастырей мучили ночные кошмары и к ним являлись духи. Тогда он воскурил благовония, начал обряд заклинания духов и сказал: «Ваше нынешнее обличье происходит от предыдущих перерождений. Я возведу монастырь, буду совершать ритуальное хождение и принесу покаяние. Если пожелаете остаться здесь, то станьте добрыми божествами и хранителями монастыря. Если же не сможете сделать этого, то изберите другое пристанище». И вскоре монахи монастыря увидели во сне, как духи числом в тысячу с поклажей перебираются в другое место [36, 5526; 62, 189-193].

Этот примечательный эпизод экзорсизма вообще характерен для первых школ Чань, когда еще сильны были традиции раннего буддизма. Позже духообщение уходит из Чань, поскольку контакты с духами ассоциировались с «неправильным учением», или, как говорил Шестой патриарх Хуэйнэн, «да не обрящете убежища на пути внешнем, ложном и полном злых духов-гуй».

Гунабхадра вошел в историю как один из основных переводчиков, переложив на китайский язык более тысячи свитков-цзюаней самого различного содержания, однако чаньская традиция почитает его именно как переводчика «Ланкаватара-сутры». Связь Гунабхадры с Бодхидхармой, ныне общепризнанным Первым патриархом Чань, нигде не прослеживается, скорее всего эти два индийских проповедника никогда не встречались. Однако ряд авторов, опираясь на туманные намеки в «Записях поколений учителей и учеников Ланкаватары», считают, что Бодхидхарма мог обучаться под руководством Гунабхадры в неком монастыре Гуансяосы [139, 20]. Вероятность этого крайне мала, поскольку Гунабхадра умер в 468 году, а Бодхидхарма мог прийти в Китай не раньше 510 года.

Передача самого экземпляра текста и, как следствие, учения, изложенного в «Ланкаватара-сутре», символизировала собой передачу истинной традиции Чань. Поэтому Гунабхадра и выступал в качестве «основоположника» традиции. Какой-то экземпляр текста «Ланкаватара-сутры» по-

падает к Бодхидхарме, возможно, это и был перевод, сделанный Гунабхадрой (во всяком случае, история ничего не говорит о том, что Бодхидхарма сам делал какие-то переводы). Этот текст он и передает Хуэйкэ. Хуэйкэ, ставший Вторым патриархом, передает учение Сэнцаню, тот — Четвертому патриарху Даосиню. Пятым патриархом становится Хунжэнь, а затем школа Чань разделяется, как гласит традиция, на Северную школу, во главе которой стоял Шэньсюй, и Южную, духовным лидером которой был Хуэйнэн. Оба они претендовали на титул Шестого патриарха, поскольку являлись учениками Хунжэня, но традиция признала Шестым патриархом именно Хуэйнэна, отдав первенство учению о «внезапном просветлении» в противоположность «постепенному просветлению» Шэньсюя'.

Учение Ланкаватары

Чань-буддизм как по форме, так и по содержанию явился развитием тех идей, которые содержала «Ланкаватара-сутра». Если различные школы Чань внесли много нового в саму технику медитации, осмысление роли созерцания в «очищении сердца», то основные постулаты, некогда описанные в «Сутре», остались практически неизменными. А поэтому имеет смысл несколько подробнее взглянуть на концепцию, которая позже стала именоваться «традицией Ланкаватары».

Первый из четырех цзюаней сутры описывает концепцию «Три мира — лишь наше сердце» *(сань цзе вэй синь),* которая сводит весь видимый и невидимый мир к собственному сердцу, или душе. Позже она легла в основу школы Вэйчжи цзун *(Школа «только сознания»,* VII в.), которая восходила к классической буддийской философии виджнянавады (V в.). Весь мир, который нас окружает, все явления, люди и другие существа, то есть «три мира», изначально заключены в нашем сердце. Даже сам Будда, точ-

[1] Более поздние дописки пытались объяснить столь существенную роль «Ланкаватара-сутры» в проповедях патриархов. «Цзутан цзи» («Собрание из зала патриархов»), например, содержат пассаж, где Мацзу говорит, что именно Бодхидхарма принес «Ланкаватара-сутру» и поэтому она столь важна для него.

нее, его природа, его внутренняя суть также живет в нашем сердце, душе, или сознании (*синь).* А поэтому существует «только сердце» (*вэй синь),* учитывая, что под китайским понятием «сердце» подразумевается совокупность всей психической и духовной деятельности человека. Таким образом, следует постигать «только сердце». «Сутра» выражает эту мысль, в частности, через диалог между Буддой и его учеником:

Будда обратился к Махамати: «О Махамати, когда ты хочешь познать все вещи, как внешние, так и внутренние, знай, что они созданы лишь твоим сердцем (разумом), отдели себя от шумов, умиротворись и усни и прозрей различные аспекты своего сознания [128, 117].

Концепция «только сердца» опирается на ряд четко сформулированных постулатов, в основном относящихся к гносеологии буддизма, к самой природе Знания. Это «пять способов [получения Знания], «три самоприроды», «два типа наличия и отсутствия Я». «Пять способов» (*у фа)* постижения бытия таковы: путем деяний и явлений (*шиу*), путем понятий (*гай нянь),* путем размышления *(сы вэй),* путем истины (*чжэньли*), путем мудрости (*чжихуэй).* «Три самоприроды» (*сань цзы син)* предполагают три этапа, через которые проходит человек, очищая изначальную природу, или свое изначальное сердце, на пути к освобождению: самоприрода суетных (иллюзорных) мыслей (*ван сян цзы син),* когда человек еще не способен избавиться от желаний, иллюзий и раздражающих мыслей; самоприрода постижения первопричин *(юань ци цзы син),* когда человек уже понимает взаимосвязь вещей и явлений, их исток и свое место, но еще не способен достичь окончательного освобождения; реализованная самоприрода *(чэн цзясин)* — этот этап и является моментом просветления. «Два самоотсутствия» *(эр у во)* подразумевают отсутствие и «Я» как такового *(уво,* доел, *не-я),* и отсутствие дхарменного «не-я» *(фа уво).* Последнее означает, что человек не является даже сгущением, скоплением мельчайших частиц дхарм — он лишь нечто, произведенное его сердцем-душой, сознанием.

Другой важной концепцией «Ланкаватара-сутры» становится тезис о «сокровищнице Воистину пришедшего» *(жу лай цзан).* Он гласит, что все сущее, все люди имеют

свой исток в мистическом теле Татхагаты (Будды) и поэтому все в равной степени обладают «природой Будды» *(фо син).* А это значит, что каждый способен достичь состояния Будды, и это именуется «единой истинной природой» *(тун и чжэнь син).* Природа Будды (и, как следствие, природа каждого человека) изначально чиста и пустотна, и лишь иллюзии, страсти могут замутнить ее: «Хотя самоприрода и чиста, пыль может осесть на нее, и поэтому она может видеться нам как нечистая» [19, 4811. Благодаря потенциальной пустотности нашей природы весь внешний мир, наполненный вещами и явлениями, представляется иллюзорным.

Чань-буддизм был далек от идеализма концепции «Ланкаватара-сутры» и не рассматривал весь мир лишь как абсолютную иллюзию, некую «болезнь сознания». Здесь иллюзия стала восприниматься не как отсутствие мира, но как его неправильная оценка, обусловленная человеческими страстями и желаниями. Тем не менее Чань сохранил теорию «загрязнения нашего сердца пылью мира» и поставил во главу угла именно «очищение сердца». Осознание «единой истинной природы», внутреннее самоочищение и избавление от иллюзий дарили «возвращение к истине» *(гуй чжэнь),* то есть к изначальному нерасчлененному видению мира, возвращение в «сокровищницу Воистину пришедшего». Поэтому вся практика Ланкаватары, а затем и чань-буддизма, была направлена на «очищение сердца от пыли мира», для чего и использовалась сидячая медитация, которая приобрела в Чань традиционный вид «созерцания стены» *(би гуань).*

«Ланкаватара-сутра» объясняет, что существует четыре типа созерцания-Чань. Первый — это «Чань, которому следуют глупые люди», то есть чисто механическое занятие медитацией, не дающей плодов очищения. Под «глупыми людьми», или под глупцами, здесь подразумеваются прежде всего шраваки («слушающие»), то есть те, кто слышит слова Будд и бодисаттв, может их повторить, но не способен ни осознать их, ни следовать этим наставлениям. Следующий тип представляет «Чань взирающих на все “за” и “против”» *(гуань ча и чань),* то есть людей, находящихся в расчлененном, дуальном состоянии сознания, не способных понять единую суть всех вещей и явлений. Затем еле-

дует «Чань тех, кто опирается своим сознанием на чувственное» *(чань юань жу чань),* то есть людей, преодолевших влияние внешнего мира, но еще находящих опору в своих чувствах и переживаниях. И лишь четвертый тип созерцания может считаться истинным — «Чань Воистину пришедшего», при котором последователь идентифицирует себя с самим Буддой и достигает освобождения от всех мирских условностей.

Таким образом, «Ланкаватара-сутра» устанавливает приоритет интуитивного знания над книжным, начетническим, ставя во главу угла опыт личного мистического переживания: «проникновение через школу» *(цзун тун),* а не «проникновение через слова» *(шо тун).* «Проникновение через школу» подразумевает постижение глубины истины и «пробуждения» (у), требует игнорировать чисто вербальные объяснения, письменные тексты, ведущие лишь к иллюзии достижения знания и просветления. Прежде всего, необходимо «самому почувствовать мир духовного» (*цзы цзюэ мэн цзин),* а не просто услышать или прочитать о нем. Тезис «не опираться на письмена» *(бу ли вэнь цзы),* восходящий к «Ланкаватара-сутре», мы позже встречаем в проповеди Бодхидхармы, Хуэйнэна и других чаньских патриархов. Более того, нередко подчеркивается, что великие чаньские наставники были вообще безграмотны, и это как бы указывает на предельное выражение «игнорирования письмен». Чань-буддизм перенял тезис о первейшем значении личного опыта, говоря о необходимости «самопестования» *(цзы сю),* «самопробуждения» *(цзы у),* «самоисправления» *(цзы чжэн).*

В «Ланкаватара-сутре» были заложены в сжатом виде практически все те аспекты, которые затем получили особое развитие в Чань. Там мы встречаем учение о «только сердце», или «сердце-основе», то есть о «Будде внутри себя». Концепция «внезапного просветления» *(дуньу)* также имеет корни в индийском буддизме (спор о «постепенном» и «внезапном», на основе которого произошло затем разделение на Южную и Северную школы чань-буддизма, мы встречаем в «Ланкаватара-сутре»), А в «Вималакирти-нидреша», которую любил цитировать и, вероятно, хорошо знал Мацзу, есть такие строки: «В тот самый момент он внезапно постиг свою изначальную природу» [6, 541]. И в

этом смысле чань-буддизм не изобрел ничего нового, но явился вполне достойным продолжателем ряда аспектов индийского буддизма, осмыслив их по-новому и выделив из остальных многочисленных буддийских категорий.

Первые школы

История донесла до нас крайне немного живых свидетельств о раннем периоде Чань, в частности, о VII-IX веках, и многое из того, что мы знаем сейчас, основано в большей степени на более поздних легендах и современных реконструкциях. Исследование осложняется тем фактом, что долгое время школы Чань не идентифицировали себя именно как «Чань» и не считались принадлежащими единому направлению. Лишь после осознания некоего мистического единства, основанного на общем понимании методов достижения просветления через созерцание, возникает «история» Чань, ведущая начало от Бодхидхармы в Китае и непосредственно от Будды в Индии. Немаловажно понять, что во многом единство школ Чань основано не столько на абсолютном и реальном единстве постулатов, сколько на мифологической принадлежности к общей истории, которая благодаря этому оказалась досконально проработаной.

До окончательного формирования этой мифологической истории школы именовались по той местности, где возникли, или по имени их мастера-основателя. Поскольку все они считали себя абсолютно «истинными», то в этом плане интересно посмотреть, какую оценку давали раннему Чань представители других школ.

Постепенно чаньские школы начинают создавать свою индивидуальную традицию, обрастают легендами и мифами о своем происхождении. Это было необходимо прежде всего для получения статуса «истинности» в китайской традиции, который мог подтвердиться глубокой историей (пускай во многом мифологической) и прямой линией от Будды или хотя бы от индийского буддизма. Именно в этот момент и возникает легенда о Бодхидхарме как о единственном создателе чань-буддизма. В это время китайскому Чань Понадобились свои «патриархи»’, а поскольку ли-

ния преемствования «патры и рясы» между патриархами может быть только прямой, история чань-буддизма, как мы уже говорили, «выпрямляется», сведения о целом ряде некогда больших и влиятельных школ постепенно вымарываются из истории или их ученики «подверстываются» к школам «прямой традиции».

В известной мере Чань повезло больше других буддийских школ, поскольку чаньских проповедников привечали при дворе, чаньским монастырям оказывали определенную поддержку, и эта школа сумела выжить после грандиозной кампании гонения на буддизм в 845 году. Кроме того, Чань не был заключен лишь в монастырях, и разрушить его, как сжигались и разрушались буддийские монастыри, было невозможно. Идея интуитивной мудрости и непосредственного знания *(чжи чжи,* что означает «указал и [тотчас] узнал»), возможности получить моментальное просветление уже в этой жизни оказались настолько привлекательны, что Чань быстро проник в народные общины, а истории о его проповедниках стали частью народного фольклора (это происходило не так часто с другими буддийскими школами).

Еще одна особенность чань-буддизма состояла в том, что он не имел, как мы уже говорили, четко очерченных форм и даже конкретной доктрины. Все зависело от наставника, от состояния его сознания, причем буквально вошло в традицию, что наставник может кардинальным образом поменять направление своей проповеди (например, Мацзу говорил: «Сердце — это и есть Будда», но вместе с тем ему же принадлежат слова: «Нет ни Будды, ни сердца»). Все это вело к отсутствию привязанности к каким-либо словам, мотивам, концепциям, ритуалам. Существовало лишь единое переживание, томящее предчувствие преддверия мудрости, которое и мог стимулировать наставник своими проповедями.

Скоро Чань стал именовать себя «учением Высшей колесницы» *(шанчэн цзяо),* тем самым достаточно явственно намекая на свой «истинный характер» по отношению к другим школам буддизма. Первым носителем учения стал Бодхидхарма, который фактически сам превратился в воплощение Высшей колесницы. Ряд трактатов стал приписывать Бодхидхарме «высший уровень достижений», а следо-

вательно, уровень Высшей колесницы стал равноценен достижению уровня Бодхидхармы'. Самым примечательным явилось то, что точкой идеальных устремлений становится не Будда, а Первопатриарх Бодхидхарма, который формально даже не являлся бодисаттвой, а был лишь архатом.

Стремиться же к Будде, следуя учению Чань, бессмысленно, поскольку мы уже изначально пребываем в теле Будды — наше сердце и есть Будда. Следует лишь постичь, реализовать это в себе, как, например, это сделал Бодхидхарма. Таким образом, патриарх превращается в идеальный пример Пути, в живое воплощение метода. Просветление становится равноценным очищению, освобождению от дурных мыслей, иллюзий, привязанностей — так человек постепенно возвращается к некой абсолютной «обыденности», естественности, о чем Мацзу говорит так: «Сердце, наполненное мыслями о рождениях и смертях, творениями и стремлениями, — все это и есть замутнение. И если вы хотите непосредственно познать Дао, то обыденное сердце и есть Дао».

Учение о дхиане (но не школа дхианы!) быстро завоевывает популярность — на место многоступенчатым логическим построениям и умозрительным заключениям индийских школ буддизма приходит практический метод, понятный и близкий китайскому сознанию. Постепенно возникают монашеские объединения — общины, где монахи вместе занимаются аскетической медитацией. Извертно, например, что на севере Китая развивал свою школу один из учеников Хуэйюаня — Буддхабхадра, воспитавший целую плеяду знатоков медитации. Подавляющее большинство тогда еще немногочисленных общин располагалось в малодоступных горах, что объяснялось отшельническим типом жизни монахов той эпохи.

Одна из школ возникает в середине VII века в горах Шуанфэн, а ее духовным лидером становится Даосинь, который позже в традиции получил титул Четвертого чаньского патриарха. Школа была в общем малозаметной, и по сути значительное развитие чаньской теории начинается с ученика Даосиня — Пятого патриарха Хунжэня, который поселился со своими последователями недалеко от пиков

[1] См., например, «Сюйцзан цзин», 15-5, с. 408.

Шуаньчэн в горах Сишань *(Западные горы),* что в уезде Хуаньмэй. Первоначально школы Даосиня и его последователя Хунжэня не имели никаких самоназваний: первую обычно называли «школа с гор Шуанфэн», вторую — «школа Западных гор».



Даосинь — 4-й патриарх Чань и его последователь

Надо сказать, что школа Хунжэня в некоторых чертах отличалась как от своих предшественниц, так и от аналогичных школ медитации, которые существовали параллельно с ней. Прежде всего, она была значительно более многочисленной, чем другие, и хотя точное количество учеников установить невозможно (традиция обычно называет несколько сот), несомненно, она представляла одну из самых значительных школ эзотерического буддизма того времени, хотя не отождествляла себя лишь со «школой медитации», т.е. «Чань цзун». Вероятно, Хунжэнь позволял ученикам после определенного периода обучения покидать школу, поселяться в других местах, набирать своих последователей и тем самым распространять учение. Двумя наиболее известными учениками Хунжэня становятся некогда члены одной общины, а затем духовные соперники Шэньсюй и Хуэйнэн (хотя в реальности ответвлений, основанных последователями Пятого патриарха, было, по крайней мере, около десятка). Именно с процесса разрастания школы (а по сути учения Хунжэня) и начинается формирование Чань как самостоятельной духовной традиции.

Примечательно, что именно учение Чань было первым буддийским направлением, которое не только вышло за стены монастырей, но, по сути, постепенно превратилось во вне-монастырский буддизм. Нельзя сказать, что последователями учения Чань были лишь поэты, философы, странствующие мудрецы, художники или мастера боевых искусств, каковое впечатление можно вынести из чтения популярных книг. Не стоит забывать, что первые чаньские

общины носили, безусловно, монастырский характер, а крупнейшие чаньские патриархи типа Хунжэня, Хуэйнэна, Мацзу, Линьцзи, Шитоубыли настоятелями монастырей, в которых по-прежнему совершались классические буддийские ритуалы.

Чаньские общины и государство

Чтобы понять те условия, при которых началось формирование учения Чань, следует отметить, что буддизм в Китае никогда не носил ни стихийного, ни случайного, ни частного характера. Государство практически на всем протяжении истории развития буддизма в Китае пыталось поставить его под свой контроль и делало это, в основном, весьма успешно. Если даосские общины, особенно затерянные в горах, обычно жили самостоятельной жизнью, то буддийские сангхи буквальным образом слали регулярную отчетность в дворцовую канцелярию. Система государственного контроля над буддизмом была многоступенчатой и разветвленной, но так или иначе, она сводилась к следующим методам: государственное назначение настоятелей крупнейших буддийских монастырей; введение государственной централизованной системы обращения в монахи; введение института «государственных наставников» — духовных лидеров, обычно наставлявших самого императора и его семью; выделение монастырям или аннексия у них земель; разрешение для ряда буддийских школ вести свою деятельность в столицах.

Монастырская община (санскр. *сангха*, кит. *сэн,* или *сэнцзя)* считается одной из «трех великих драгоценностей» буддизма наряду с почитанием Будды и Дхармы, поэтому преданная помощь своей сангхе, своей школе всегда высоко ценилась как одна из высочайших буддийских добродетелей. Сангха как бы компенсировала индивидуальный, исключительно личностный характер спасения в буддизме. Несмотря на резкую критику «буддийского эгоизма», или «самоячества» (*цзы-во*), со стороны конфуцианства за то, что «пришлое» учение Будды противопоставляет себя традиционно китайскому принципу семьи и заботы о старших, в действительности буддизм никогда не был ни от-

шельническим, ни чисто индивидуалистическим. По сути, коммуналистский характер жизни буддистов безболезненно сочетался с личностным принципом передачи учения «лишь между двумя», то есть от учителя к ученику, или «от сердца к сердцу».

Буддийские общины первоначально создавались именно для того, чтобы облегчить передачу Дхармы — Закона, или Учения Будды, но помимо этого они выполняли и социальные функции, в частности, значительно облегчали существование крайне бедных, как правило, монахов. Общинами было не только проще собирать милостыню, но и добиваться порой богатых пожертвований либо от местной аристократии, либо от самого императора, как не раз случалось со знаменитым монастырем Шаолиньсы.

Характер общинного проживания буддистов был заложен еще в Индии, там формировались особые, иногда крайне жесткие правила буддийского поведения и монастырские уставы, обобщенно называемые *виная*. Позже в Китае возникла отдельная школа «монастырских уставов» — Люйцзун, где почиталась именно строгость индийской традиции. Традиционно считается, что первая буддийская сангха в Китае возникла в монастыре Баймасы под Лояном в 68 году, а поскольку сегодня этот монастырь является чань-буддийским, последователи Чань считают, что именно они привнесли в китайский буддизм характер общинного общежития.

Отметим еще одну интересную черту монашеской общины, которая особенно ярко проявилась в Китае. Вместе с разделением буддизма на течения Тхеравады (Хинаяны — Малой колесницы), признававшей возможность спасения только за монахами, и Махаяны, открывавшей путь к спасению всем, кто признает учение Будды, должно было измениться и отношение к самой сангхе — ведь в Хинаяне именно община выступала неким гарантом спасения. Однако в Китае внутри монастырей никакого разделения на Хинаяну и Махаяну не было, китайские монахи признавали за не-монахами такую же возможность спасения, как и за бритоголовыми служителями Будды. Неслучайно среди последователей Хуэйнэна мы встречаем сотни мирян, составлявших ту аудиторию, что слушала его знаменитые «наставления с помоста», легшие в основу «Сутры Помо-

ста»: «Как только Учитель поднялся на помост, наместник и с ним более тридцати чиновников, более тридцати конфуцианцев-книжников и буддийские монахи и монахини, даосы и простолюдины, числом более тысячи, — все они одновременно выразили Учителю знаки почтения в надежде услышать важнейшие наставления в Дхарме»[1].

Еще одной примечательной чертой китайского буддизма является то, что в китайских буддийских монастырях, в том числе и в чаньских, почитались уставы Тхеравады, выработанные хинаянистскими школами Сарвастивады *(Учение о все-сущем)* и Дхармагупты, хотя формально Чань и считается принадлежащим к учению Махаяны. Отрывки из сочинений Хинаяны мы встречаем в проповедях Бодхидхармы, Хуэйнэна, Мацзу. Существование правил винаи в их индийской интерпретации продержалось в Китае лишь до династии Тан, затем же начинается сложный процесс деформализации буддизма, частью которого и стало рождение учения Чань, которое порой то целиком отрицало винаю, то требовало ее строгого почитания. Эта двойственность в отношении уложений, прослеживаемая во всех текстах, приведенных в этой книге, легко объяснима: истинные правила постигаются не «изучением», но живым опытом, исходят не из сутр, а из сердца, не из писаных уложений, но из внутренней природы человека, которая благодаря своей изначальной чистоте и является высшим критерием истинности всякого поступка и помысла. Превращенная в особую стилистику духовной жизни, эта концепция «почитания-отрицания» без труда прослеживается и в «Сутре Помоста», и в проповедях Мацзу.

Первые чаньские школы были небольшими, не более двух-трех десятков учеников, хотя общее количество последователей, хотя бы однажды обучавшихся в общине, могло быть значительно большим. На последней проповеди Хуэйнэна присутствовало, как гласит «Сутра Помоста», лишь десять человек[1]. В более поздних текстах, например

[1] См. главу 1 «Сутры Помоста» в настоящем издании.

[2] Эта цифра может быть и фальсификацией, если учитывать, что к составлению текста приложил руку Шэньхуэй, который таким образом мог привлечь внимание к «истинным» последователям. Возможно, что реальное количество присутствующих было большим.

в «Записях о передаче светильника» (1004 г.) мы читаем, что у Хуэйнэна было 43 последователя (47, 235а].

Структура ранних чаньских общин повторяла, как правило, стандартную буддийскую иерархию. Мы попробуем реконструировать ее на основе чаньских записей, приведенных в этой книге. Во главе стоял лидер общины, обычно называемый ***чжуши'.*** Ему помогали один или несколько старших монахов — ***шан цзо*** (дословно «сидящий высоко»). Существовали также особые монахи: монах, наблюдающий за соблюдением ритуалов и дисциплинарных правил винаи; монах, ведавший хозяйством в монастыре — ***вэйна***\ монах, отвечавший за преподавание буддийской теории — ***цзяоши*** (дословно «учитель»), а также монахи, следившие за поддержанием порядка в медитационных и молельных залах. Заметим, что большинство чаньских патриархов были именно настоятелями монастырей.

Существование сангхи не только официально признавалось государством, но и активно поддерживалось официальными властями, поскольку это в немалой степени облегчало контроль над распространением буддизма. Во многом именно поэтому существование отдельных, нигде не зарегистрированных небольших чаньских общин порой воспринималось как еретизм и угроза порядку.

Вступление человека в буддийскую общину является его личным делом — так предписывают правила винаи. Формально государство не имело никакого контроля над обращением в монахи, все зависело либо от личного желания человека, либо от желания семьи. Но именно в эпоху Тан, то есть в период становления Чань, ситуация меняется кардинальным образом — буддизм по сути становится государственным. Теперь монахом можно было стать лишь по одобрению государства. Впрочем, и до этого большинство руководителей монашеских общин, хотя и выбирались самой сангхой или назначались наставником перед смертью, должны были получить одобрение государства с вручением соответствующих верительных грамот (в современном центре чань-буддизма монастыре Шаолиньсы, например, с

' Вплоть до сегодняшнего дня некоторые чаньские монастыри имеют не настоятеля (*фанчжан*), который выбирается общиной и утверждается государством, но именно главу общины, как например в монастыре Шаолиньсы.

VII века настоятеля монастыря утверждает сам император). По существу, это свидетельствовало о прямом контроле государственного аппарата за организацией буддийских общин. Следует заметить, что вплоть до раннего периода Тан все сангхи так или иначе были жестко привязаны к конкретным монастырям, не могло существовать общины вне монастырской обители, и это значительно облегчало наблюдение за настроениями буддистов. Но в VI-VII веках императорский двор предпринял буквально беспрецедентные шаги по «огосударствлению» буддизма — теперь не только настоятели назначались государственными чиновниками, но и уход в монахи стал возможен лишь при одобрении со стороны государства.

Государство стало ужесточать контроль над буддийскими общинами, лимитируя количество монахов и монастырей, точно указывая места, где должны располагаться обители и назначая их настоятелей. И как следствие этого внутри самого буддизма постепенно поднималась волна недовольства, выраженная, однако, не в виде социального протеста или восстаний (что характерно было, в частности, для средневековой Японии), а в формировании течения либерализма особого толка; Именно таковым, в конечном счете, и явился Чань.

Монашеский устав для чаньских монастырей «Чистые правила» ***(Цин гуй)*** был создан Байчжаном Хуайхаем — учеником Мацзу, который в его основу положил, с одной стороны, жесткие дисциплинарные заветы (кит. ***цзе,*** санскр. ***сила),*** а с другой стороны, предписывал монахам участвовать в практических делах, заниматься трудом на земле и т.д., что резко отличало этот устав от правил индийского буддизма. И все же статус чаньского монаха, несмотря на теоретически довольно строгий монастырский устав, всегда был особенным. Сохранилось это и сегодня: в частности, существует целая категория монахов, формально живущих в монастыре, но лишь посещающих некоторые монастырские мероприятия, имеющих жен и детей (при этом — обязательно буддисток).

Обычно в источниках речь идет о «колоссальном» или «неисчислимом» количестве буддистов в монастырях. Точно неизвестно, сколько было монахов на начало династии Тан. но и предыдущую эпоху Суй было обращено 230 ты-

сяч человек, что трудно назвать цифрой «неисчислимой». Но даже по сравнению с этим количество монахов в эпоху Тан в годы правления под девизом Кайюань (713-741 гг.) резко уменьшается, поскольку государство установило жесткий ценз: 75 524 монаха и 50 576 монахинь.

Принято выделять три основных категории монахов, сформировавшиеся в эпоху Тан. Наибольшее число составляли «официальные монахи», то есть монахи, зарегистрированные при монастырях или общинах. Их официальный статус подчеркивался и тем, что им было доверено участвовать в официальных императорских церемониалах, остальные же могли считаться «неправильными», или «еретиками» ***(се).*** Официальные монахи нередко получали поддержку от государства — одежду и средства на пропитание, а монастырям выделялись земли. Другую категорию составляли монахи, обращенные (по сути —назначенные) либо местными аристократами, либо членами богатых семей и находящиеся на их содержании. И, наконец, последняя, самая бедная, но весьма почитаемая среди простолюдинов категория состояла из монахов, ведущих уединенную жизнь в отдаленных монастырях, обычно высоко в горах или затерянных в лесах. Они не получали никакой поддержки от государства (хотя, естественно, были занесены в официальные реестры) и жили, в основном, либо на милостыню и подношения местного населения, либо на плоды своего примонастырского хозяйства.

Чаньские общины первоначально все без исключения принадлежали именно к третьей категории: пользуясь большим уважением у простого народа, они вызывали немалую настороженность у чиновников. Постепенно общины переходили в разряд «официальных». Нередко в качестве примера «официальной» чаньской монастырской общины приводят монастырь Шаолинь в провинции Хэнань, который уже в V-VI веках получил несколько десятков му[1] земли для примонастырского хозяйства и немалые привилегии. Легенда объясняет это тем, что монахи-бойцы из Шаолиньсы помогли первому императору династии Тан Ли Шиминю и спасли его трон от узурпатора. Пример этот не очень удачен, так как на самом деле Шаолиньсы в эпоху

[1] **Один му — около 6,67 ар.**

Тан еще не был чаньским монастырем, лишь позже традиция стала приписывать ему славу «колыбели чань-буддизма». Первоначально в монастыре исповедовалась школа Люйцзун (***винаи***), а чаньским он стал лишь в XIII веке и только тогда получил государственную поддержку именно как чаньский монастырь.

В самом начале династии Тан распространяется особая система обращения в монахи, называемая «частный порядок» ***(сы*** е>у). Система «сы ду» предусматривала, что монастыри сами проводят посвящение в монахи тех, кто следует определенным правилам и отвечает необходимым требованиям, причем вся ответственность за вновь обращенного в данном случае ложилась на посвящающего наставника. Очень скоро церемонии посвящения стали использоваться для привлечения внимания власть имущих, в частности, члены аристократических семей, богатые чиновники, члены императорской фамилии нередко сами проводили посвящение при монастырях или присутствовали на них в качестве старших наставников. Проведение такой церемонии считалось престижным для элиты общества того времени, поскольку посвящающая аристократия выступала в качестве духовных наставников и буддийских лидеров. Кроме того, поступления от таких посвящений нередко шли не монастырям, а в казну посвящающих, что оказывалось, вследствие большого количества обращенных, весьма выгодным делом. Поскольку церемонии носили частный характер, они и стали называться «частными», причем количество посвященных таким образом оказалось достаточно большим [66, 242-243].

С VI века в Китае начинает развиваться институт так называемых «государственных наставников», или «национальных учителей» — «го ши», что было, с одной стороны, признанием важности буддизма для духовной традиции Китая, а с другой стороны, становилось еще одной формой контроля за буддийскими общинами. Вероятно, первым или одним из первых Государственных наставников становится чаньский монах Фачан в эпоху династии Северная Ци (550-577 гг.), и с тех пор практически все проповедники, удостоенные этого звания, были именно чаньскими учителями. В 550 году Фачана пригласили ко двору правителя прочитать проповедь и объяснить сложные места из

«Нирвана-сутры», и таким образом он стал личным наставником двора.

Звания «Государственный наставник» удостаивались достойные монахи (доел, «высокие монахи» — ***гаосэн),*** прославившиеся своей ученостью и заслугами в проповеди буддизма. Обычно речь шла о монахах, которые читали проповеди при императорском дворе, наставляли высшую аристократию и самого императора. По сути императорский двор неоднократно пытался реализовать идею объединения многочисленных и разрозненных школ под авторитетом единого духовного лидера, каковым и должен был явиться Государственный наставник. Окончательно этого так и не произошло, и Государственные наставники были не столько единоличными лидерами китайского буддизма, сколько придворными наставниками и «консультантами» императора в буддийском учении.

Одним из наиболее прославленных за всю историю Китая Государственных наставников стал чаньский наставник Шэньсюй, которому приписывается создание северной ветви чань-буддизма. Он наставлял императрицу У Тайхоу и трех императоров: Чжун-цзуна, Цай-цзуна и Сюань-цзуна. Чуть позже Государственным наставником становится Хуэйань из знаменитых гор Суншань, прозванный Лаоань — «Старик Ань». Хуэйань фигурирует в одном из эпизодов «Сутры Помоста»: к Хуэйаню в горы Суншань приходит монах Хуайжан — будущий ученик Хуэйнэна и наставник Мацзу. Государственный наставник Хуэйань отказывается его наставлять и отправляет в местечко Цаоси к Хуэйнэну, тем самым как бы признавая первенство Хуэйнэна над собой. В реальности, конечно же, статусы Хуэйнэна и Хуэйаня были несопоставимы: первый был руководителем локальной общины, второй же являлся Государственным наставником, читал проповеди и наставлял при императорском дворе.

Чаньская традиция нередко использовала образы Государственных наставников, чтобы оттенить роль своих лидеров, продемонстрировать, что чаньский учитель стоит выше любого официально признанного «государственного» монаха. В частности, в «Диалогах Мацзу» фигурирует Государственный наставник Хуэйчун из Наньяна (ум. в 776 г.). Лишь он один сумел понять смысл «рисованно-

го диалога» между Мацзу и неким наставником Цинем. Мацзу передает Циню послание — лист бумаги с нарисованным на нем кругом. Цинь, получив рисунок, добавил ударом кисти точку в середине круга. Монах же рассказал об этом случае императорскому наставнику Хуэйчуну, и он заметил: «Учитель Цинь был вновь обманут Мацзу» (диалог 23). Чань-буддизм не терпит излишества — Государственный наставник точно уловил эту мысль Мацзу.

В эпоху Тан прославились Государственные наставники Уда Чжисюань и Дада Уъе, также из числа чаньских монахов. Помимо них в число Государственных наставников попадали и духовные лидеры других школ, например школы Мицзун, Цзиньту, Хуаянь. Однако начиная с эпохи Сун практически все Государственные наставники назначались уже из числа чаньских проповедников, и это стало ярким свидетельством официального признания Чань как лидирующего учения китайского буддизма. Институт Государственных наставников сохранился в Тибете вплоть до настоящего времени, в центральном же Китае он сошел на нет в начале нашего столетия [168, т.2, с. 360-366].

В распространении Чань важную роль играли не только монахи. Существовало также немало людей, которые жили при монастырях, исповедовали буддизм, но не получили еще окончательного посвящения — их обычно называли ***син чжэ*** (дословно «последователи»). Примечательно, что Шестой патриарх Хуэйнэн принял патру и рясу от Пятого патриарха Хунжэня (стал его наследником) еще до того, как получил окончательное монашеское посвящение, и в ту пору являлся лишь послушником. Важнейшей частью проповеди Хуэйнэна становится идея о том, что не только монах, но и мирянин способен воспринять истину, причем между этими двумя категориями людей нет никакой разницы. Эту мысль наглядно продемонстрирует состав аудитории, перед которой Хуэйнэн читает проповедь в Дафаньсы: здесь помимо монахов (в тексте «последователей Дао») присутствует наместник Вэй Чжоу с сопровождающими его чиновниками и еще какие-то миряне без указания их конкретного статуса.

Святость мирян — последователей Чань — ничуть не уступала монашескому подвижничеству. Например, некий мирянин Дин (Дин цзюши), как утверждают хроники «Сун

гаосэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов, составленные в эпоху Сун», 901 г.), безусловно, обладал внутренней природой бодисаттвы, даже не будучи монахом. Об этом, в частности, свидетельствуют его «золотые кости», что, вероятно, говорит о некоем особом оттенке его останков [34, 830a]. Своим праведным поведением и чаньским сознанием широко прославился некий «мирянин Пан» — Пан цзюйши (740-808 гг.), который стал героем многих чаньских диалогов и поучительных историй.

Хотя чань-буддийские монастырские общины были самыми организованными как по своим уставам, так и по распорядку жизни, по сути Чань кладет конец жесткой зависимости между просветлением и монашеским подвижничеством: чаньские патриархи открыто заявляют, что становиться монахом необязательно. Так, Хуэйнэн говорит: «Тот, кто хочет пестовать праведное поведение, может делать это и в миру, и нет никакой необходимости обязательно удаляться в монастырь. Я дам вам “Гимн тому, что не имеет формы”. Если вы сумеете следовать всему, что говорится в нем, то ничем не будете отличаться от тех людей, которые пребывают со мной постоянно. Если же вы не будете следовать этому, то какая будет польза от того, что вы острижете себе волосы и покинете дом, став монахом?» (гл.3)

Буддизм в Лояне: почитание и гонения

Дальнейшее развитие китайского буддизма, а в том числе и формирование мифологической истории Чань, оказывается связано с фактором, который на первый взгляд мог показаться не очень значительным в религиозной истории Китая. Столица страны в поздний период правления династии (386-534 гг.) перемещается в город Лоян, располагающийся на территории современной провинции Хэнань. Двор благоволит к буддизму (хотя до конца и не воспринимает глубинной сути учения). Вокруг Лояна, равно как и в самом городе, появляется целый комплекс буддийских сооружений, сюда стекаются проповедники из многих буддийских школ и сект. По сути, «завоевать» Лоян,

получить признание в столице было равносильно признанию школы «истинным течением» ***(чжэн дао).*** Естественно, что большинство лидеров мелких и крупных школ стремились обосноваться либо в Лояне, либо в его окрестностях, и этот город быстро завоевывает славу центра китайского буддизма, каковым он и остается до сих пор.

История, изложенная во многих источниках, гласит, что император династии Хань послал целую экспедицию за буддийскими сутрами в «западные земли», то есть в Индию. Разные источники указывают, что в нее входило то ли восемнадцать, то ли двадцать человек. Членам этой экспедиции было передано несколько десятков буддийских текстов, которые они доставили в Лоян.

Именно здесь в VIII веке начинает активно проповедовать знаменитый Шэньхуэй, ученик Хуэйнэна, который и создал своему учителю славу «Шестого патриарха». Шэньсюй стал, по-видимому, одним из самых влиятельных лиц в Лояне в области буддизма, история в дальнейшем назвала его основателем Северной школы Чань (в отличие от Южной школы Хуэйнэна). В Лояне же через несколько десятилетий создаются ответвления от школы Мацзу, его ученика Линьцзи и ряда других чаньских наставников[1]. Именно через Лоян учение Чань входит в официоз китайской духовной культуры.

В этот период чаньские монахи стали пользоваться удивительным уважением: их с удовольствием принимали в домах аристократов и влиятельных чиновников, приглашали в качестве советников ко дворам наместников в крупнейшие города страны, под их влиянием находились два центральных буддийских города Китая — Лоян и Чанъань, некогда бывшие столицами страны. Когда чаньские монахи «уходили в паринирвану», им устраивали пышные похороны, а на могильных плитах писали роскошные эпитафии. Но все это свидетельствовало не столько об успехе проповеди Чань, сколько о влиянии, которое некогда малоизвестная школа сумела завоевать в глазах «власть предержащих». Стоит заметить, что в начале VIII века чаньская проповедь немногим отличалась от проповедей других традиционных

' Сама школа Мацзу базировалась в основном в Хунчжоу (провинция Цзянси).

буддийских школ и ее еще не идентифицировали как абсолютносамостоятельное направление. Тогда ценили скорее не школу, а самого наставника, его мудрость и мастерство проповедника. И именно благодаря проповедническому искусству поднялись такие чаньские наставники, как Шэньсюй и Шэньхуэй.

Буквально на въезде в Лоян путников встречал первый буддийский монастырь Китая Баймасы, также ставший чаньской обителью. В 68 году два индийских монаха привозят сюда практически полное собрание основных трудов по буддизму и начинают их перевод. Первоначально монахи поселились на небольшом постоялом дворе, но затем было решено соорудить отдельную монашескую обитель. По легенде, оба монаха прибыли в Китай на белой лошади, поэтому небольшую монастырскую постройку, что была сооружена в 12 км от Лояна, было решено назвать Баймасы — Монастырь Белой лошади. Именно здесь положено начало монашеской общине-сангхе. Чуть позже в монастыре были составлены первые истинно монашеские хроники (в отличие от официальных хроник) — «Лоян сэнцзя чжи» («Хроники монашеской общины Лояна»)'.

Всего в окрестностях Лояна было сооружено несколько десятков крупных монастырей, не считая нескольких сот небольших культовых буддийских сооружений — кумирен, молельных беседок, стел патриархам. Над Лояном, впрочем, всегда витала слава священного места, связанная в свое время с даосскими магами: здесь когда-то был сооружен самый большой даосский монастырь в мире Чжунъюэмяо ***(Монастырь Срединного пика),*** в котором сегодня осталось лишь около двадцати монахов. Но в VI-VII веках происходит постепенный «перенос» святости с даосских искателей бессмертия наличности буддийских патриархов. Это произошло во многом благодаря тому, что буддизм оказался более логически выстроен, нежели даосская доктрина, не имевшая целостного вида, и поэтому устремления буддизма оказались более понятны китайской аристократии и двору.

В лоянский период буддизм начинает приобретать примечательную черту — помпезную наигранность, обязан-

[1] Монастырь Баймасы сохранился до сих пор.

ную, в основном, императорскому двору и ряду придворных буддийских школ, стремящихся не только упрочить, но буквально увековечить свое влияние (сразу подчеркнем, что разрозненные в ту пору школы Чань не входили в их число). В двадцати пяти ли (ок. 12,5 км) от Лояна на берегу реки Ихэ располагался комплекс Драконьи врата (***Лунмэнь шику),*** состоящий из нескольких сот пещер и небольших каверн, разбросанных на нескольких километров в известняковых горах Лунмэнь. Именно в этом живописном месте по указу императора Сюаньу в период династии Северная Вэй начинается осуществление одного из самых амбициозных проектов за всю китайскую историю — внутри пещер вырезаются изваяния Будды, различных бодисаттв и архатов. Эта работа продолжалась несколько столетий, то затихая, то возобновляясь вновь с небывалой активностью. Начатая в 495 году, она была завершена в основном к 720-730 годам, хотя часть изваяний делалась вплоть до эпохи Северная Сун (960-1127 гг.). Общее число буддийских изваяний неизвестно до сих пор, и это связано, в частности, с тем, что некоторые стены буквально испещрены изваяниями будд размером 5-6 см, и подсчитать их реальное количество просто невозможно. По сведениям городского управления г. Лояна, опубликованным в 1915-1916 годах, их насчитывалось 97 306, позже эта цифра возросла до 142 289, сегодня же традиционно называется цифра в 150 тысяч изваяний [66, 171]. Пещерный комплекс включает 2 300 гротов и ниш различной величины, 40 пагод, а на стенах вырезано 2 800 надписей, сделанных императорами и знаменитыми монахами в прославление буддийского учения или излагающих суть Дхармы. В любом случае количество изваяний колоссально и не имеет аналогов в истории мирового буддизма. Эти места неоднократно посещает императрица У Тяньхоу, оказывающая покровительство буддизму. Именно по ее указу режутся самые известные изваяния, в том числе и знаменитый двадцатиметровый Будда, окруженный духами-покровителями и бодисаттвами (около десяти метров каждый).

Параллельно с пещерами Лунмэня сооружаются грандиозные комплексы в пещерных гротах Могао в Дунхуане в провинции Ганьсу и гротах Юньган в Датуне в провинции Шаньси. Все вместе они стали именоваться «тремя

драгоценностями», намекая на «три драгоценности» буддизма (***санъюй***): Будда, его учение-Дхарма и монашеская община-сангха.

Примечательно, что начало распространения Чань приходится именно на тот период, когда велась наиболее активная работа по созданию изваяний в пещерах, то есть в 500-530 и 650-710 годах. Начало работы над созданием пещерных гротов (494-495 гг.) совпадает со строительством знаменитого монастыря Шаолиньсы в горах Суншань в 70 км от пещер. Следует также заметить, что именно в эти периоды проповедовали такие знаменитые китайские учителя буддизма, как Даосюань, Фацзан (643-712 гг.) — третий патриарх и фактический основатель школы Хуаянь, Шаньтао, Сюаньцзан (600-664 гг.), один из основоположников школы Вэйши цзун (санскр. ***Виджнанавада — Учение о сознании)***I, который после паломничеств в Индию занимался переводами индийских текстов на китайский язык.

Лоянский период развития буддизма и строительство пещер дают нам достаточно отчетливое представление о характере поклонений и формах буддийских верований. И здесь мы вновь сталкиваемся с характерной «китаизацией» буддизма — на первый план выступает не Будда Шакьямуни, а ряд божеств, которые в индийской традиции либо считались вторичными, либо были малозаметными. Примечательный анализ частоты появления различных изваяний в горах Лунмэнь провел японский ученый Цукамото Дзэнрю'. По количеству изваяний Будда Шакьямуни идет на третьем месте (94 изображения), в то время как первые два места занимают Амитаба (222 изваяния) и Авалокитешвара (197 изваяний), что демонстрирует полное превалирование этих божеств над Шакьямуни, который формально должен возглавлять пантеон буддийских святых.

По сути, мы можем вести речь о кардинальном изменении вектора поклонений в китайском буддизме: Будда как высшее и в этом смысле практически недостижимое существо заменяется в Китае более «близкими», доступными и понятными «представителями»[2]. Из анализа частоты появ-

' Его данные приведены по: 66, 171-172.

[2] Это связано с пропагандой культа Амитабы в секте Чистой земли, которую вели наставники Даоси и Шаньдао.

ления различных буддийских божеств несложно сделать вывод, что первоначально особой популярностью в период династии Северная Вэй в 510-540 годы пользовались Будда Шакьямуни и Майтрея (кит. ***Милэфо*** — «Будда Будущего»). Культ Амитабы становится популярен в период правления династии Тан в 650-690 годы, и в это время изображения Шакьямуни практически полностью прекращают появляться в пещерах Лунмэнь.

Приблизительно в 70 км от Лояна в горах Суншань формируется монастырь Шаолиньсы, легендарная колыбель школы Чань. Он был сооружен в 495 году по указу императора Сяовэнь-ди индийским шраманом (странствующим монахом) Бодхимандой. Именно здесь, по легенде, начал свою первую проповедь «учения о созерцании» Первопатриарх Бодхидхарма, а затем и его первый китайский ученик Хуэйкэ. Очевидно, что «школы созерцания» возникали практически по всему Китаю, но почему именно горам Суншань китайская традиция приписывает славу колыбели чань-буддизма? Если мы примем, что указания традиции именно на горы Суншань «неслучайны», и поймем причину этого, то станет ясным и тот духовный образ, который витал над первыми чаньскими проповедниками. Итак, откуда берет начало версия о колоссальной концентрации «святости» этого места?

Китайская традиция издавна делила весь мир на «горний» и «дольний», причем именно мир горный по причине своей близости к Небу занимал умы мистиков, даосов, буддистов. Горы Суншань, не будучи самым высоким пиком Китая (высшая точка — около 1500 м), в китайской космогонии занимают центральное место по отношению к остальным четырем священным пикам Китая (Тайшань, Хуашань, Хэншань и Хэньшань), а следовательно, являются местом предельного сосредоточения сакральной благодати. Китайское миросозерцание всегда делило мир (как небесный, так и земной) на центр и периферию, при этом благодатная энергия (дэ) исходит из центра и напитывает окраины мироздания. Именно так, например, осмыслялась роль правителя, что «находился в центре мира» и Китая как государства (отсюда и название «Срединная империя» — ***чжунго).*** Аналогичным образом понималась и роль гор Суншань. Дух-правитель гор Суншань, следуя классифи-

кационной схеме эпохи Хань, считался одним из наиболее могущественных божеств: в его ведении и управлении были земля, реки и равнины, а также рогатый скот, овцы и «те, кто пожирает рис» [69, 419].

Именно магия «срединной горы» — прообраз «мирового древа», соединяющего Небо и Землю, являющегося каналом обмена энергиями и совокупления между этими двумя началами — и сыграла основную роль в формировании мифологемы гор Суншань как центра магической святости.

Горы Суншань — обширный и довольно пологий массив в провинции Хэнань. Его поразительной красотой восхищались многие поэты и эстеты, в том числе Ли Бо, Ду Фу, Су Дунпо, а с Vl-Vl I веков паломничество в горы Суншань, дабы приобщиться к священной силе и удивительной красоте этого места, становится едва ли ни обязательной традицией для аристократов, людей искусства, каллиграфов, художников, поэтов и даже императоров. Два пика выделяются на фоне пологих гор Суншань — Шаошишань ***(пик Малой обители,*** 1512 м) и Дашишань ***(пик Большой обители,*** 1140 м), и именно в районе Шаошишань на горе Укунфэн ***(Пяти пиков)*** и был основан в 495 году монастырь Шаолиньсы.

В горах Суншань все пронизано ощущением святости, сакральности, мистичности этого места, связанного с даосской и чаньской традициями. Здесь священно даже название уезда (а сегодня также и города), где располагается Шаолиньсы, — Дэнфэн. ***Дэн*** означает «вершина, башня», ***фэн*** — название одной из церемоний жертвоприношения, которую правители проводили и на священных горных вершинах типа Суншань для того, чтобы получить «мандат на правление» от Неба и Земли. Название места говорит, что когда-то, скорее всего до II-111 веков, здесь располагался один из культовых центров высших императорских церемоний. Позже в этом месте стали возникать даосские поселения и, согласно легендам, тут нередко появлялись духи умерших магов, дабы наставить даосов. Сегодня здесь располагается один из древнейших в Китае крупнейший даосский монастырь Чжунъюэмяо.

Очевидно, что чаньские монахи, селившиеся в этих местах, впитывали в себя святость этого места, сакрали-

зуя то учение, которое они воплощали. К VII веку в горах Суншань насчитывалось уже несколько десятков буддийских монастырей, большинство которых следовали медитативной традиции Ланкаватары, хотя и не называли себя школой Чань ***(Чань цзун).*** Государство активно поддерживало строительство буддийских обителей в этих местах, поскольку буддисты постепенно вытесняли отсюда даосов, большинство которых вызывало опасения у местных властей своими мистическими культами и абсолютной независимостью от государства. Чаньские же общины, обосновавшись в горах Суншань, строго следовали государственным предписаниям и, как видно, имели постоянные добрые контакты с местной аристократией. На чаньских наставников с гор Суншань перешла вся та слава, которая витала над вершинами Суншань — культ императорских поклонений, чудесное искусство древних магов и даже даосская загадочность. И это придавало оттенок еще большей истинности чань-буддизму.

Особую роль начинают играть места культовых поклонений, причем на VI-VIII века приходится настоящий расцвет культов. Священные предметы, или реликвии (санскр. ***дхату,*** или ***сарира,*** кит. ***шэли***), всегда притягивали монахов и паломников, в местах поклонений создавались целые буддийские школы. Такими реликвиями становятся какие-нибудь предметы, связанные либо с Буддой (пепел тела Будды, его волосы, зубы), либо с великими патриархами (части одежды)'. Реликвия — это воплощенное, субстантивированное мистическое тело божества или Бога (волос Будды, например, есть абсолютное и самодостаточное воплощение Будды). Эта характерная особенность приписывания какому-либо отдельному предмету свойств сакрального целого обычно называется эпифанией[2]. Практически все буддийские культовые сооружения — монастыри, ступы, пагоды, кумирни — в ранний период развития учения возникали именно вокруг реликвий, поскольку священный предмет передавал ту энергию, ту благодать,

' Попутно заметим, что культ реликвий имеет колоссальное значение не только в буддизме, но в любой религии откровения, например, в христианстве.

[1] В терминологии Мирча Элиадэ.

что была присуща либо самому Будде, либо одному из великих буддийских патриархов.

Начало буддийскому культу сарира, то есть священных останков, было положено еще в Индии в VI веке до н.э. и связано с уходом Будды в махапаринирвану — «Великую окончательную нирвану». По преданию, его останки-сарира были разделены и захоронены в восьми ступах. Но в III веке царь Ашока сумел собрать все останки вместе и на этот раз перераспределил их на 84 ступы, которые установил по всему так называемому «Южному континенту» (***Джамбудвипа***), дабы прославить учение Будды. Часть этих знаменитых ступ (по меньшей мере 19) оказалась и в Китае, причем задолго до начала активного роста буддийских общин. Вокруг мест, где были установлены ступы, вскоре возникли монастыри, в том числе Чанганьсы. Священные останки, как гласят предания, вручались как дар китайским монахам в знак признания их исключительных достижений. Известен случай, когда в 744 году 3070 частичек сариры были переданы китайскому монаху Чуцзиню во время церемонии Лотосового самадхи [99, 61].

Поклонение культовым останкам быстро прижилось в Китае, что во многом, вероятно, связано с традицией поклонения духу предков. Китайский императорский двор благосклонно относился к реликвиям, исключая, разумеется, периоды гонений на буддизм, когда подобные культовые сооружения и ступы тотально разрушались по всему Китаю (как это, в частности, случилось в IX веке). Общее благоприятное отношение двора к буддийским мощам, праху Будды и другим святыням объяснялось достаточно просто — именно вокруг этих предметов возникали крупные буддийские центры, монастыри, поселения, формировались монашеские общины, что было выгодно государственной администрации, которая буквально с первых веков распространения буддизма в Китае стремилась привязать монахов к стабильным поселениям и монастырям (именно поэтому быстрый рост чаньских странников в VII-VIII веках вызвал резкое неудовольствие властей).

Помимо реликвий индийского происхождения (прах Будды), к VIII веку начинает стремительно развиваться культ исконно китайских реликвий, и чань-буддизм сыграл в становлении этого культа едва ли не самую основ-

ную роль'. Главными реликвиями становятся нетленные мощи чаньских патриархов, прежде всего Хуэйнэна в местечке Цаоси, Даосиня и Хунжэня. Немало культовых центров возникает вокруг священных предметов, связанных с жизнью известных мастеров, например вокруг патры и рясы, нетленных одежд, четок, молельных ковриков и подставок (***танъ***), на которых мастера сидели во время медитации.

Однако основными реликвиями чань-буддизма становятся не столько предметы, принадлежащие великим мастерам,. сколько места, связанные с их жизнью. Характерной особенностью Чань явилось и то, что это учение безболезненно принимало в свой пантеон всех великих людей Китая, «интуитивно проникших в суть истины» или «прямо указавших на истину» (например, легендарного первооснователя китайской нации Хуанди ***(Желтый император),*** Конфуция и Лао-цзы). В XIX веке чаньские последователи под воздействием активной католической проповеди высоко оценили деяния Иисуса Христа, причем такую оценку можно услышать от чаньских монахов и до сих пор. Чань как губка впитывал в себя всё, что так или иначе ложилось в концепцию «внезапной и интуитивной мудрости».

Культовыми центрами Чань становятся пять знаменитых священных вершин Китая: Суншань, Тайшань, Хуашань, Хэншань, Хэншань (в различном написании). Пять гор соотносились как с пятью стихиями (металл, дерево, вода, огонь, земля) китайской натурфилософии, так и с четырьмя сторонами света и центром. Исходя из этой космогонической концепции, центром являются горы Суншань в провинции Хэнань, где и основан Шаолиньсы. Тайшань соотносится с востоком, Хуашань — с западом, Хэншань — с севером, Хэншань — с югом. Изначально все вершины связывались с народной и даосской традицией. В этих горах селились все знаменитые маги, Отшельники, здесь совершались чудеса, здесь даосы достигали бессмертия. Именно в этом месте космическая энергия ци является максимально чистой и спокойной ***(цзинь дун ци).*** Священный характер пяти вершин объяснялся тем, что они несут в себе в скрытом виде некую «истинную форму» мира. Месторас-

' Подробнее см:83.

положение гор было дано в виде откровения в 109 году У-ди, правителю династии Хань, богиней Сиванму — «Правящей Матушкой Запада» [115]. Поскольку по традиционным понятиям священные земли находятся именно в западной части неба и позже китайские буддисты поместили там свой рай (это также связано с западным положением Индии по отношению к Китаю), то такое откровение приобрело особое символическое значение для китайской мистериологии и чаньской традиции.

Все пять гор становятся культовыми центрами Чань, и вероятно, что расположение обителей в горах Чань перенимает не у предшествовавших ему буддийских школ, а у даосов. Более того, все знаменитые чаньские монастыри возводились буквально в нескольких десятках или сотнях метров от даосских храмов или кумирен. Сам факт возникновения чаньских общин на пяти священных вершинах говорит не только о преемственности Чань и даосских верований, но и о том, что по существу вся китайская дхиана перенимает космогоническую концепцию даосизма, которая к тому времени превратилась в официальную имперскую доктрину. Пять вершин уже в начале нашей эры играли одну из ключевых ролей в императорских культах: в период Шести династий на всех этих вершинах, и чаще всего в горах Суншань и Тайшань, проводились фэн и шань — императорские церемонии жертвоприношений и молений небу.

Священные места Китая, большинство которых оказалось с течением времени связано с чань-буддизмом, отличались также и концентрацией особой силы (***лин***), связанной с действиями духов или с самими этими духами. Эта нумиозная энергия, которая присутствует в представлениях китайцев независимо от их религиозной самоидентификации, стала одним из решающих факторов выбора места для чаньских общин. И если старые буддийские школы обычно были привязаны к какой-либо буддийской реликвии, нередко доставленной из Индии, то чаньские общины первоначально тяготели именно к традиционному китайскому духообщению. Однако оно выражалось не в прямых заклинаниях духов и установлении с ними контактов, как это можно наблюдать в даосизме, но в использовании силы лин, свойственной духам.

Масштабы распространения буддизма, его многогранность, сильное влияние на различные слои общества естественным образом постепенно стали вызывать недовольство у ряда наиболее влиятельных чиновников-конфуцианцев. Часть из них обращалась с прошениями на высочайшее имя тем или иным образом потеснить влияние буддийских монастырей.

Одним из самых известных «меморандумов» на имя императора стало резкое сочинение, составленное знаменитым философом, ученым-конфуцианцем Хань Юем в 819 году. Из этого прошения становится понятным, почему буддизм стал считаться едва ли не основным врагом исконной китайской традиции, поскольку Хань Юй в своем сочинении сконцентрировал те антибуддийские идеи, которые с начала IX века активно циркулировали в высших слоях китайского общества. Прежде всего, Будда был назван Хань Юем «варваром по происхождению», что с точки зрения китайской культурной традиции буквально автоматически отбирало у него и у его последователей право на «истинность» учения. «Его язык отличается от китайского, его одежды другого покроя, а его уста не произносят слов, предписанных первыми императорами», — замечает Хань Юй.

Этот известный конфуцианец выступал и против «пагубного» почитания многих буддийских реликвий, вокруг которых нередко и создавались монастыри и общины. Хань Юй, в частности, был возмущен периодическим ритуальным переносом «пальца Будды» (кость фаланги пальца) из монастыря Фамэньсы (Школы Дхармы) в столицу и той религиозной истерией, которая сопровождала это действо [83, 166-67]. Самым веским антибуддийским аргументом Хань Юя стал тезис о том, что если бы Будда был сейчас жив и посетил императорский двор, то император в лучшем случае устроил бы угощение в его честь и тут же «под охраной препроводил его к границе, дабы он не сбивал народ с истинного пути».

Естественно, не только «варварское» происхождение Будды дало толчок к началу антибуддийских гонений в 845 году. Многих чиновников высшего эшелона смущали «недопустимые» с их точки зрения богатства буддийских монастырей и рост чисто политического влияния

буддийских проповедников. Лоян — крупнейший административный и культурный центр Китая, столица империи — был наводнен буддийскими школами и монастырями, которые притягивали к себе все больше и больше последователей. Это позволило ряду чиновников обвинить буддистов в том, что они отвлекают народ от работ на земле, привлекая в свои монастыри бывших крестьян. Хотя это было далеко от реальности: даже при быстром росте монахов их число было столь незначительно по сравнению с общим количеством работающих на земле, что никак не могло бы изменить структуру сельского хозяйства, — все эти обвинения постепенно стали вызывать негативную реакцию по отношению к буддизму.

Это были далеко не первые крупные гонения на буддизм: фактически антибуддийские акции повторялись с периодичностью раз в сто лет. Одними из существенных выступлений против буддизма стали гонения 574 года. Они начались с вполне мирных, хотя и достаточно активных споров между буддистами и даосами, в которые были вовлечены и конфуцианские мужи. И хотя внешне эти дебаты носили чисто философский характер, но по сути между тремя крупнейшими идеологическими течениями Китая развернулась борьба за влияние при дворе и, следовательно, в государстве. Решение о победе в этих спорах было принято самим императором, что указывало на их политическую, а не духовную подоплеку.

Указом от 573 года наиболее важным течением было признано конфуцианство как наиболее полно отвечающее традиционной идеологии Китая, за ним следовал даосизм, и, наконец, на последнем месте оказался буддизм, уже тогда имевший немалое влияние. Представители наиболее значительных буддийских школ были столь недовольны, что осмелились оспаривать решение самого императора. Результат такого недовольства оказался весьма плачевным для самих же буддистов: в 574 году император У-ди (правил в 561-577 гг.) государства Северное Чжоу издал указ, положивший начало череде гонений на буддизм. Указ призывал разрушать монастыри, уничтожать буддийские изображения и скульптуры, предписывал монахам вернуться к мирской жизни. Среди прочих были закрыты и некоторые чаньские монастыри в горах Суншань, в том

числе Шаолиньсы. Многие буддийские наставники, и среди них Третий чаньский патриарх Сэнцань, вынуждены были скрываться в горах.

Через три года вместе с завоеванием царства Северное Ци император У-ди перенес эти действия на другие районы Китая, и гонения приобрели поистине тотальный характер. Примечательно, что вместе с буддизмом гонениям подверглись и даосы, в чем явным образом прослеживались призывы некоторых приближенных к императору конфуцианских чиновников уменьшить влияние не-конфуцианских учений. Даосы, в частности, были обвинены в том, что якобы прятали у себя буддийские сутры и смущали умы людей различной магией и духообщением, в чем, по мнению ряда высших чиновников, еще больше сближались с буддизмом.

Династийные хроники того времени называют самые разнообразные причины начала антибуддийской кампании. Она была удивительна тем, что свое правление император У-ди начал со вполне лояльного отношения к буддистам и к доктрине в целом, более того, он сам неоднократно совершал некоторые буддийские ритуалы, стремясь обрести благую карму. Как утверждает легенда, именно с ним встречался Бодхидхарма, Первый патриарх Чань, обсуждая смысл «заслуг и воздаяний» в буддизме. Тем неожиданнее показалось начало гонений. Источники буддийского происхождения говорят следующее: У-ди боялся роста буддийского влияния, считая, что буддисты могут каким-то образом узурпировать трон. Однако скорее всего император подпал под влияние идей Вэй Юаньсуна, одного из своих чиновников, откровенно претендовавшего на ряд буддийских богатств.

Во время гонений неоднократно уничтожались важнейшие буддийские труды, которые затем восстанавливались буквально по кускам на основе отрывков, содержащихся в других сутрах или хрониках. Во время гонений конца XI века в правление императора Дао-цзуна (1032-1101 гг.) в государстве Ляо были сожжены такие труды, как «Баолинь чуань» («Передача драгоценного леса») и «Сутра Помоста Шестого патриарха» [139, 52]. Однако в период более ранних гонений VI века чань-буддизм не подвергался значительным ударам. Этому есть простое объяснение — в ту

пору он еще не воспринимался как самостоятельная или тем более влиятельная школа. Проповедовали лишь отдельные учителя, говорившие о высшем сакральном смысле созерцания и «очищения сердца». Именно вокруг таких учителей — «Учителей Ланкаватары» — и собирались первые школы Чань.

Загадка Первопатриарха Бодхидхармы

Итак, на первый план в учении Чань выходят не столько философские и уж тем более религиозные постулаты, сколько личности конкретных учителей, через которых и раскрывается суть учения и передается истинное знание.

Бодхидхарма (кит. ***Путидамо,*** или ***Дамо,*** яп. ***Дарума)*** является ключевой и, пожалуй, самой таинственной фигурой не только школы Чань, но и всей буддийской традиции Китая. Он стал скорее символом чань-буддизма, нежели воплощением некогда жившей реальной личности. До сих пор почти в каждой монашеской келье можно встретить изображения Первопатриарха (при этом особым предпочтением пользуется знаменитая картина, где Бодхидхарма на бамбуковом стебле переправляется через море — символ того, как Дамо преодолел «море незнания» и принес свою мудрость людям). Поразительно, что в образе Бодхидхармы мы видим как бы анти-Будду, хотя, разумеется, чань-буддизм никогда не отрицал роли Будды. Но на его место как верховного сакрального владыки, источника милосердия (энь) и благодати (***дэ***) приходит Бодхидхарма, который формально не является ни бодисаттвой, ни даже ближайшим из архатов'.

Статус Бодхидхармы достаточно странен, поскольку его место в иерархии буддизма находится не очень высоко. Когда перечисляют архатов, то, как правило, называют восемнадцать ближайших учеников Будды, непосредственно слушавших его наставления и являющихся наибо-

[1] Архаты (кит. *алохань,* или *лохань*, доел, «обладающий заслугами») как величайшие проповедники, распространяющие и толкующие учение Будды, являются своеобразными каналами, по которым благодать будд и бодисаттв доходит до человека.

лее почитаемыми в буддизме'. Однако существуют и **дру-**гие архаты, говоря о которых обычно упоминают число 125 или 250. Бодхидхарма входит в число этих 250 архатов, что по буддийским понятиям хотя и подчеркивает каноничность его личности, все же не свидетельствует о ее высшем статусе.



Бодхидхарма

Но в чаньских монастырях происходит как бы «инверсия» святости — Бодхидхарма становится центральной фигурой поклонения. Во многом это можно объяснить исторической логикой развития китайского буддизма — Будда представлялся существом крайне отдаленным, возвышенным над обычным человеком (процесс «отрыва» божества, вознесение его в предельно высокие и далекие от человека сферы без труда прослеживается за всеми изгибами буддийской истории). Поэтому более значимыми становятся образы тех, кто осуществляет прямую связь между божественным и человеческим — и именно здесь актуализируется образ Бодхидхармы.

Практически все канонические источники чань-буддизма сходятся на том, что именно Бодхидхарма был первооснователем этой школы (хотя ранние работы, как уже говорилось, называли иногда первым проповедником Чань Гунабхадру). Тем не менее именно Бодхидхарма заложил основы учения о «безмолвном просветлении в созерцании»

' Число восемнадцать стало сакральным для буддизма (впрочем, это связано и с не-буддийской традицией Китая). В частности, на алтаре размешается восемнадцать предметов, в небольших монашеских четках — восемнадцать бусин и т.д. Зал 18 архатов с их скульптурами можно встретить практически в любом буддийском монастыре.

и «очищении сердца через два проникновения и четыре действия». Каноническая версия утверждает, что суть проповеди Бодхидхармы заключалась в четырех основных постулатах: не опираться на письмена ***(були вэнь цзы),*** то есть не использовать чтения сутр и других книг для достижения просветления; «непосредственно указывать на сердце человека»; «взирая на собственную природу, становиться Буддой» (поскольку каждый человек в потенции является Буддой и изначально обладает «природой Будды», следовательно, можно путем медитации «пробудить» эту природу внутри себя); не передавать учение вовне ***(цзяо вай бе чжуань).***

Изложим каноническую версию прихода Бодхидхармы в Китай и его роли в китайской традиции вообще. Бодхидхарма, сын одного из правителей южной Индии, был выходцем из Кондживерами, недалеко от города Мадраса. Он рано уходит из семьи и присоединяется к буддийской общине. Постепенно, благодаря необычайным способностям, он становится духовным лидером буддизма и 28-м буддийским патриархом. В 520 году, обеспокоенный тем, что буддийское учение неправильно понимается в Китае, он отправляется в Поднебесную империю, посещает город Лоян, беседуете правителем царства Лян У-ди и наконец, пораженный абсолютным непониманием пути достижения буддийской благодати, поселяется в священных горах Суншань, неподалеку от монастыря Шаолиньсы. В высокогорной пещере он просидел в медитации лицом к стене девять лет, доказывая, что для просветления нет необходимости читать сутры или размышлять над речениями Будды, но следует лишь «вглядываться внутрь себя». Так Бодхидхарма положил начало традиции сидячего созерцания как основного способа очищения собственного сердца. И хотя традиция медитации и раньше была широко распространена в буддизме, но ни в одной школе она не рассматривалась как ключевой метод. Бодхидхарма становится Первым патриархом Чань и вводит в монашеский обиход медитацию лицом к стене ***(би гуань*** — «взирание на стену») как основной вид практики, а в качестве базовой концепции просветления — постулат: «Сидя здесь, непосредственно стать Буддой», не обусловленный никакими вспомогательными методами или молитвами. Далее предание гласит, что пер-

вым учеником Бодхидхармы становится Хуэйкэ, позже названный традицией Вторым чаньским патриархом. Сам же Бодхидхарма удаляется куда-то на запад, и следы его теряются. Перед уходом он оставляет несколько трактатов, где объясняет суть своего учения, а также экземпляр «Ланкаватара-сутры»[1].

Сразу заметим, что эта каноническая версия о Бодхидхарме как Первопатриархе Чань, несмотря на широкую известность, на самом деле довольно позднего происхождения и весьма эклектична по своей структуре. Создание версии завершается лишь в знаменитом трактате «Цзиньдэ чуаньдэн лу» («Записи о передаче светильника, составленные в годы правления под девизом Цзиньдэ»), содержащем практически полный канон чаньских жизнеописаний, историй и притч. В более ранних произведениях можно встретить самые различные подходы к роли Бодхидхармы в «учении о созерцании», вплоть до полного отрицания его статуса как «чаньского наставника». Разнобой, который царит в исторических источниках по поводу личности Бодхидхармы, в какой-то мере может показаться удивительным, поскольку история прихода индийского патриарха и его проповедь являются ключевыми в становлении «священного» характера Чань.

В истории жизнеописания Бодхидхармы во всей полноте проявилась оппозиция исторического и мифологического подходов, существующая в китайском сознании. Китайская традиция никогда не допускала, да, впрочем, и не знала чисто исторического подхода. Истинность личности подтверждалась не надежностью исторических источников, а мифологической мощью этой личности, ее отдаленностью от сегодняшнего дня (чем больше исторический возраст личности, тем более «истинной» она представляется). В этом свете нам значительно легче понять суть образа Бодхидхармы в китайской истории и ту удивительную силу, которую он до сих пор несет в себе.

[1] Списки этих трактатов (на самом деле значительно более позднего происхождения) отличаются друг от друга в разных школах. Чаньская школа Цаодун с центром в монастыре Шаолиньсы называет два трактата: «Ицзиньцзин» («Канон изменений в мышцах») и «Сисуйцзин» («Канон об омовении спинного мозга»).

История Бодхидхармы не раз подвергалась серьезному анализу, однако это не привело к какому-либо однозначному выводу, мнения разделяются от полного непризнания историчности этой фигуры до полного доверия традиционной версии. Большинство современных исследователей, в частности Б. Форе и Секигути Синдай, придерживаются умеренного мнения, что «кто-то да приходил», некий индийский миссионер Бодхидхарма проповедовал в провинции Хэнань, но не берутся утверждать полную историчность его личности [82; 84; 150; 162]. Хотя агиография[1] Бодхидхармы — одна из самых богатых в буддийской литературе, но при внимательном рассмотрении обнаруживается, что большинство источников практически в точности повторяют друг друга.

Что же мы знаем об историческом Бодхидхарме — о человеке, но не о мифе? Самым ранним из дошедших до нас источников, который упоминает некоего миссионера Бодхидхарму, является «Лоян цзюэлань цзи» («Хроники монашеской общины-сангхары Лояна»), составленный в 547 году Ян Сюаньчжи [18, ЮООв]. «Хроники» гласят, что Бодхидхарма был поистине восхищен видом пагоды Юньнинсы (Вечного покоя) и провел несколько дней перед ней, молитвенно сложив руки. Судя по крайне поверхностному характеру упоминания Бодхидхармы в тексте «Хроник», несложно сделать вывод, что в ту пору этот миссионер ничем не запомнился составителю трактата. Ни о какой его проповеднической деятельности здесь речи не идет, тем более не упоминается и учение Чань. Упомянутый эпизод с Бодхидхармой служит как бы «фоном» для описания одной из самых красивых пагод города Лояна. Поскольку Лоян находится в нескольких десятках километров от Шаолиньсы, то это в какой-то мере подтверждает пребывание Бодхидхармы в этом районе, точнее, в районе священных гор Суншань. Несложно заметить, что «Хроники» на удивление спокойно, если не сказать равнодушно, отнеслись к приходу человека, которому, согласно легендам, суждено было стать патриархом крупнейшего учения китайского буддизма.

[1] *Агиография* (от гр. *hagios* — «святой») — духовно-житийная литература. — *Ред.*

И все же, несмотря на лапидарность этого пассажа, в «Хрониках» мы встречаем несколько интересных подробностей: говорится, что Бодхидхарма был монахом из Центральной Азии (!) и что ему было пятьдесят пять лет. Столь точное указание на возраст придает некий историзм фигуре буддийского проповедника, но загадку представляет странное упоминание в «Хрониках» того, что Бодхидхарма был миссионером из Центральной Азии. Обычно имелась в виду Персия, однако неясно, то ли Бодхидхарма происходил из Персии, то ли просто его путь пролегал через Персию — китайский текст допускает оба этих понимания. Поразительно и то, что здесь ни слова не сказано о южной Индии, ведь во всех более поздних источниках Бодхидхарма представлен как выходец именно из этого региона, нередко даже указывается родной город патриарха — Мадрас.

Здесь можно высказать несколько предположений. Возможно, что Бодхидхарма, стремясь обойти горную гряду Гималаев, намеренно отправился из южной Индии через всю страну на северо-запад, где, в конечном счете, и вступил на территорию Персии и современных Пакистана и Афганистана. Именно оттуда он, повернув на восток, вошел на территорию Китая, прошел ее насквозь, пока не добрался до современного Лояна. Но в этом случае проповедник должен был пройти 6-8 тысяч километров, что, учитывая колоссальное расстояние и немалую опасность путешествий в ту эпоху, кажется маловероятным. К тому же такой маршрут представляется крайне неразумным, если вообще позволительно говорить о «разумности» полумифологической личности.

Может быть, центрально-азиатское происхождение Бодхидхармы объяснимо ошибкой древнего переписчика, связанной с тем, что проповедник пришел откуда-то с Запада? Неслучайно Бодхидхарму называли «пришедшим с Запада» ***(си лай).*** И хотя под «Западом» Китай традиционно подразумевал именно Индию, здесь требуется сделать несколько уточнений.

С эпохи Хань в лексикон китайских правителей приходит выражение «си юй» — «западные края», или «западные земли». Под этим выражением подразумевались обширные территории, лежащие к западу (а не к юго-западу, как Индия) от империй Цинь и Хань. В большинстве своем это

были земли, заселенные племенами цянов, да юэчжи (массагетов?), сянби и других. Они жили на территории современного Синьцзяна, в районе бассейна реки Тарим, озера Лобнор, в Западном Туркестане. В I-V веках здесь существовало несколько десятков городов-государств, среди них Хотан, Яркенд, Лоулань и другие. Города-государства, располагаясь в оазисах, жили в основном за счет обслуживания пролегавшего здесь Великого шелкового пути, по которому везли не только шелка, но и железо, одежды, пряности, лаковые украшения, имбирь и многое другое. Эта одна из основных торговых и культурных трасс древнего мира начиналась от столицы китайской империи города Чанъань и заканчивалась на территории римской империи.

Жители этих районов по своему этническому типу не являлись китайцами (строго говоря, не принадлежали к народности хуася), в основном они представляли собой переходный тип между монголоидами и европеоидами иранского типа, что показали находки костных останков IV-VII веков. Сам облик Бодхидхармы, происходившего, по легенде, с юга Индии и, вероятно, являвшегося представителем дравидийских племен, мало чем отличался от тогдашних жителей Туркестана (неслучайно и у индийских шраманов, и у обитателей бассейна реки Тарим китайские источники в равной степени отмечали окладистые курчавые бороды, большие носы и т.д.). Характеристика Бодхидхармы как «бородатого чужестранца» явно указывает на его некитайское происхождение и явную непохожесть на тогдашних жителей района гор Суншань.

Ряд городов-государств в бассейне реки Тарим и в Туркестане, через которые, возможно, проходил Бодхидхарма (как и десятки других индийских паломников), испытали буддийское влияние еще в I-III веках. В таких крупных государствах, как Лоулань (сегодня на территории уездов Жоцзян и Мижань) и Хотан, особую популярность приобрела одна из школ Хинаяны — Дхармагуптака (дословно «те, которые защищают Дхарму», т.е. защищают буддийское учение). Количество ее последователей лишь в одном Лоулане достигало 4 тысяч человек. Школа была основана в 210 году до н.э. монахом Дхармагуптой, а ее расцвет приходится на I-III века. Возникла она в результате раско-

ла по поводу характера даров более раннего направления Махишасаки — часть отколовшихся монахов считала, что дары следует приносить исключительно Будде, но не монашеской общине (в результате заслуги монаха (***пунья***), совокупность которых в конце концов и приводит к просветлению, возрастают в сотни раз). Монахи делали основной упор на медитативную практику как основу достижения просветления. Соприкосновение Бодхидхармы со школой Дхармагуптаки представляется вполне вероятным. Возможно, что именно этим и объясняется «странный» характер диалога между индийским паломником и У-ди, правителем царства Лян. Бодхидхарма отказался признавать заслуги У-ди на ниве поддержки буддизма («нет здесь ни заслуг, ни добродетелей» - ***у гун у дэ),*** поскольку дары приносились монашеским общинам, но не самому Будде. Обратим внимание также и на то, что Дхармагуптака, равно как и учение Чань, делало основной упор именно на медитативную практику как на единственный реальный путь к духовному освобождению.

Вполне возможно, что китайские источники, говоря о приходе Бодхидхармы из Центральной Азии, а затем «с Запада», первоначально имели в виду одно и то же — район Восточного Туркестана и бассейна реки Тарим, и только позже понятия «Запад» и «Западный рай» стали соотносить с Индией. Таким образом, анализируя сюжет «прихода Бодхидхармы с Запада» ***(Дамо си лай),*** следует учитывать временной разрез понятия «западные земли». В известной мере это подтверждает и знаменитый трактат Сюаньцзана, известный российскому читателю как «Путешествие на Запад», а в оригинале называющийся «Датан сию цзи» («Записи о путешествии в западные страны в период Великое Тан», 646 г.). Сюаньцзан описывает более сотни различных царств и местностей, и здесь под названием «Си ю» ***{Западные районы)*** подразумевается как Индия, так и многочисленные царства вдоль шелкового пути в Синьцзяне и Центральной Азии.

Как видим, за лапидарным упоминанием «Хроник монашеской обшины-сангхары Лояна» о центрально-азиатском происхождении Бодхидхармы кроется весьма интересный аспект понятия «Запад». «Хроники» не дают нам возможности из-за скудности материала каким-то обра-

зом развить мысль о реальном пути чаньского Первопатриарха в Китай, но позволяют установить сравнительно точную дату прихода Бодхидхармы в Лоян. Известно, что пагода Юньнинсы была построена в 516 году, в 528 году там был разбит военный лагерь, а позже, по ряду сведений, пагода была разрушена сильным ураганом [100, 171-172]. Таким образом, можно считать, что Бодхидхарма побывал в Лояне между 516 и 528 годами, что соответствует канонической дате прихода Бодхидхармы в монастырь Шаолиньсы — 520 год.

Благодаря материалам «Хроник» можно сделать вывод, что в VI веке Бодхидхарма отнюдь не рассматривался как основатель нового направления буддизма. Более того, здесь ни слова не говорится о сути его буддийской проповеди, и это косвенно свидетельствует о том, что именно как проповедник он не оставил в ту пору заметного следа. Позже малозначительный факт присутствия Бодхидхармы в Китае начинает век от века обрастать подробностями, которые должны были очеловечить фигуру некоего буддиста, хотя в сущности тот не оставил о себе почти никаких воспоминаний.

Следующий по времени трактат был написан в 645 году (вторая редакция — 667 год), то есть через столетие после «Хроник монашеской общины-сангхары Лояна». Речь идет о «Сюй гаосэн чжуань» («Продолжении жизнеописаний достойных монахов»), одном из самых известных трактатов по истории китайского буддизма, чье авторство приписывается монаху Даосюаню [36, 551 в|. В нем впервые упоминается о ранее нигде не встречавшихся и позже ставших классикой чань-буддизма ключевых моментах того вероучения, что принес Бодхидхарма. Там говорится, что Бодхидхарма принес в Китай учение о «четырех деяниях», осуществление которых позволяет постичь истинную суть дхианы, а также указал путь к достижению: медитация, заключающаяся в молчаливом «созерцании стены» ***(би гуань).***

В «Продолжении жизнеописаний» мы впервые встречаем «индийскую версию» происхождения патриарха, ставшую позже канонической. Хотя здесь, как и ранее, рассказывается о том, что Бодхидхарма восхищался пагодой Юньнинсы, но его путешествие через Центральную Азию

перестает упоминаться, а сам образ Бодхидхармы обрастает биографией, весьма характерной для индийских миссионеров того времени. Из этого источника мы впервые узнаем, что Бодхидхарма был сыном одного из индийских правителей. Постигнув глубины учения Большой колесницы, то есть Махаяны, он отправился с проповедью в Китай. По морю он прибыл в южный Китай (***Наньюэ*** — «земли Южных Юэ»), который тогда управляли династией Сун (420-479 гг.) периода Пяти династий, во главе которой стоял в ту пору правитель Лю. Затем он направился в Лоян — столицу династии Северная Вэй (386-534 гг.). Исходя из этих дат становится вполне возможным предположить, что ко времени канонической даты прихода патриарха в Шаолиньсы, т.е. к 520 году, Бодхидхарма действительно перебрался на север Китая.

Что же оставил после себя Бодхидхарма, какое учение он проповедовал? Именно в «Продолжении жизнеописаний» мы, наконец, находим ответ на этот вопрос. Даосюань упоминает, что Бодхидхарма передал Хуэйкэ, своему первому ученику', четыре свитка «Ланкаватара-сутры» [36, 5516]. Отсюда и берет свое начало версия о раннем Чань как о «традиции Ланкаватары». Важно заметить, что ни об «отказе от письменных знаков» в передаче учения, ни о концепции долгой медитации здесь речи еще не идет, ибо образ Бодхидхармы как символ всего чаньского учения только начинает складываться. Но именно в этом источнике мы впервые встречаем то, что можно считать началом новой традиции мистической практики, приведшей в конечном счете, к уникальным чаньским методикам. Даосюань, составитель «Продолжения жизнеописаний», проводит четкое различие между классическими методами дхианы, которые в ту эпоху были представлены мастером Сэнчоу (в другом чтении — Сэнтяо, 480-560 гг.), и знаменитой в будущем чаньской практикой «созерцания стены» ***(би гуань),*** начало которой было положено Бодхидхармой. Даосюань, выражая взгляды того времени, не отдал предпочтения ни одной системе, лишь заметив, что они соотносятся между собой как два типа истины ***(эр ди)*** — абсолютная и относительная. Он использовал одну из ключе-

' О других последователях Бодхидхармы хроники молчат.

вых категорий буддийской логики, сравнив два типа медитации с двумя крыльями одной птицы и двумя колесами повозки. Но, вероятно, даже такого тонкого знатока буддийской мудрости, как Даосюань поразила сложность и неожиданность той традиции знания, что приписывалась Бодхидхарме, поскольку он прямо признается, она «труднопонимаема».

Долгое время китайские историописатели целиком полагались на текст «Продолжения жизнеописаний достойных монахов», считая его вполне надежным и достойным источником, в том числе и в отношении личности Бодхидхармы. Десятки сторонников и критиков метода чаньского патриарха апеллировали к «Продолжениям хроник», старясь доказать свое мнение. Но насколько текст Даосюаня действительно можно считать надежным историческим документом? По сути, он содержит описание как бы двух Бодхидхарм, взятых, вероятно, из различных устных традиций'. Один Бодхидхарма — знаток индийской традиции Ланкаватары и «классический буддист». Другой — человек «неожиданного» и «труднопонимаемого» типа мудрости, отказавшийся от текстов в пользу личной передачи, и в этом смысле он выступает буквально «революционером».

Все это подчеркивает многогранность и нестандартность личности первопроповедника Чань. Но именно в рамках чаньской традиции образ Бодхидхармы приобретает абсолютную и непостижимую глубину, становится емким и лабильным. Таким он сохраняется и в традиции: с одной стороны — строгий дидактик, жестко следующий всем классическим буддийским предписаниям, а с другой — человек, использующий самые неожиданные методы передачи знания, отказавшийся от письмен и даже слов, передающий истину «от сердца к сердцу» (неслучайно в традиции он известен как основатель знаменитого шаолиньского боевого искусства).

Стал знаменитым эпизод встречи Бодхидхармы с У-ди, императором династии Лян (правил в 502-549 гг.), в сто-

[1] **Следует заметить, что такое кажущееся несоответствие образов внутри одного источника отнюдь не редкость в китайской традиции.**

лице государства Лян городе Цзилине (современный Нанкин). Император слыл большим поклонником буддизма, покровительствовал монастырям, выделял немалые деньги на сооружение пагод, способствовал переписыванию и распространению сутр, раздавал подаяния монахам. Естественно, что за все свои заслуги У-ди ожидал доброго воздаяния в будущей жизни. Поэтому, когда Бодхидхарма предстал перед троном императора, тот спросил миссионера прежде всего о том, что его так волновало: «Велики ли мои заслуги и добродетели в совершении этих дел?» — «Нет в них ни заслуг, ни добродетелей», — ответил монах. Удивленный правитель спросил: «Почему же нет ни заслуг, ни добродетелей?» — «Все это — не более чем дела, совершаемые посредством деяния, —объяснил Дамо, — и в них в действительности не содержится ни заслуг, ни добродетелей» [168, т. 2, 65].

Речь здесь идет о том, что действительно может считаться истинными «заслугами и добродетелями» (сакср. ***пунья***, кит. ***гундэ)*** в буддизме. Если старые буддийские школы говорили о количестве заслуг(сколько милостыни роздано монахам, сколько построено монастырей и т.д.), то диалог правителя с Бодхидхармой показывает начало формирования нового подхода. И здесь заслуги — это не внешние деяния, но абсолютная чистота и искренность сердца, через которые и можно спасти других людей. Чистота достигается через внутреннее покаяние, избавление отложных и замутняющих мыслей и самое главное — от самого желания «достичь заслуг и добродетелей». Именно этого так и не смог понять правитель У-ди, поэтому Бодхидхарме пришлось удалиться из государства Лян и направиться в соседнее царство Вэй, где располагался монастырь Шаолиньсы. Эта история, которая, как ни странно, практически не имеет разночтений в источниках, превратилась в одну из знаменитых чаньских диалогов-загадок (кит. ***гунанъ***, яп. ***коан).*** Правда, этот диалог вряд ли является полностью уникальным, и возможно, что прототипом ему могла послужить беседа между наставником Фу (Фу даши, или Махасаттвой Фу, 497-569 гг.), который считался инкарнацией Майтреи (кит. ***Милэфо),*** Будды будущего, и императором У-ди (именно тем У-ди, с которым говорил и Бодхидхарма).

Благодатной почвой для появления многих мифов и преданий стало девятилетнее сидение Бодхидхармы в пещере (или перед пещерой). Эти легенды подчеркивают абсолютный покой сердца (***аньсинь)*** патриарха, что на обыденном уровне и воспринималось как истинный Чань. Ряд хроник передает предание о том, как мелкие птицы свили гнездо на плече у Бодхидхармы, а он даже не пошевелился, что символизирует не только его полную умиротворенность, но и абсолютную природную естественность. Примечательно, что эта история и сегодня широко распространена в районе гор Суншань и в монастыре Шаолиньсы. Знаменитая пещера, где Бодхидхарма провел девять лет, до сих пор сохранилась и находится недалеко от вершины горы Укунфэн ***(Пяти пиков)*** в той части гор Суншань, которая называется Шаошишань ***(пик Малой обители).*** Пещера представляет собой грот глубиной в семь и шириной в три метра. Местом поклонения пещера стала достаточно поздно, не раньше XI века, что косвенно свидетельствует и о позднем характере легенды о «созерцании стены». В 1104 году по приказу императора перед пещерой были сооружены мощеная площадка и небольшая арка, на которой начертаны три иероглифа: «Убежище сокровенного молчания» ***(мо сюань чу).***

Богатый материал о Бодхидхарме дают многочисленные надписи и изображения на каменных стелах, сохранившиеся на территории Шаолиньского монастыря. Анализ, проведенный автором, показывает, что не существует ни одной надписи, которую можно было бы с уверенностью датировать ранее XI века, хотя легендарно многие из них относятся к VI-VII векам. В частности, по одному из преданий перед тем, как поселиться в пещере, индийский миссионер остановился в небольшой кумирне чуть выше монастыря Шаолиньсы и там на стене храма начертал надпись, которая сохранилась до сих пор. Сегодня это место названо Убежищем Первого патриарха (***Чуцзуань),*** а на его территории, ныне огороженной стеной, располагается женский монастырь, находящийся под управлением Шаолиньсы. Подробное рассмотрение надписей в Чуцзуань показало, что все они относятся к периоду династии Северная Сун, к тому же сама постройка была сооружена в 1125 году. Большинство надписей на стелах по территории

-----Srr^----------—

Шаолиньсы относятся либо к Северной Сун, либо к эпохе Мин (1368-1644 гг.). Среди них — знаменитая надпись ***Пагода сидящего лицом к стене,*** сделанная известным каллиграфом Цай Цзиншу.

Культ Бодхидхармы внутри Шаолиньского монастыря устанавливается не раньше начала XI века, то есть одновременно со складыванием канонической версии «передачи светильника», изложенной в «Записях о передаче светильника, составленных в годы правления под девизом Цзиньдэ», а своего апогея он достигает kXVI веку. В 1531 году на территории Шаолиньсы сооружается ныне одно из самых почитаемых мест монастыря — Зал Стоящего в снегу (***Лисюэтин***). Зал был назван так в память о Втором патриархе Чань Хуэйкэ, который, по преданию, простоял несколько дней на коленях в снегу, умоляя Бодхидхарму передать ему суть учения. В зал было помещено знаменитое изображение Бодхидхармы, которое, согласно легенде, отпечаталось на стене в пещере, перед которой сидел в медитации Второй патриарх. Камень был бережно вырезан из стены и размещен на подставке у левой боковой стены зала. Если лучи света падают на него сбоку, то на камне можно разглядеть изображение сидящего монаха с сурово насупленными бровями и курчавой бородой.

Неменыпий интерес, чем сами легенды, представляет собой иконография Бодхидхармы. Все дошедшие до нас изображения можно условно разделить на две группы. К первой группе изображений относятся те, что выполнены в традиционном китайском стиле. Здесь Бодхидхарма предстает перед нами как буддийский монах: лысым, без бороды, с характерным сиянием вокруг головы, в обычных монашеских одеяниях, состоящих из ритуальной красной накидки (знак китайских монахов высшего посвящения) и рясы. К другой группе изображений относятся те, где Бодхидхарма предстает перед нами в традиционном образе индийского монаха: здесь он имеет, как правило, крайне суровый вид, черную курчавую бороду, изображен в распахнутом халате. И та и другая традиции иконографии появляются в XIV веке и, по сути, отражают дуальность представлений о Бодхидхарме как о китайском патриархе Чань и как об индийском патриархе буддизма. Примечательно, что «китайского» Бодхидхарму мы обычно можем видеть

мирно сидящим в медитации, в то время как «индийский» Бодхидхарма чаще всего преодолевает море на соломенной сандалии или на стебле бамбука (символ преодоления «моря грехов и страданий»).

Сколько времени провел Первопатриарх в горах Суншань? Классическая версия гласит, что девять лет он просидел в «созерцании стены», а затем еще несколько лет (обычно речь идет о четырех, пяти или шести годах) наставлял двух своих учеников — Даоюя и Хуэйкэ (по другой версии — лишь одного Хуэйкэ)[1]. Цифра девять стала священной в чань-буддизме, и многие ученики проводили со своими учителями именно девять лет, тем самым как бы в иной проекции повторяя медитативный опыт Бодхидхармы. Но почему во всех источниках о Первопатриархе фигурирует именно девятилетнее сидение (лишь однажды мы встречаем упоминание о десяти годах)? Возможно, это связано с тем, что слова «девять» и «долгий» являются омонимами, поскольку на слух звучат одинаково — ***цзю.*** Так как жизнеописания Бодхидхармы первоначально передавались через устные рассказы, то естественно, что на письме эти понятия потом могли смешиваться. Вполне вероятно, что в первоначальном варианте речь шла не о «девятилетием сидении», а лишь о «долгом сидении» лицом к стене, что, на мой взгляд, значительно ближе к реальности. Тем не менее «долго-девятилетний» период чаньской практики устанавливал некий предел обучения, после которого способный ученик, слушая наставления истинного учителя, должен достичь просветления. В этом смысле весьма примечателен диалог между неким Чжичэном, учеником Шэньсюя, духовного лидера Северной школы Чань «постепенного просветления», и патриархом Южной школы Хуэйнэном. Чжичэн признается: «Я учился у Великого учителя Шэньсюя в течение девяти лет, однако так и не достиг просветления. Сегодня же, услышав Ваши слова, Преподобный, я познал изначальное сердце» [22, 167]. По сути эта фраза —- явный намек на то, что Шэньсюй не истинный

' Но и здесь мы встречаем заметные разночтения. В трактате «Чуань фабао цзи» («Записи о передаче драгоценности Дхармы») говорится о том, что два ученика, Даоюй и Хуэйкэ, в течение шести лет следовали за Бодхидхармой, но ни словом не упоминается его знаменитое девятилетнее «созерцание стены».

учитель, поскольку не смог привести талантливого ученика к просветлению за девять лет.

В начале VIII века появляется целый ряд трудов, где образ Бодхидхармы обретает «плоть и кровь», постепенно обрастает «историческими», чисто житейскими подробностями и теперь уже начинает тесно связываться именно с созданием школы Чань. Окончательная версия биографии Бодхидхармы, равно как и многих других чаньских наставников, содержится в «Записях о передаче светильника». Здесь же мы встречаем и примечательные подробности смерти Бодхидхармы, которая несла особый смысл для становления чань-буддизма:

«Бодхидхарма был родом из касты браминов и приходился третьим сыном правителю южной Индии. Обладая живым умом, он достиг несравненных познаний. Получив передачу высшей драгоценности Дхармы, он пробудил в себе «взор познания» Будды, всех живых существ и всех дэвас'. Решив помочь жителям Китая, он пересек все моря и поселился в горах Суншань. В ту пору было немного тех, кто признал его. Лишь Даоюй и Хуэйкэ, благодаря зрелости своего сердца,тайно поклонились ему и устремились к его наставлениям. Они следовали за ним в течение шести лет и в конце концов достигли просветления. После чего наставник спросил их: «Способны ли вы посвятить свою жизнь Дхарме?». В ответ Хуэйкэ отрубил свою руку, желая доказать свою искренность...



Хуэйкэ отрубает себе руку перед Бодхидхармой

В то время двор правителя разрастался с каждым днем и даже достойные монахи испытывали немалую ревность

' Небесных существ.

друг к другу и, уже не будучи способными обуздать свои амбиции, подсыпали яд в пищу [своим соперникам]. Великий наставник, зная об этом, съел [отравленную пищу], но яд не нанес ему вреда. Однако [Бодхидхарма], понимая, что [недруги] не оставят попыток его отравить, обратился к Хуэйкэ со следующими словами: “Я пришел сюда, чтобы [проповедовать] Дхарму. И мне удалось передать ее вам, а поэтому мне не имеет больше смысла оставаться здесь — я должен покинуть вас”. Сказав это, он собрал учеников и еще раз изложил им основы своего учения. Затем он принял отравленную пищу и вскоре умер... В день его смерти Сун Юнь, посланник двора правителя периода Северная Вэй, возвращаясь с запада, пересекал Луковое плато' и повстречал [Бодхидхарму], возвращающегося на Запад. Тот сказал ему: “Правитель твоей страны скончался сегодня”. [Сун] Юнь поинтересовался судьбой проповеди Наставника Дхармы, тот же ему ответил: “Через сорок лет найдется в Китае последователь Пути, которому будет суждено распространить мое учение”. Когда ученики Бодхидхармы, услышав рассказ Сун Юня, раскрыли могилу [своего наставника], то обнаружили в ней лишь пустой гроб» [176, 355-357].

В другом изложении этой знаменитой истории встреча между Сун Юнем и Бодхидхармой произошла через три года после смерти индийского наставника. Сун Юнь обратил внимание на то, что на ногах Бодхидхармы надета лишь одна сандалия. Чиновник спросил: «Куда Вы направляетесь?» — «Иду к Западному Небу», — был ответ. Когда Сун Юнь рассказал эту историю ученикам патриарха, те раскрыли могилу и обнаружили в ней лишь одну сандалию. Заметим, что Сун Юнь — реальное лицо, он был послан императором на поиски буддийских трудов в другие страны, в частности в Индию, и оставил о своих путешествиях пространные заметки[2].

Встреча живого Бодхидхармы с Сун Юнем приобрела в китайской традиции оттенок символической притчи. Эта история распространилась на уровне народных пре-

' В районе Памира.

[2] История о встрече Бодхидхармы и Сун Юня, вероятно, возникла около 710 года в одной из чаньских школ, то есть во время проповеди Пятого патриарха Хунжэня, хотя далеко не очевидно, что именно в его школе она и получила свое рождение.

даний, которые нашли свое отражение в «Хрониках уезда Дэнфэн» — того уезда, где располагается Шаолиньсы. Составление хроник было завершено в 1530 году, хотя большинство записей относятся к более раннему периоду. «Чаньский учитель Дамо во времена правителя царства Лян У-ди из Западных земель (из Индии — ***А.М.)*** переправился на лодке через море и достиг города Цзилиня (Нанкина — ***А.М.).*** В беседе с У-ди он не нашел согласия и поселился под пиками Укунфэн (Укуншань), что в горах Суншань. Просидел лицом к стене девять лет и передал Дхарму Хуэйкэ, после чего скончался. На рубеже правления Вэй и Сун (VI-X вв. — ***А.М.)*** посланник, направленный в Западные земли, по возвращении повстречал Дамо в Памире и увидел, что тот нес в руке лишь одну сандалию, а затем стремительно удалился. Вернувшись, чиновник доложил об этом случае, могилу [Дамо] вскрыли и обнаружили там лишь одну сандалию!» [11, 32].

Поразительный уход Бодхидхармы то ли из физической жизни, то ли просто от людей весьма точным образом воспроизводит не буддийскую, а даосскую концепцию «избавления от трупа» ***(ши цзяо),*** то есть избавления от своего физического тела при сохранении некой духовной субстанции, когда человек превращается в бессмертного небожителя. Абсолютно идентичные предания о «смерти без умирания» рассказывали о большинстве даосских магов, причем они совпадают с историей Бодхидхармы до мельчайших подробностей. Образ Первопатриарха вообще во многом скопирован с даосских легенд о магах и горных отшельниках (особенно эпизод его жизни в пещере, поскольку он нехарактерен для традиции буддизма). Сегодня две основных легенды об уходе Бодхидхармы равноправно сосуществуют в умах последователей Чань. Согласно первой версии, которая воспроизводит буддийскую традицию преданий, Первопатриарх «ушел на Запад», по другой версии, копирующей раннюю даосскую, он «умер, исчезнув».

Легенда об отравлении Бодхидхармы, его смерти, а затем чудесном воскрешении носит явно фольклорный характер и активно поддерживалась самими чань-буддистами. Но существует и другая версия его смерти, сформировавшаяся вне чаньской среды, а поэтому, вероятно, более реально отражающая уход Бодхидхармы из жизни.

Эта версия встречается в «Продолжении жизнеописаний достойных монахов», причем не в биографии Бодхидхармы, а в разделе, посвященном его ученику Хуэйкэ. Здесь говорится, что Бодхидхарма умер на берегу реки Jlo (Лобиньхэ?). Эта местность была известна как место казней, что позволило предположить, что Бодхидхарма мог быть казнен во время одного из многочисленных восстаний, которыми был отмечен конец правления династии Вэй [149, 117-121]. Этой же версии о том, что Бодхидхарма умер в 536 году на берегу Лобиньхэ, придерживается и нынешний старший монах Шаолиньсы Юнсинь [171, 1-2].

Необычный, неопределенный характер смерти Бодхидхармы не позволил развиться культу поклонений его останкам. Китайская традиция высоко ценила именно «остатки плоти» (***жоу***): либо пепел от кремации (для чего и возводились многие ступы), либо место захоронения тела (вещи, оставшиеся от великих проповедников, интересовали их последователей меньше). Тем не менее существует могила Бодхидхармы, сохранившаяся и по сей день. Она находится в горах Сюнэршань ***{Медвежьего уха)*** в Хэнани, неподалеку от гор Суншань и Шаолиньского монастыря. В отличие от пещеры, где сидел Бодхидхарма, камня, где отпечаталось его изображение (сегодня он находится в Шаолиньсы) и места, где Хуэйкэ отсек себе руку, могила в горах Сюнэршань не стала местом паломнического поклонения — даже мифологизированное сознание не склонно верить, что там покоятся останки патриарха. Произошел как бы «перенос» поклонения, и популярностью начинают пользоваться места, где покоятся останки Шестого патриарха Хуэйнэна в местечке Цаоси, а также могилы великих монахов Шаолиньсы, расположенные неподалеку ог монастыря'. А отсутствие истинного места захоронения и большого количества культовых предметов, реально связанных с Первым патриархом, вполне укладывается в общую канву его образа — предельно мистичного, неуловимого, непостижимого для обычного сознания.

Бодхидхарма воспринимается не столько как реальный человек или его мифологическое отражение, сколько как

[1] **Эти могилы из-за многочисленных буддийских ступ называют «Лесом пагод» (*Талчнь).***

антропоморфный образ всего чаньского учения, символически воплотившийся в одной личности. Логика китайской традиции всегда требует четкой линии преемствования знания для каждой духовной школы, подчеркивая тем самым неугасимость передачи «светильника знания». Но реальные корни китайской дхианы частично покрыты мраком и не столь увлекательны и живописны, как того требовала традиция. Поэтому нужен был единый образ Первопатриарха — яркий, необычный, который сконцентрировал бы в себе все признаки сакральности и в то же время не отдалил бы Бодхидхарму от профанной (по М.Элиаде) реальности, как это, в частности, произошло с образами Будды и бодисаттв. Сама необычность этого образа — девятилетняя медитация лицом к стене, пересечение моря то ли в соломенной сандалии,то ли на ветке тростника,яростность и необузданность поведения — были призваны лишь подчеркнуть святость, его земного образа, поскольку других признаков святости кроме необычности и чудесности поведения, китайская традиция не знала.

Итак, Бодхидхарма должен был очевидным образом отличаться от других проповедников — сама традиция требовала от него «непохожести на других».

Таким образом, миф о Бодхидхарме ковался по традиционным меркам китайского канона святости, и эта фигура начинает постепенно связываться со всеми важнейшими событиями в чань-буддизме: собственно фактом «создания» Чань, разделением на Южную и Северную школы, созданием постулата о «двух формах проникновения в суть Чань», «четырех типах практики» и «передачи сердца», созданием основной формы медитации «созерцание стены» и т.д. Так малоизвестный индийский проповедник становится буквально нервным центром всего учения Чань, духовным средоточием всей культуры китайской дхианы.

Тайна «Пути Бодхидхармы»

В чем заключалось раннее учение о созерцании, которое передавал Бодхидхарма? В общем плане на этот вопрос ответить несложно, поскольку Бодхидхарма был одним

из проповедников традиции Ланкаватары, которая сегодня хорошо изучена и в основном опирается на «учение о сердце» ***(синь),*** изначальная чистота которого и есть состояние «буддовости» ***(фо син).*** Значительно менее известно, какие же конкретные методы передавал Бодхидхарма и другие индийские проповедники того времени.

Традиционно считается, что Бодхидхарма оставил после себя учение о «двух проникновениях» ***(эр жу),*** во многом связанное с мистической традицией Ланкаватары (напомним, что существует версия, согласно которой патриарх оставил этот трактат своим последователям), а также «созерцание стены» ***(би гуань)*** как один из ключевых видов практики. Мысль о наипервейшей важности как «созерцания стены», так и «двух проникновений» встречается в нескольких десятках чаньских трудов. Чаньская традиция достаточно коротко определяет изначальную суть учения Бодхидхармы, сформулированную им в четырех базовых постулатах: непосредственно указывать на сердце человека ***(чжи чжи жэнь синь)',*** взирая на собственную природу, становиться Буддой ***(цзянь син чэн фо);*** не опираться на письмена ***(були вэнь цзы);*** не передавать учение вовне (***цзяо вай бе чжуань).***

Но существует два вопроса, непосредственно касающихся раннего периода Чань и весьма актуальных, как видно из хроник, для последователей этого учения: что непосредственно передал Первый патриарх своим ближайшим ученикам и насколько точно это знание было воспроизведено в последующих поколениях.

Сохранились ли какие-либо письменные свидетельства того времени, связанные с проповедью Бодхидхармы? Прежде всего, существует целый пласт литературы, приписываемой самому Бодхидхарме: начиная от коротких стихов-речитативов ***(гэ, цзюэ)*** и заканчивая серьезными философскими произведениями.

Немалая часть таких философских трактатов была создана в XVII-XIX веках, когда в Китае возник настоящий культ чаньского Первопатриарха и особенно когда его имя стало тесно связываться с народными традициями, в том числе и с созданием боевого искусства ушу, изобретением традиционных форм чаепития, выращивания чайных кустов и много другого. Естественно, что эти поздние источ-

ники несут в себе много концепций, которые можно считать либо вторичными (если не третичными) по отношению к раннему учению Чань, либо вообще не имеющими к нему никакого отношения. Подобных «Речений Бодхидхармы», «Высказываний Первопатриарха» и других произведений можно насчитать десятки, и до сих пор некоторые из них можно обнаружить в рукописном виде в районах современной провинции Хэнань.

Значительно более интересны «трактаты Бодхидхармы», созданные не ранее XI-X11 веков, поскольку они действительно передают суть истинного учения Чань. Естественно, в них можно ощутить влияние конкретной школы, в рамках которой они создавались, но подавляющее большинство трактатов несомненно имеет чаньское происхождение.

Наиболее интересными «трактатами Бодхидхармы» стали «Усинь лунь» («Об отсутствии сердца»), перевод которого приведен в этой книге, и «Цзюэгуань лунь» («О взирании на освобождение»)'. В них мы без труда можем заметить решающее влияние даосских концепций о «недеянии» ***(у вэй),*** «естественности» и «спонтанности проявлений жизни» (***цзыжань***) и ряда других.

Раннему учению Чань полнее всего соответствует трактат «Путидамо люэбянь дачэн жудао сысин» — «Общие рассуждения Бодхидхармы о четырех действиях, что ведут на путь Большой колесницы», кратко называемые «Рассуждениями Бодхидхармы» («Дамо лунь») [82]. Этот трактат в сжатой, но достаточно полной форме излагает ключевое учение Бодхидхармы о «двух проникновениях [в суть Чань]» и четырех типах действий, необходимых для этого. Под «двумя проникновениями» подразумеваются два параллельных пути, которыми человек достигает внутреннего очищения: через духовный принцип ***(ли)*** — созерцание и через деяния ***(иш).***

Четыре типа действий включают «воздаяние за [творимые тобой] обстоятельства», «следование обстоятельствам», «отсутствие желаний» и «пребывание в соответствии с Дхармой». В предисловии к трактату, написанном монахом Танлинем, приводятся слова Бодхидхармы, кратко

‘См. подробнее: 125, 114; 132, 10.



Бодхидхарма, созерцающий стену
Ли Чжи (XX в.)

излагающие суть учения: «Успокойте свое сознание, предавайтесь практическим делам, пребывайте в соответствии с[естественным] порядком вещей, прибегайте к способам просветления, — все это и есть метод Большой колесницы, который ведет к умиротворению сознания и позволяет избежать любых ошибок». «Умиротворение сознания», о котором говорится в этом отрывке, соответствует знаменитому чаньскому «созерцанию стены». Этот метод успокоения сознания и очищения сердца становится основным способом самовоспитания среди всех последователей Бодхидхармы.

Трактат «Рассуждения Бодхидхармы» приобрел необычайную популярность, многократно комментировался, дополнялся высказываниями известных чаньских патриархов.

Таким образом, текст в две страницы с высказываниями самого Бодхидхармы разросся до обширного трактата в несколько цзюаней, куда были дописаны некие «послания Бодхидхармы» своим ученикам, а затем и высказывания чаньских учителей разных школ. Естественно, что наибольшей популярностью среди последователей Чань, а позже и среди аристократических кругов пользовалась именно первая часть, непосредственно приписываемая Бодхидхарме, которая стала называться «Эр жу» («О двух проникновениях»)'.

Долгое время у того учения, что передал Бодхидхарма, даже не было самостоятельного названия. Примечательно,

' Упоминания об этом трактате и даже некоторые цитаты из него содержатся в известном тексте «Ляньцзя ши цзы цзи» («Записи поколений учителей и учеников Ланкаватары»), Это указывает на го, что основная часть «Рассуждений Бодхидхармы» уже

что в «Стеле Хуэйкэ» монаха Фалиня, где впервые рассказывается о встрече Бодхидхармы со своим единственным продолжателем Хуэйкэ, речь идет о «школе Дхармы умиротворения сердца» ***(анъсинъ фамэнь).*** В китайском варианте «Ланкаватара-сутры» просто говорится о «Школе Единой колесницы с Юга Индии» [19, цз. 4]. Кстати, именно так — «Школа Единой колесницы» ***(Ичэн цзун***) — несколько раз именуется учение Чань в «Сутре Помоста Шестого патриарха», чем как бы подчеркивает то, что Чань уравнивает Малую колесницу (Хинаяну) и Большую колесницу (Махая ну).

Линия до-чаньских патриархов

Практически все китайские трактаты (речь идет не только о буддийских писаниях) именуют Бодхидхарму либо 28-м патриархом буддизма, либо просто «патриархом» — именно под этим титулом он вошел в чаньскую традицию. Тем самым подчеркивалось, что Чань начал свой путь от самого ортодоксального и в этом смысле доподлинно истинного буддизма (ведь его передал сам патриарх!), в то время как все остальные школы так или иначе являются либо искажениями, либо боковыми ветвями истинной традиции. Сам по себе этот факт кардинально важен для мистической традиции как учения Чань, так и всего буддизма, поскольку учение о дхиане в Китай приносит не случайный буддист, но лидер всей буддийской сангхи того времени. В этом — суть истинности, неугасимости передачи буддийского светильника.

Но существовала ли такая версия изначально? Предание о Бодхидхарме как о 28-м патриархе сложилось не ранее конца VIII века, то есть именно тогда, когда завершался первый этап формирования «единой линии Чань» и все реальные и предполагаемые носители учения Чань

была завершена к VIII веку. Примечательно, что многие пассажи рассуждений Бодхидхармы в трактате «О двух проникновениях» и в другом произведении — «Цзунцзинлу» («Записи канона об основах»)— приписываются самому основателю Шаолиньского монастыря шраману Буддасанте (кит. *Фото)* [50, 942-944 с].

выстраивались хроникерами в одну линию. Чаньская легенда создавалась в течение нескольких веков, а знаком завершения этого процесса, как уже отмечалось, можно считать издание «Записей о передаче светильника, составленных в годы правления под девизом Цзиньдэ» в самом начале XI века, определившее «каноническую» историю чань-буддизма и, главное, линию преемствования знания. До этого же в течение нескольких столетий не было единства во взглядах ни на историю, ни на главенствование, то есть процесс передачи «патры и рясы».

Впервые полный список 28 патриархов появляется в «Баолинь чуань» («Передача драгоценного леса») в 801 году. Однако существует несколько версий того, какое место в линии наследования буддизма занимал Бодхидхарма. Эти версии сводимы к двум основным вариантам: согласно первому, Бодхидхарма был 35-м патриархом буддизма, по другому варианту, более популярному, 28-м патриархом. Наиболее известные версии были обобщены исследователем раннего чань-буддизма Ф.Ямпольским [139, 102]:

Дунхуанский вариант «Сутры Помоста»	*«Баолинь чуань» («Передача драгоценного леса»)*	*«Юань цзюэ цзин дату чао» (Записи к шастрам «Нирвана-сутры») Цзунми*
Санаваса —31	**Басиасита — 25**	**Санаваса - 24**
Упагупта — 32	**Пуньямитра — 26**	**Упагупта - 25**
Сангхаракса — 33	**Праджнатара — 27**	**Васумитра - 26**
Субхамитра — 32	**Бодхидхарма — 28**	**Сангхаракса - 27**
Бодхидхарма — 33		**Дхарматрата (=Бодхидхарма) - 28**

Версия «Сутры Помоста» из монастыря Косёдзи	*Версия «Сутры Помоста» из монастыря Дайдзёцзи*
Басиасита — 31	**Басиасита — 32**
Упагупта — 32	**Пуньямитра — 33**
Васумитра — 33	**Праджнатара — 34**
Сагхаракса — 34	**Бодхидхарма — 35**
Бодхидхарма— 35	

Поколение, к которому принадлежит Бодхидхарма, увеличивается в ряде версий за счет того, что в линию преем-

ствования включены семь Будд. Таким образом, реальной разницы в генеалогической схеме не существует. Линия из 28 патриархов встречается и в тексте «Сутры Помоста»[1]: Хуэйнэн, объясняя своим ученикам, сколько было Будд на земле, дает классический порядок наследования буддийской истины, называя первым Гаутаму, вторым Махакашьяпу, а 28-м — Бодхидхарму[2]. Несколько иную линию преемствования до Бодхидхармы выстраивает Шэньхуэй, ученик Шестого патриарха Хуэйнэна: Будда — Кашьяпа — Ананда — Мадхьянтика — Санаваса — Упагупта — Субхамитра — Сангхаракса — Бодхидхарма. Таким образом, Шэньхуэй утверждает, что Бодхидхарма считается восьмым патриархом. Бодхидхарме в Китае наследовал Хуэйкэ, «всего же и в Индии и в Китае было тринадцать патриархов» [166, 179]. В «Записях о передаче драгоценности Дхармы» Дуфэй дает более краткую линию из пяти буддийских патриархов: Махакашьяпа — Ананда — Мадхьянтика — Санаваса — Бодхидхарма [55, 1291].



27-й патриарх буддизма Праджиатара

Как видим, в буддийских трудах по поводу места Бодхидхармы в линии буддийских патриархов царит поразительный разнобой: его именуют то 5-м, то 33-м патриархом. Разноголосицу во мнениях о роли Бодхидхармы в становлении Чань можно легко обнаружить во многих хрониках, созданных до конца X века. Так, трактат «Ляньцзя ши цзы цзи» («Записи поколений учителей и учеников Ланкаватары») отводит ключевое место основоположника китайской традиции дхианы отнюдь не Бодхидхарме, хотя и упоминает его в качестве одного из многочисленных, но ничем не примечательных индийских проповедников. Централь-

[1] Гл. 10.

[2] Впрочем, следует учитывать, что перед нами, возможно, не слова исторического Хуэйнэна, а текст XII века.

ное же место здесь принадлежит другому индийскому наставнику — Гунабхадре, переводчику «Ланкаватара-сутры» на китайский язык.

По-видимому, Бодхидхарма действительно был одним из индийских проповедников, связанных с традицией Ланкаватары и приходивших в Китай в V-VI веках. Образ его как «человека свойств необычайных» — достаточно поздний, в то время как о реальном миссионере из Индии сведений практически не сохранилось. Скорее всего, на «лидерство» Бодхидхармы в истории традиции дхианы повлиял тот факт, что он пришел именно в священные горы Суншань, а это место сакрализовало и его образ.

Отсеченная рука Хуэйкэ

Бодхидхарма является далеко не единственным загадочным и «знаковым» персонажем в становлении Чань. Не меньшая тайна связана и с человеком, которого китайская традиция называет его первым учеником и Вторым патриархом Чань — Хуэйкэ.

Предание гласит, что, когда Бодхидхарма удалился в горную пещеру в горах Суншань, он отказался кого бы то ни было брать к себе в ученики, считая, что людские сердца недостаточно мужественны и упорны, чтобы понять его учение. Но однажды к нему на вершину горы пришел некий монах, в будущем получивший монашеское имя Хуэйкэ. Несколько дней он простоял на коленях перед пещерой, где пребывал Бодхидхарма, умоляя взять его в ученики, но тот даже не вышел к просителю. И тогда Хуэйкэ, решив доказать искренность своего стремления к высшему знанию, отрубил себе левую руку и положил ее перед Бодхидхармой, продемонстрировав таким образом, что готов пожертвовать своим телом ради обучения у просветленного учителя. По одному из преданий, распространенных среди монахов Шаолиньсы, Бодхидхарма сказал: «Я передам тебе учение лишь тогда, когда белый снег станет красным». И именно тогда Хуэйкэ отсек себе руку и алой кровью окропил снег, сделав «белый снег красным».

Какую роль сыграл Хуэйкэ в становлении чань-буддизма и сыграл ли вообще? Передают ли нам писания историю

жизни реального человека или перед нами всего лишь собирательный образ? Была ли у Хуэйкэ своя буддийская школа и кому он мог передать свое учение? Попробуем ответить на эти вопросы.

Самое полное описание жизни Хуэйкэ и его школы мы встречаем в «Продолжении жизнеописаний достойных монахов», причем здесь его биография изложена значительно подробнее, чем биография Бодхидхармы [36, 2060, 551-552, 6661. Понять причины этого несложно: по сути, Хуэйкэ становится первым исконно китайским, не-индийским, проповедником истинной традиции дхианы. Именно он кладет начало созданию реальной школы и, вероятно, исходя из некоторых косвенных упоминаний в хрониках, разрабатывает новое вероучение, отказываясь от ряда чисто индийских догматов. В ранних текстах до XI века Бодхидхарма не рассматривался как основатель новой чаньской традиции, его образ понадобился именно в тот момент, когда стало необходимым создать своеобразный мост между индийской буддийской традицией и китайским учением Чань (то есть придать Чань оттенок абсолютной истинности, связав его с буддийским патриархом). И эта связь шла по линии Бодхидхарма — Хуэйкэ, хотя очевидно, что в ту пору у индийских проповедников традиции Ланкаватары, традиции медитации, обучалось немало китайских последователей. Но в истории остается лишь один Хуэйкэ, — отсюда несложно предположить собирательность его образа.

Тем не менее Хуэйкэ, безусловно, личность историческая, реально существовавшая, хотя, разумеется, его биография пышно расцвечена мифологическими привнесениями. На ранних этапах, то есть в VI-VI1 веках, Хуэйкэ воспринимался как носитель традиции, изложенной в «Ланкаватара-сутре», которую, по легенде, ему передал Бодхидхарма. Все его ученики, таким образом, считались последователями «передачи Ланкаватары», но отнюдь не какой-то «традиции Чань», которой в ту эпоху либо еще не существовало, либо она не носила такого названия[1].

' Последняя подробность весьма важна для понимания становления Чань, поскольку название «Чань» стало именно собирательным, максимально широким, охватывающим зачастую несхожие между собой школы.

Что нам известно о биографии Хуэйкэ, изложенной в «Продолжении жизнеописаний достойных монахов»? Хуэйкэ, или Сэнкэ (доел, «способный монах»), было монашеским именем выходца из рода Цзи (история не донесла до нас его личного имени) из провинции Хэнань, из местечка с характерным названием Хулао ***(Тигриная клеть***), находящегося сегодня на территории уезда Жунян в Хэнани. Сначала Хуэйкэ изучал конфуцианство, затем увлекался учением «Чжуан-Лао», то есть даосизмом, изучал «Ицзин» («Книгу перемен»), но после внезапно обратился кбуддизму и принял его. С Бодхидхармой Хуэйкэ встретился уже в зрелом возрасте — ему тогда минуло сорок, и он оставался с индийским наставником около шести лет.

Во время обучения у Бодхидхармы Хуэйкэ достиг просветления, а после ухода своего наставника, по ряду версий, он поселился на берегу Хуанхэ, где к нему «с разных сторон стекаются последователи Пути и миряне с вопросами о Пути» [168, т.1, 82]. По другим версиям, Хуэйкэ становится настоятелем Шаолиньсы, по третьим — ему приходится скрываться от каких-то преследователей, причем причины этого странного бегства остаются до сих пор покрытыми тайной. Возможно, это было одним из проявлений враждебного отношения к первым представителям учения дхианы или было связано с гонениями на буддизм вообще. Но вскоре судьба становится вновь благосклонной к Хуэйкэ, он приобретает широкую известность, издается даже некий императорский эдикт, где высоко оцениваются его заслуги и знания, что можно рассматривать как часть кампании по императорской поддержке буддизма.

В начале годов Тяньпни (534-537 гг.) Хуэйкэ обосновывается в городе Е (другое название Еду), располагавшемся на территории к северу от современного города Аньяна в провинции Хэнань и ставшем новой столицей государства Восточное Вэй (534-550 гг.). Но и там сначала отношение к нему оказывается крайне враждебным, у него появиляется масса недоброжелателей из числа буддистов, приближенных ко двору. Хроники вскользь упоминают о том, что «были некоторые, кто учился у него и не мог уяснить суть его учения, что нередко вызывало споры» [168, т. 1, 82]. В конце концов его даже пытаются убить, а инициатором этого покушения выступает некий

монах Даохэн, «проповедник Дхармы». Само упоминание об этом Даохэне как о «проповеднике» или «учителе Дхармы» говорит о том, что, по всей видимости, между первыми школами Дхармы (между классическим направлением медитации и новым течением Хуэйкэ) шла постоянная борьба, связанная в том числе и с соперничеством за благосклонность со стороны правителя царства.



2-й партиарх Чань Хуэйкэ (монастырь Шаолинься)

И Хуэйкэ, вероятно, проигрывает эту борьбу. Школа его в городе Е была, по сути, разгромлена, а сам он после неудавшегося покушения уходит из царства Вэй, оказавшегося столь негостеприимным для него, и становится бродячим проповедником. Хуэйкэ странствует вокруг города Е, по территории к югу от города Аньяна и в уезде Шэсяньдо самой старости. Известно, что в его странствиях за ним следовало крайне небольшое число учеников, что во многом объяснялось «странностью» проповеди Хуэйкэ, говорившего об «успокоении сердца» и «достижении просветления вне слов». Здесь стоит напомнить, что Хуэйкэ долгое время был последователем учения Лао-цзы и Чжуан-цзы, также говоривших о «внесловесном» характере мудрости, противопоставлявших мудрость обыденную, словесную мудрости эзотерической, находящейся вне знаков и даже самого процесса обучения. По сути именно Хуэйкэ кладет начало тесному переплетению даосизма, представленного учением Чжуан-Лао и ицзинистикой, и буддизма Ланкаватары, в результате чего и рождается течение Чань.

Вероятно, именно нестандартность, потенциальная «пустотность» проповеди Хуэйкэ, особенно усилившаяся в момент его странствий, во многом и приводила умы его последователей в смятение. Тем не менее к нему присое-

динялись и последователи других буддийских школ, хотя таковых было немного. Так, когда Хуэйкэ пришел в район к северу от Е, к нему примкнул в ту пору уже известный монах Хуэйбу (518-587 гг.) из школы Саньлуньцзун ***(Трех трактатов).*** Разночтений и неясностей в биографиях Хуэйкэ не намного меньше, чем в жизнеописании его легендарного учителя Бодхидхармы. Однако очевидно, что Хуэйкэ и некоторое члены его школы неоднократно подвергались гонениям, их проповедь многим казалась абсолютно еретичной и крайне вредной (неслучайно самому Хуэйкэ приходилось несколько раз скрываться от преследований).

Как мы уже упоминали, первая и в определенном смысле каноническая биография Хуэйкэ содержится в «Продолжении жизнеописаний достойных монахов» (VII в.). Здесь Хуэйкэ описывается как патриарх школы, безусловный лидер целого направления, что и позволило историописателям Чань в дальнейшем назвать его первым китайским патриархом этой школы. В тексте «Продолжения жизнеописаний» существует одна подробность, которая без труда позволяет доказать лидерство Хуэйкэ в этом направлении. В трактате ясно говорится, что у Бодхидхармы был лишь один ученик — Хуэйкэ, и значит, лишь ему он смог передать истинную традицию дхианы. Эта подробность не могла быть значимой для составления истории раннего Чань, пока в китайской традиции не сформировался образ Бодхидхармы именно как Первого патриарха Чань и, как следствие, автоматически не возникла проблема «прямой линии» передачи, в которую и вписался образ Хуэйкэ в качестве единственного воспреемника традиции.

Но в целом ряде документов мы встречаем иную версию, которая, вероятно, могла быть первоначальной. Так, например, трактат «Рассуждения Бодхидхармы» свидетельствует, что у Бодхидхармы было по крайней мере два ученика. Можно предположить, что «Продолжения жизнеописаний достойных монахов» первоначально также содержали эту версию о двух учениках, но затем были подправлены переписчиками (к XI веку), чтобы «выпрямить» линию наследования традиции. Таким образом, второй ученик Бодхидхармы таинственным образом исчез из истории чань-буддизма. О двух первых учениках Бодхидхармы — Даоюе и Хуэйкэ — говорит и столь авторитетный

труд по ранней истории Чань, как «Чуань фабао цзи» («Записи о передаче драгоценности Дхармы») [55,6].

Итак, приблизительно до VIII века, то есть до момента окончательного складывания канонической версии о Бодхидхарме и прямой линии Чань, в хрониках фигурировали два, а то и три первых ученика. Такое множество первых учеников не укладывалось в рамки традиции и заметным образом нарушало идеал линии прямого единоличного преемствования. Этот момент был не столь актуален, пока Бодхидхарма представлялся лишь как один из индийских проповедников традиции Ланкаватары, но лишь только он выходит на первый план в качестве единственного основателя китайского Чань, как тотчас формируется прямая линия «передачи сердца». И постепенно упоминания о нескольких первых учениках вымарываются из источников. Теперь на первый план выходит фигура Хуэйкэ, поскольку именно он, следуя традиции Чань, стал единственным наследником мудрости Бодхидхармы и Вторым патриархом, а затем начал передачу этой мудрости целому ряду учеников. Примечательный факт: хотя традиция не отрицает, что у Хуэйкэ было несколько последователей, предания сохранили упоминания лишь об одном из них — Сэнцане (именно ему Хуэйкэ вручил текст «Ланкаватара-сутры»), который стал считаться Третьим патриархом.

Эта двойственность передачи («и одному и многим») имеет свой сакральный смысл. С одной стороны, полностью соблюдена традиция личной и прямой «передачи светильника», а с другой стороны, Хуэйкэ совершил великий поступок, начав проповедь учения Чань и положив тем самым начало его распространению в Китае, в то время как Бодхидхарма ограничился лишь одним последователем.

Постепенно все, что было связано с личностью Хуэйкэ и его встречей с Первым патриархом, обрастало флером легенд и получало осмысление как особый «знак передачи истины». Подавляющее большинство как устных, так и писаных историй о Хуэйкэ делает неизменный упор на знаменитую фразу «простояв в снегу, отрубил себе руку» ***(ли сюэ дуань би***). Эти четыре иероглифа превратились буквально в исходную точку доктрины Чань. Посмотрим, почему малозначащая, на первый взгляд, фраза, характерная скорее для мифологии, нежели для религиозно-духовной

доктрины, оказалась столь важна для Чань. «Отрубленная рука Хуэйкэ» стала предметом многих споров в чань-буддизме о смысле этого поступка. Собственно сам этот факт современные наставники Чань трактуют как выражение, с одной стороны, глубочайшей искренности в желании постигать истину Чань, с другой стороны, абсолютной готовности к внутреннему духовному подвигу, к страданию и даже к смерти ради постижения Знания. В китайской традиции физическое всегда было внешним представителем внутреннего, духовного начала в человеке и, следовательно, готовность отсечь себе конечность расценивалась как стремление отбросить целиком все старые представления и привычки, стать «белым листом бумаги» и целиком довериться своему наставнику.

Подвиг Хуэйкэ стал символом всей чаньской традиции, и, вероятно, некоторые монахи пытались повторить его поступок. Так, монах Дачжи в горах Суншань в начале VII века сжег свою руку, отчего и скончался [36, 6826]. Из текста непосредственно не вытекает, что поступок Дачжи както связан с преданием о Хуэйкэ, но сам характер действия и место, где было совершено жертвоприношение, с очевидностью устанавливают связь между этими двумя событиями. До сих пор монахи Шаолиньского монастыря в провинции Хэнань свято чтут подвиг Хуэйкэ и молятся на том месте у пещеры Бодхидхармы, где монах отсек себе руку. Хуэйкэ включен в жизнеописания шаолиньских монахов как один из настоятелей этого монастыря' [170, т. 1]. В память о нем шаолиньские послушники кланяются, поместив перед грудью одну ладонь, а не две, как это делают во всех других буддийских школах.

Уважение к факту символического осмысления отсеченной руки не должно помешать нам разобраться, что же кроется за этой историей. В «Продолжении жизнеописаний достойных монахов» ни слова не говорится о том, что Хуэйкэ отрубил себе руку именно перед лицом Бодхи-

[1] Это может являться более поздней дописки, так как остается неясным, из какого монастыря происходил Хуэйкэ. Кажется логичным, что он принадлежал ближайшей к месту уединения патриарха монашеской обители — Шаолиньсы. Но об этом факте не упоминает ни один источник, что, по меньшей мере, представляется весьма странным.

дхармы, но объясняется, что Хуэйкэ действительно был одноруким, с той лишь разницей, что руку он потерял позже в одной из стычек с разбойниками во время своих странствий: «...натолкнулся на бандитов, что и отрубили ему руку <...>, но боли он не почувствовал. Тотчас сжег отрубленную конечность, а кровь остановил, замотав тряпицей» [36, цз. 16]. Но такая прозаическая трактовка не устраивала не только многих последователей школы Чань, но и большинство буддистов вообще — в Чань уже привыкли видеть нечто неординарное, вне-обыденное. Поэтому одни чаньские хроники рассматривали лишь каноническую версию отсечения руки, другие же (например «Чуань фабао цзи») просто отказывали в истинности версии о нападении бандитов, считая ее придуманной врагами школы Чань [176, 354-355].

Но откуда же берет свое начало предание о Хуэйкэ, что «стоя в снегу, отрубил себе руку»? По сути, все летописи цитируют одно и то же произведение — «Баолинь чуань» («Передача драгоценного леса») танского монаха-хроникера Чжицзюя. А этот трактат, в свою очередь, содержит в себе практически целиком текст «Хуэйкэ бянь» («Стелы Хуэйкэ») монаха Фалиня: «Когда Хуэйкэ обратился к Дамо за наставлениями в Дхарме, тот заявил ему: “Человек, что стремится к познанию Дхармы, должен тело свое принимать за отсутствие тела, судьбу — за отсутствие судьбы”. Хуэйкэ же в тот момент уже простоял в снегу несколько ночей, и снег доходил ему до пояса. Затем сам отрубил себе левую руку, дабы доказать решимость своего сердца. После этого получил от Дамо наставления в школе «умиротворения сердца» (***аньсинь***)» [158, 9-10].

Именно благодаря этому тексту Фалиня предание об отрубленной руке как символе высшего проявления искренности стало популярным сначала в кругах чань-буддистов, а затем превратилось в расхожий сюжет народного фольклора. Почти точное повторение этого сюжета мы можем встретить в текстах, считающихся классикой чань-буддизма, например в «Ляньцзя ши цзы цзи» («Записях поколений учителей и учеников Ланкаватары»), «Чуань фабао цзи» («Записях о передаче драгоценности Дхармы»), «Цзиньдэ чуаньдэн лу» («Записях о передаче светильника, составленных в годы правления под девизом Цзинь-



дэ»), «Чуаньфа чжэньцзун цзи» («Записях об истинной школе передачи Дхармы»). Постепенно эта история становится канонической не только для традиции Чань, но и входит в официальные историописания. И вот уже «Книга Истории династии Поздней Тан» говорит: «Хуэйкэ отсек себе левую руку в стремлении постичь Дхарму» («ЦзюТаншу», цз. 191).

Все элементы истории Хуэйкэ прослеживаются в более ранних рассказах о буддийских монахах. Предание об отсеченной руке происходит, вероятно, от вышеизложенной реальной истории о нападении разбойников, что отрубили монаху руку в поединке. Можно проследить даже исток пассажа о глубоком снеге, в котором Хуэйкэ, как гласит каноническая версия, стоял по пояс. «Продолжение жизнеописаний достойных монахов» содержит рассказ о некоем монахе Хуэймане, «что ходил в одной накидке и питался скудной пищей, не имея места, где жить». Хуэймань в 642 году поселился на «кипарисовом могильнике» ***(бо му)*** у монастыря Хуэйшаньсы ***(Познания добра)*** у Лояна, но однажды «внезапно повалил снег, [засыпав] его на три чи» (почти на метр) [36, цз. 16]. Здесь мы видим буквально дословное повторение предания о Хуэйкэ.

Существуют несколько толкований символики отсеченной руки, которые преподаются сегодня монахам в монастырях Китая, и в частности, речь идет об абсолютной готовности пожертвовать своим физическим телом ради обретения тела духовного. Мысль о жертвенности прослеживается и в более поздних чаньских преданиях. Так, в «Сутре Помоста» Пятый патриарх Хунжэнь обращается к тогда еще молодому послушнику Хуэйнэну, будущему Шестому патриарху: «Человек, что стремится к познанию Пути, ради Дхармы готов забыть и о собственной жизни. Так ли это?» Поскольку учение Чань сделало основной упор не на веру, не на поклонение Будде, а на подвиг внутреннего очищения, то символика жертвенности, готовности пойти до конца в познании Дхармы становится все более и более актуальной в чаньских притчах.

В ряде народных преданий Хуэйкэ предстает как дровосек, то есть безграмотный простолюдин, решивший следовать за Бодхидхармой. Эта версия трактуется обычно следующим образом: в ту пору монахи столь глубоко ушли

в начетничество, столь укоренились в своих заблуждениях, что были уже неспособны понять мудрость Бодхидхармы и его «внесловесное» учение. И лишь простолюдин, чье сознание было абсолютно свободно от стереотипов, кто практически ничего не знал о буддийских церемониях, никогда не читал сутр, являясь «белым листом бумаги», сумел понять индийского наставника. Образ простолюдина Хуэйкэ, отрубившего себе руку в знак искренности стремлений и ставшего монахом под воздействием проповеди Бодхидхармы, в немалой степени привлекал к себе народное сознание. Он подчеркивал, во-первых, универсальный, общедоступный характер учения Чань, а во-вторых, соответствовал китайской традиции «мудрости в холщовых одеждах», то есть непоказной, сокрытой под личиной безграмотного простолюдина или странника. К тому же передача учения не монаху, а «человеку со стороны» оттеняла чисто «обновленческий» характер Чань и демонстрировала конец традиции пустого начетничества. Правда, такое «маргинальное» происхождение Хуэйкэ представляется маловероятным (к тому же подавляющее большинство ранних трактатов указывают на то, что он был все же монахом).

Биография Хуэйкэ многократно подправлялась в хрониках по мере усиления его роли именно как Второго патриарха Чань, и вместе с этим возрастали количество учеников и известность его школы, хотя очевидно, что в середине VI века большой популярностью она не пользовалась. На переходный характер биографии Хуэйкэ в «Продолжении жизнеописаний достойных монахов» указывает интересное замечание составителя текста Даосюаня, что будто бы после Хуэйкэ не осталось никаких «примечательных учеников» [36, 720]. Более поздние версии свидетельствуют как раз об обратном — у Хуэйкэ была большая школа, точнее, большое количество последователей получало у него наставления на протяжении всей жизни. Впрочем, и в самом тексте Даосюаня перечисляются несколько последователей традиции Ланкаватары, которые учились у Хуэйкэ, а это означает, что каждый из них потенциально мог стать Третьим патриархом чань-буддизма или, по крайней мере, официальным последователем чаньского учения. В тексте, в частности, фигурируют «наставник Дхармы» Линь (Линь фаши), учителя дхианы Сэнна и Хуэймань, а также

некий мирянин-поэт Сян, присоединившийся к Хуэйкэ в 550 году.

Последняя подробность крайне интересна — уже ранние школы Чань начинали открывать свое знание мирянам несмотря на то, что считали его сакральным и «непередаваемым вовне». Судя по тексту, именно Хуэйкэ положил начало традиции «сакрального знания Чань для мирян», но кроме вышеупомянутого мирянина Сяна, о котором история не донесла никаких подробностей, имена других мирян, посвятивших себя тайне Чань, нам неизвестны. Но расцветает традиция «мирского следования» Чань, столь характерная в наши дни, не при Хуэйкэ, но значительно позже, а ее проповедниками стали Мацзу и его окружение в IX веке.

Из всех учеников наибольшее внимание может привлечь фигура некоего Учителя Дхармы Линя, прозванного «одноруким». Последняя подробность, возможно, каким-то образом связана с преданием об отсеченной руке самого Хуэйкэ. В источниках мы не находим конкретных указаний на происхождение «наставника Линя», зато хорошо известно имя монаха Таньлиня, причем иероглиф «линь» одинаков в обоих именах. Китайская традиция записи буддийских имен в принципе допускает написание имени лишь одним иероглифом, поэтому вполне вероятно, что речь идет об одном и том же человеке. Учитель Таньлинь явился составителем «Речений Бодхидхармы», где изложены основы чаньской традиции и учения Ланкаватары. Сам Таньлинь, возможно, принадлежал к такому течению Чань, которое не признавало Бодхидхарму в качестве представителя традиции Ланкаватары, и учился у Хуэйкэ, от которого и почерпнул знания о содержании проповеди Первопатриарха. В 574 году начинаются очередные гонения на буддизм, и Хуэйкэ с Таньлинем вместе спасают ряд буддийских текстов от уничтожения, а сами укрываются в горах Вангуншань в провинции Аньхуэй, уезде Тишаньсянь. Именно здесь к ним примыкает Сэнцань — будущий Третий патриарх Чань. Когда гонения на буддизм были прекращены, Хуэйкэ возвращается в Е и там доживает остаток своей жизни.

До нас дошла проповедь Хуэйкэ, с которой он обращался к мирянину Сяну: «Наши изначальные заблуждения —

это лишь черепица и мелкая галька, но если ты внезапно прозреешь сам себя — это станет истинной жемчужиной. Не страшно не постичь мудрости, но если ты познаешь мириады дхарм — это что-то значит. Между Буддой и тем, кто прозрел самого себя, нет никакой разницы. Так зачем же еще стремиться к нирване?» [168, т.1, 82]. Как видно, Хуэйкэ отрицал необходимость ухода в нирвану, поскольку человек, который прозрел самого себя, постиг и очистил свою внутреннюю природу, уже ничем не отличается от Будды.

Эта проповедь не очень отличается от традиции «Ланкаватара-сутры», которую, по легенде, Бодхидхарма передал Хуэйкэ. Если признать эту передачу традиции как истину (что трудно сделать, учитывая скудность сведений о Бодхидхарме), то Хуэйкэ в точности продолжает учение своего наставника. Вполне вероятен и другой вариант — именно Хуэйкэ первым начинает проповедь о «вне-нирваническом» характере просветления и об отсутствии необходимости в изучении сутр для достижения его. Но чаньская традиция начало этого учения приписывает Бодхидхарме.

Конкуренты и соперники

Первые чаньские учителя воспринимались, безусловно, как «еретики», проповедники «странного учения», полностью противоречащего «истинному» буддизму ***(чжэн дао).*** Сами эти учителя, в свою очередь, говорили, что именно они и восстанавливают истинную суть буддизма, которая оказалась утраченной из-за нелепых и неоправданных споров, бессмысленных заучиваний сутр, отказа от собственных рассуждений. Многие чаньские тексты свидетельствуют, что первые проповедники подвергались немалым нападкам и критике. Например, трактат «Речения Бодхидхармы», излагающий суть учения Первопатриарха, замечает, что тот «стал мишенью для клеветы», в результате чего к нему пришли лишь два ученика — Даоюй и Хуэйкэ.

Несмотря на всю мифологичность личности Первого чаньского патриарха, заметим, что этот пассаж передает

неприятие многими буддийскими школами того времени ранних чаньских проповедников'.

О преследованиях свидетельствует и «Сутра Помоста Шёстого патриарха», где рассказывается о том, как Хуэйнэн вынужден был скрываться от преследователей в лесах. Хроники порой пестрят сообщениями о попытках убить чаньских наставников. Летописи объясняют причину этого достаточно просто — зависть со стороны соперничающих школ. Здесь достаточно вспомнить весьма выразительный отрывок из «Чуань фабао цзи» («Записи о передаче драгоценности Дхармы») Дуфэя: «Достойные монахи испытывали немалую ревность друг к другу и, не будучи способными обуздать свои амбиции, подсыпали яд в пищу [своим соперникам]» [55, 1291].

Упоминания о попытках отравить Бодхидхарму носят поздний характер, но, вероятно, они достаточно точно передают характер той жесткой конкуренции, которую испытывали чаньские монахи в VII-VI11 веках, то есть в период составления «Чуань фабао цзи». Эпизод с попытками отравления Бодхидхармы вообще достаточно странен, поскольку противоречит общей канве жизни Первопатриарха. Кроме того, в «Чуань фабао цзи» неоднократно говорится об узости его школы, состоящей то ли из двух-трех, то ли вообще из одного ученика, о ее «затерянности в горах Суншань», что располагаются в 80-90 км от ближайшего буддийского центра, например Лояна. Но столь узкая школа никак не могла вызвать зависти и вряд ли рассматривалась бы как конкурент.

Либо эти упоминания о «зависти» не имеют под собой никаких реальных исторических прототипов, либо в действительности школа Бодхидхармы не была столь узкой, как это представляется в более поздних хрониках. В пользу последней версии свидетельствует и то, что количество учеников индийского миссионера, согласно преданиям, заметно «уменьшается» со временем, пока не остается один Хуэйкэ, в то время как изначально речь шла о нескольких

' Это несколько противоречит традиционной версии того, почему у Бодхидхармы было так мало учеников. Как видно из этого пассажа, не столько он отказывался брать к себе последователей, сколько люди сами не стремились приходить к нему, смущенные различными слухами.

последователях, у которых в ту пору уже могли быть свои ученики. К тому же известно, что индийские проповедники традиции Ланкаватары редко ограничивались двумя-тремя последователями, но собирали вокруг себя достаточно обширные по тем временам школы. Итак, вероятно, школа Бодхидхармы в течение его шестилетней проповеди в горах Суншань приобрела достаточное количество последователей, чтобы вызвать зависть.

Разумеется, следует учитывать тот факт, что большинство рассказов о попытках отравления Бодхидхармы и убийства Шестого патриарха Хуэйнэна встречаются именно в чаньских источниках, то есть могут быть объяснены желанием представить чаньских проповедников в качестве «гонимых героев», что соответствует идеалу народной традиции. И все же наряду с этим есть и не-чаньские источники (например «Продолжение жизнеописаний достойных монахов» и различные хроники), где также упоминаются нападения на чаньских наставников и попытки их физического устранения (в частности, покушение на Второго патриарха Хуэйкэ [36, 666] и преследования Третьего патриарха Сэнцаня). Эти факты говорят в пользу того, что становление чаньской школы встретило достаточно жесткий отпор со стороны других буддийских школ'.

Сегодня достаточно сложно сказать, что послужило причиной такой вражды. Традиционный тезис о «зависти» монахов можно признать столь же верным, сколь и примитивным, не объясняющим всех хитросплетений чаньской истории. Хроники не склонны подробно рассказывать об этом и оперируют скорее традиционными мифологемами (в частности, о противостоянии «истинного» и «ложного» учений), нежели реальными фактами. Однако мы можем предположить, что речь, по сути, шла о влиянии при дворе и в крупных буддийских центрах. Неслучайно начало вражды совпадает с моментом вступления чаньской «школы с гор Дуншань», руководимой в ту пору Четвертым пат-

' Все это подтверждает, что реально Чань как отдельное, обособленное направление стал восприниматься не раньше VHI века, в тот период, когда появляются регулярные упоминания о гонениях и вражде, поскольку лишь в это время отдельные проповедники созерцания-Чань стали восприниматься в Китае именно как представители единой школы.

риархом Даосинем, в Лоян. В сущности, школа Чань выигрывает это противостояние, а ее проповедники становятся наставниками при дворе правителя, хотя теперь уже борьба начинается между самим школами Чань.

Было ли учение Бодхидхармы в точности воспроизводимо его последователями? Как ни парадоксально, но именно этот аспект с самого начала подвергался наибольшим сомнениям в целом ряде чаньских школ. Нередко утверждалось, что истинное учение Чань искажено, утратило свой первоначальный смысл, оказалось намеренно переврано едва ли не его ближайшими последователями. В какой-то мере это может быть связано с неясностью взаимоотношений между первыми учениками Бодхидхармы — Хуэйкэ и Даоюем. Однако существовала более глобальная причина таких доктринальных споров и сомнений. Парадоксальность, неясность, кажущаяся размытость учения Чань, его вне-религиозный характер и порождали споры об «истинном смысле Пути Бодхидхармы». Все эти споры выливались в известный парадокс — они вели к росту количества небольших школ, сосредоточенных вокруг одного учителя, утверждавшего, что лишь ему понятен истинный «путь Бодхидхармы». В результате в Китае до сих пор не существует единой централизованной структуры чань-буддизма.

Мистичность знания, оставленного Бодхидхармой, подчеркивается даже неясностью количества его прямых последователей. По ранней версии истории Чань у Бодхидхармы был не один ученик, Хуэйкэ, но и другой последователь — Даоюй, а может быть, и третий — Даофу. И возможно, что истинное знание было передано Бодхидхармой не Хуэйкэ, а кому-то другому [82, 29]. Однако большинство чаньских хроник указывает, что единственным прямым учеником Наставника, непосредственно принявшим от него «светильник знания», был Хуэйкэ. Безусловно, эта версия о прямой линии Бодхидхарма — Хуэйкэ сформировалась не раньше XII века и была обусловлена попыткой реконструировать «истинную линию» передачи Знания. Тем не менее в ряде хроник, например в предисловии Таньлиня к трактату «Рассуждения Бодхидхармы» присутствует еще один ученик, Даоюй. Причем его имя обычно следует перед именем Хуэйкэ, что в соответствии с китайской традицией историописания, где не бывает ничего случайно-

го, указывает на его более солидный возраст и большее мастерство в чаньской практике. Удивительным образом этот загадочный персонаж «теряется во времени», его имя вымарывается из хроник, зато образ Хуэйкэ, о котором сохранилось изначальных сведений не больше, чем о самом Бодхидхарме, обретает дополнительные оттенки и становится реальным живым персонажем китайской духовной традиции.

«Молчание века», которым окутано имя Даоюя, получило довольно интересное объяснение в некоторых кругах последователей чань-буддизма. Утверждается, что поскольку история практически ничего не рассказывает о Даоюе, значит, именно он и был истинным носителем «молчаливого знания, которое нельзя передавать вовне». Якобы он и сформировал истинную линию передачи знания от Бодхидхармы, в то время как для «публики» была создана некая «внешняя линия», дабы сохранить суть Учения в нетронутом виде. По сути, такие взгляды стали одним из источников внутреннего сектантства в чань-буддизме, неслучайно и сегодня многие монахи секты Цаодун, официально почитая в качестве Второго чаньского патриарха Хуэйкэ, считают, что все же истинным носителем знания стал Даоюй.

Мнение об «обманном знании» оказалось весьма широко распространенным, вероятно, уже с IX века, с момента завершения формирования общих основ Чань. Чуть выше мы уже обращали внимание на примечательное высказывание в трактате «Чуань фабао цзи» («Записи о передаче драгоценности Дхармы»): «“Созерцание стены” и “четыре типа деяний” — не более чем временные и частные методы той эпохи, они ни в коей мере не соответствуют тому, что проповедовал Бодхидхарма» [176, 356].

Итак, «истинный путь первоучителя» то ли утрачен, то ли намеренно скрыт рядом его учеников, чтобы спасти его от профанации. Вероятно, начало этим загадкам «передачи светильника от Бодхидхармы» было положено едва ли не с возникновением первых чаньских школ. Ряд буддийских проповедников, в том числе и не относящих себя непосредственно к течению Чань, считали маловероятным, что Бодхидхарма проповедовал «четыре действия» и «созерцание стены». В этом плане весьма показательно суждение чаньского историописателя Цисуна (1007-1072 гг.),

известного своими попытками примирить учение Чань и конфуцианство. В трактате «Чуаньфа чжэньцзун цзи» («Записи об истинной школе передачи Дхармы) он говорит: «В “Продолжении жизнеописаний [достойных] монахов” говорится, что четыре типа действий и созерцание стены являются Путем Бодхидхармы. Так правда это или нет? Выражение “Брамин созерцает стену”, без сомнения, распространено именно среди профанов. Да как же теория четырех типов действий может являть собой суть Пути Бодхидхармы?! Самыми близкими учениками [Бодхидхармы] были [Хуэй]кэ, затем Даофу и Даоюй. И то, что во все времена передавали последователи дхианы, это лишь слова Хуэйкэ и его группы» [82, 29].

Отрывок этот весьма примечателен и во многом поразителен. Прежде всего, здесь появляется третий ученик Бодхидхармы — Даофу, причем, следуя логике текста, он либо был его личным учеником, либо ближайшим последователем Хуэйкэ. Во-вторых, несложно заметить, что истинный смысл «пути Бодхидхармы» здесь отделен от того, что передавали его ближайшие последователи, а следовательно, они несли в себе некое искаженное знание. Если теория о «созерцании стены» и «четырех действиях» была, следуя словам Цисуна (а он не одинок в этом мнении), распространена «именно среди профанов», то следует предположить, что существует и хранится в тайне некое истинное знание или доподлинное учение Бодхидхармы.

По видимому, судя по изложению в «Продолжении жизнеописаний достойных монахов» и ряда моментов в «Речениях Бодхидхармы», ранняя традиция Чань сразу же распадается на несколько школ и, естественно, никакой единой линии преемствования «Учения Бодхидхармы» не существовало — эта версия родилась значительно позже. Руководителями первых школ были Хуэйкэ, Таньлинь, возможно, и реально существовавший второй ученик Бодхидхармы Даоюй. Думается, таких наставников, что пошли по неортодоксальному пути проповеди Дхармы, было не менее десятка, хотя школы их были достаточно узки. Известными индийскими мастерами дхианы в Китае считались, в частности, Гунабхадра и Буддасанта, а самым именитым учеником последнего становится Сэнчоу, которого почитали за лучшего знатока даже в районе к востоку от

Гималаев. В основе знания всех этих наставников лежало учение о «двух проникновениях», то есть о двух параллельных и взаимосочетаемых путях вхождения в просветление — через практические деяния и духовный Принцип, а также методика созерцания «Ланкаватара-сутры».

Безусловно, Бодхидхарма, даже если принять его за абсолютно историческую личность, а не миф о «целостном мудреце», не мог быть ни первым, ни даже основным проповедником учения о созерцании. Равно как и его ученики Хуэйкэ и Даоюй не могли стать единственными китайскими продолжателями Чань.

Можно указать еще на одну конфликтную линию, связанную с Бодхидхармой как единственным проповедником Чань. Большинство источников указывает, что он проповедовал в районе гор Суншань, где в ту пору находился крупный буддийский монастырь Шаолиньсы. Как мы говорили, монастырь был основан при поддержке правителя Сяовэнь-ди индийским монахом Буддасантой, или Фута (кит. *Фото)*. По преданию, Буддасанта приходит в Китай осенью 492 года и, как многие индийские учителя тогда, проповедует учение о созерцании. Буддасанта принадлежал, вероятно, к линии Ланкаватары и проповедовал важность сидячей медитации и дхианы. Правитель Сяовэнь-ди «узрел в монахе сердце Будды» и выделил в помощь Буддасанте более 300 умелых мастеров, которые и возвели к 495 году монастырь. Первоначально монастырь представлял собой лишь небольшое поселение с двумя молельными залами, обнесенными стеной, а первых его обитателей набирал сам Буддасанта. Двумя первыми монахами Шаолиньсы стали Хуэйгун и Сэнчоу, считавшиеся личными учениками основателя монастыря.

Имя Бодхидхармы также, как и имя Буддасанты, оказалось связано с Шаолиньсы, и, как следствие, возник конфликт двух школ, располагавшихся в одном месте. С одной стороны, существовала линия Бодхидхарма-Хуэйкэ, с другой стороны — Буддасанта-Сэнчоу. Традиционные версии, распространенные в Шаолиньсы, гласят, что школы Буддасанты и Бодхидхармы были преемниками друг друга с той лишь разницей, что если Буддасанта и его ученик Сэнчоу предлагали узкий путь спасения прежде всего через изучение сутр и только затем через медитацию, то Бодхи-

дхарма предложил «внеписьменный» универсальный путь просветления, объявив, что любое «истинное» действие ведет к освобождению сознания. Версия о преемственности подкрепляется и тем, что оба индийских миссионера и их ученики жили в одном и том же месте — в районе монастыря Шаолиньсы в горах Суншань. Однако если сам факт проживания Буддасанты и Сэнчоу в Шаолиньсы сомнений не вызывает, то версия о связи Бодхидхармы и его ученика Хуэйкэ с этой знаменитой обителью весьма спорна.

Тем не менее абсолютно ясно, что и та и другая школы, существуя параллельно в одной провинции Хэнань, предлагали разную трактовку принципа дхианы. По-видимому, в Шаолиньсы учение о созерцании развивалось задолго до легендарного прихода сюда Бодхидхармы. Строго говоря, как гласит внутренняя традиция Шаолиньсы, Буддасанта принес «учение о созерцании» *(чань цзяо),* находящееся в рамках традиционного буддийского направления Махаяны, а Бодхидхарма создал отдельную Школу созерцания *(Чань цзун)* со своей самостоятельной идеологией, характерными методами обучения и концепцией «двух проникновений» — через духовное подвижничество и деяния.

Возможно, школы Бодхидхармы и Сэнчоу противостояли и не могли являться продолжателями одна другой, поскольку никак не были связаны. Существуя одновременно, они, вероятно, конкурировали, хотя никаких столкновений, судя по летописям, между ними не было. Более поздние историописатели проводили четкую грань между этими двумя школами, не смешивая их и указывая на некие принципиальные различия между проповедью Сэнчоу и Бодхидхармы. Так, Даосюань в «Продолжении жизнеописаний достойных монахов» в «Главах об изучении Чань» («Сюэ Чань пянь») явно выше ценил метод Бодхидхармы: «[Сэн]чоу, пребывая в мысленном самоуглубении (доел, «уносясь мыслями» — *хуайнян. — А.М.),* был способен достичь возвышенного в сфере чистоты. Способ же [Да]мо (Бодхидхармы — *А.М.)* — это учение об опустошении сознания (санскр. *шунъята),* сокровенное указание на потаенно-чудесную суть. Благодаря этому достижение высокого становится делом ясным и простым, хотя проникнуть в изначальный принцип потаенно-чудесной сути всегда нелегко». Учение Бодхидхармы изначально понималось как

таинственное, сакральное — «сокровенный смысл» и «потаенно-чудесная суть» *(сюань чжи сюань цзэ).*

Вероятно, Сэнчоу был замечательным проповедником, и долгое время его учение на севере Китая было более популярным, чем мистическая школа Дамо, суть которой долгое время практически никто не мог уловить. Сама сложность, «потаенная чудесность» проповеди таких патриархов как Хуэйкэ, Даосинь и других, настолько затрудняла распространение будущего основного направления Чань, что первоначально другие школы дхианы, типа той, что возглавлял Сэнчоу, без труда обходили ее по популярности.

По одной из версий, основатель Шаолиньсы монах Буддасанта познакомился с Сэнчоу при необычных обстоятельствах. Как-то Буддасанта возвращался в монастырь и на него неожиданно напал огромный медведь, выскочивший из леса. Мимо проходил юноша, который решил защитить старого монаха и, бросившись на медведя, уложил того. После этого, с сожалением глядя на поверженного медведя, он начал приговаривать: «Ох, грех! Ох, грех!» Буддасанта, увидев в юноше не только смелость, но и раскаяние за убийство живого существа, в благодарность взял юношу к себе в ученики — им и оказался Сэнчоу.

Сэнчоу вместе с Буддасантой осуществили перевод более десятка различных сутр. А после смерти индийского миссионера именно Сэнчоу унаследовал от него патру и рясу, став, таким образом, вторым настоятелем Шаолиньсы. Через некоторое время Сэнчоу покидает Шаолиньсы, много странствует и проповедует, основывает свою школу в Аньяне [170, т. 1, 119]. Несложно заметить, что именно Сэнчоу, по этой версии, подтвержденной внутренними хрониками Шаолиньсы, явился первым китайским настоятелем Шаолиньсы. Вместе с Сэнчоу немалую роль в проповеди дхианы сыграл Хуэйгуан, пришедший в обучение к Буддасанте в Шаолиньский монастырь в 498 году.

Школа Сэнчоу, по существу, являлась основной школой дхианы на рубеже V-VI веков. Центральной частью ее проповеди стало положение о «месте пребывания четырех мыслей» *(сынянъ чу):* «Взирая на тело, не достигнем чистоты; взирая на чувства (санскр. *ведана),* придем лишь к страданиям; взирая на сердце, достигаем непостоянства; взирая на дхармы, достигаем состояния самоотсутствия (доел.

«не-я», кит. *уво, анатман)».* «Четыре мысли» восходят к знаменитым «четырем благородным истинам» Будды (*сатурсатья)* — жизнь есть страдание; тяга к жизни есть исток этого страдания; страдание преодолимо; путь к преодолению страданий заключен в учении Будды. Однако школа Сэнчоу значительно меньше делала упор на «страдательность» существования и на преодоление факта жизни как такового, а больше говорила о внутреннем совершенстве, избавлявшем человека не от самой жизни, а от страданий в ней. Здесь проявилась одна из черт ранней дхианы — основное внимание уделяется самоочищению, созерцательному осмыслению факта существования. Страдания объясняются не жизнью вообще, но чувствами-eedawa, в плену которых находится человек с неочищенным сознанием.

По содержанию своей проповеди школа Сэнчоу целиком оставалась в рамках традиционных буддийских наставлений индийского толка. Проходя этап за этапом, последователь достигал внутреннего очищения, для чего следовало лишь с глубочайшим почтением и набожностью верить в Дхарму и иметь решимость строго следовать всем правилам и уложениям. Эти два начала — благоговейное отношение к вере и решимость — были вполне достаточны, согласно проповеди, для достижения просветления. Школа Бодхидхармы плюс к этим двум началам выдвинула еще один тезис, который и позволил говорить о ней как о «потаенно-сокровенной»: «Следует обладать высокими корнями и острым инструментом» *(шангэн лици),* то есть «большими талантами и острым умом». Этот тезис буквально перевернул смысл буддийской проповеди того времени. Хотя путь Махаяны открыт для всех, от человека требуется не просто механическое поклонение и решимость следовать правилам, но личные таланты и постоянное совершенствование собственного сознания. Об этот тезис разбиваются многие рассуждения о потенциальном «антиинтеллектуализме» Чань, его спонтанной «вне-мудрости». Как раз наоборот, школа Дамо потребовала личного таланта, поставив просветление в зависимость как от чистоты сознания, так и от его совершенства.

Ключевой постулат о «высоких корнях» и «остром инструменте» как о залоге просветления неоднократно прямо или косвенно повторялся в жизнеописаниях известных

чаньских мастеров. Так, практически все истории о Хуэйнэне, Мацзу, Линьцзи подчеркивают, что они были «высоких корней», «умны с детства» и т.д., то есть обладали врожденными талантами и изначальной способностью достичь просветления «здесь и сейчас», что и предписывало учение Чань.

Параллельно со школами, берущими начало от Бодхидхармы и Буддасанты, существовала, по-видимому, и другая линия развития учения о созерцании, идущая от одного из первых переводчиков «Ланкаватара-сутры» на китайский язык Гунабхадры, пришедшего в Китай раньше Бодхидхармы. Напомним, что «Ляньцзя ши цзы цзи» («Записи поколений учителей и учеников Ланкаватары») говорили о нем именно как о родоначальнике учения Чань в Китае, ставя его значительно выше Бодхидхармы и тем более других проповедников. С формальной точки зрения это абсолютно верно, поскольку перевод «Ланкаватара-сутры», а следовательно, и приход Гунабхадры в Китай состоялся раньше, чем приход Бодхидхармы. Кроме того, предсказания, сделанные Гунабхадрой, занимают немаловажное место в жизнеописании Шестого чаньского патриарха Хуэйнэна. Предание гласит, что Гунабхадра возвел специальный монашеский помост для посвящений в монастыре Фасинсы, заявив: «В будущем живой Бодисаттва получит здесь посвящение». И действительно, именно на этом месте произошло посвящение Хуэйнэна.

Но, вероятно, споры о том, кто был родоначальником Чань в ту эпоху были не столь актуальны и болезненны, поскольку «Первопатриархом» уже был назван именно Бодхидхарма. Гунабхадра же утратил прежнюю значимость для чаньской традиции. Неслучайно в трактате «Лидай фабао цзи» («Записи о хрониках драгоценности Дхармы»), в какой-то мере представляющем официальную традицию Чань, мы встречаем жесткую и в известной мере оскорбительную отповедь Гунабхадре: «Монах из западной столицы, учитель Цзинцзюэ, последователь наставника дхианы Юйцюаня Шэньсюя написал “Хроники поколений учителей с Ланки” в один цзюань. В этом тексте он назвал последователя течения Малой колесницы (Тхеравады) Гунабхадру, что жил в династии Лю-Сун (420-479 гг. — *А.М.),* Первым патриархом [школы Ланки]. Я не стану говорить о том, на

чем он (Цзинцзюэ — *А.М.)* основывался, поскольку упомянутый последователь учения Малой колесницы и переводчик сутр (Гунабхадра — *А.М.)* даже не был наставником Чань» [15, 180].

Язвительный тон обвинений Гунабхадры в том, что он даже не принадлежал к течению Большой колесницы (заметим, этот момент дважды подчеркивается в тексте), в русле которой находится школа Чань, показывает, что споры об истоке велись крайне жесткие. Отголоски этих баталий можно встретить и в «Продолжении жизнеописаний известных монахов», где говорится о двух (!) изначальных ветвях Чань, одна из которых берет свое начало от Будцасанты и Сэнчоу, другая — от Бодхидхармы.

Кто обладал истинной традицией — ныне безвестный Гунабхадра или знаменитый Бодхидхарма? Не исключено, что одновременно возникло несколько школ, проповедовавших Чань и возглавлявшихся первоначально индийскими проповедниками, в частности, Буддасантой, Гунабхадрой, Бодхидхармой, а позже к ним присоединились и китайские наставники. Поэтому в чисто историческом аспекте вопрос о первенстве теряет всякий смысл. А вот с точки зрения внутренней традиции вопрос об истоке — это всегда вопрос об истине и о собственной приобщенности к этой истине.

Ранние чаньские школы

Естественно, что о единой линии преемствования говорить не приходится, и большинство ранних последователей Чань буквально до конца VII века не осознавали себя последователями единой традиции. Можно назвать по крайней мере три крупных центра, где проповедовалось схожее учение, позже объединенное под названием «Чань цзун» — «школа созерцания». Первый центр располагался в горах Суншань в провинции Хэнань. Основание его связывается с именем Бодхидхармы, а позже он был представлен двумя китайскими последователями — Хуэйкэ и Даоюем. Рядом с ним находился близкий по проповеди традиции Ланкаватары монастырь Шаолиньсы, основанный индийским миссионером Буддасантой, хотя неясно, повлияла ли

в тот период доктрина Бодхидхармы на практику Шаолиньсы. Третий центр располагался в провинции Хунань в горах Дуншань, там проповедовали Даосинь и Хунжэнь.

Позже традиция выстроит эти центры в единую линию: Бодхидхарма — Хуэйкэ — Сэнцань — Даосинь — Хунжэнь, хотя изначально они никак не были связаны между собой и не имели прямого преемствования. Практически все основные хроники, в том числе и «Продолжение жизнеописаний достойных монахов», указывают на параллельное существование этих школ'.

В этой цепочке есть еще одна неразгаданная фигура истории чань-буддизма. Речь идет о Сэнцане — человеке, которого китайская традиция именует Третьим чаньским патриархом. Порой приходится лишь удивляться, почему этому малоизвестному и ничем не примечательному монаху приписывается чаньское патриаршество. Биографии Сэнцаня описываются обычно крайне бегло, а весьма подробное «Продолжение жизнеописаний достойных монахов» вообще не содержит его отдельной биографии. Тем не менее Сэнцань действительно называется одним из учеников Хуэйкэ.

Из трактата «Чуань фабао цзи» («Записи о передаче драгоценности Дхармы») известно, что уже в молодости он отличался большими талантами и в поисках достойного учителя в 551 году пришел к Хуэйкэ, обучаясь, как говорят хроники, «Чань школы Большой колесницы». Как и большинство чаньских патриархов, Сэнцань подвергался преследованиям, в частности, во время грандиозных гонений на буддизм, устроенных императором У-ди из царства Чжоу в 574 году. Затем он был вынужден почти десять лет скрываться в горах Хуаньгун, что в провинции Аньхуэй, но именно в этот период проявились чудесные способности

[1] **Следует учитывать, что трактат Даосюаня «Продолжение жизнеописаний достойных монахов» был составлен в середине VII века, то есть именно тогда, когда в Китае уже существовал ряд чаньских школ (в Хунани действовали школы наставников Даосиня и Хунжэня), однако об особенностях их практики, об отличии от других буддийских школ или школ, где проповедовалась медитация, ничего не говорится. Таким образом, мы должны признать, что не располагаем источниками, которые могли бы четко указывать на характер ранней практики школ Чань.**

Сэнцаня. Рассказывают, что горы Хуаньгун кишели дикими зверями и ни один человек не мог считать себя в безопасности, проходя по этим местам. Но стоило Сэнцаню Появиться в этих местах, как звери тотчас же исчезли. Это предание демонстрирует особую мирорегулирующую роль чаньского проповедника, который одним лишь своим присутствием (точнее, воплощенным в нем учением) побеждает диких зверей.



Сэнцань — 3-й патриарх Чань

Также рассказывается, что Сэнцань «передвигался легко, словно ветер, за одно мгновение мог преодолеть 25-30 метров» [170, т. 1, 50].

И это — все, что нам известно о Сэнцане. Предание о нем как о Третьем патриархе относится лишь к VIII веку. Тем не менее, трактат «Записи о передаче драгоценности Дхармы» называет трех учеников Сэнцаня и среди них Четвертого патриарха Чань Даосиня. Согласно преданию, однажды Сэнцань объявил Даосиню, что желает вернуться на юг в некое место Лофу (возможно, в Гуанчжоу), где продолжит преподавать учение Бодхидхармы. Даосинь просил его взять с собой, но Сэнцань отказал, отправившись в путь в одиночестве, и следы его затерялись. Любопытно, что более о Южной школе Сэнцаня нигде не упоминается, хотя этот эпизод указывает, что Чань пришел на юг не с Шестым патриархом Хуэйнэном, южанином по происхождению, но уже в середине VII века с Сэнцанем. Такое молчание хроник по этому поводу можно объяснить тем, что они в основном описывали события, происходившие на севере Китая, но мало затрагивали факты духовной жизни такой южной провинции, как Гуандун.

В середине VII века постепенно формируется одно из первых сравнительно крупных чаньских сообществ, разби-

тое на несколько небольших школ. Центр располагался в горах Дуншань, на территории современной провинции Хунань, а его главными наставниками стали мастера Даосинь и Хунжэнь, позже названные традицией соответственно Четвертым и Пятым чаньскими патриархами. Однако в ту пору линии единоличного наследования лидерства еще не существовало, она оказалась «достроенной» значительно позже (вероятно, не раньше VIII века), уже после смерти этих наставников.

Тем не менее именно с началом деятельности Даосиня и Хунжэня можно говорить о реальном возникновении некой обособленной школы со своей доктриной и методами, которые, впрочем, в ту пору еще не особенно отличались от большинства буддийских. Скорее всего, эту школу из Хунани стали выделять исходя не из особенностей проповеди, а лишь по географическому фактору (неслучайно в двух столицах того времени — Чанъани и «буддийском» городе Лояне — эта община стала известна как «учение с гор Дуншань». Несмотря на кажущийся закрытый характер школы, что неоднократно подчеркивают ранние чаньские трактаты, последователи школы с гор Дуншань развернули свою проповедь и в Чанъани и в Лояне. Начало проповеди в Лояне как выход за пределы узкого дуншаньского сообщества — школы в себе и для себя — можно считать началом распространения Чань. Школа Дуншань оказывается первой чаньской общиной, которая начинает проповедь не только в отдаленных горных монастырях, но и в городах. Именно из Дуншань позднее выходят такие великие патриархи Чань, как Хуэйнэн и Шэньсюй, давшие, как гласит традиция, начало двум основным ветвям Чань — Южной и Северной.

Примечательно, что лишь с биографии Четвертого патриарха и Даосиня начинается сравнительно правдоподобное изложение жизнеописаний чаньских духовных лидеров и упорядоченная традиция китайской дхианы. Некоторые исследователи называют Даосиня реальным основателем школы Чань [83, 167]. В течение долгого времени Даосинь проповедовал в провинции Хубэй, что находится несколько севернее исходного центра проповеди школы Бодхидхармы в Хэнани. Школа Даосиня располагалась в горах Потоушань *(Горы с расколотой вершиной)* — таким назва-

нием этот горный массив обязан двуглавой вершине, что возвышалась в центре поросших лесом скал.

«Продолжение жизнеописаний достойных монахов» содержит детальную информацию о Даосине [36, 6066]. Из него мы узнаем, что Даосинь был уроженцем провинции Хэнань, местечка Хэнэй, а его родовым именем было имя Сыма. В семь лет он покидает свою семью и учится у какого-то монаха в течение шести лет, пока наконец не попадает в школу к Третьему патриарху Сэнцаню. Даосинь остается с Сэнцанем на протяжении девяти лет, до той поры, пока Сэнцань не покидает Хэнань и не отправляется на юг. Оставшись один, Даосинь решает начать самостоятельную проповедь.

Этот период его жизни отмечен немалым количеством чудесных явлений, сопровождающих странствия Даосиня по Китаю. Например, в годы Даъе (605-617 гг.) во время одного из крестьянских восстаний Даосинь, придя в местечко Шичжоу в провинции Цзянси, оказался на семьдесят дней окружен бандитами. Не испытывая ни малейшего страха, он стал читать вслух «Праджняпарамита-сутру» — одно из наиболее почитаемых произведений раннего Чань. Бандиты, так и не решившись напасть на чаньского проповедника, удалились. Кроме того, в те дни в Шичжоу все ручьи стояли пересохшими, но после чтения сутры Даосинем воды заструились вновь.

В 618 или в 624 году Даосинь на тридцать лет поселился в горах Хуанмэйшань *(Желтой сливы*) на пике Шуанфэншан, что в провинции Хубэй. В 652 году он велел ученикам соорудить ему погребальную ступу, и после его смерти останки были помещены в ступу на горе Хуанмэйшань. Но ровно через год после этого случилось чудо, столь характерное для ранней чаньской традиции, о котором рассказывают «Записи о передаче драгоценности Дхармы»: «Каменная дверь распахнулась сама по себе, и тело Наставника оказалось столь же цветущим, как и при жизни. Затем его ученики приодели тело в украшенные одежды и не решились вновь затворить двери. Они вырубили камень и вырезали из него табличку» [176,*380]. Примечательно, что реальность этого случая, как гласят хроники, подтвердил видный чиновник Ду Чжэнлунь (587-658 гг.), являвшийся руководителем одного из Приказов большого имперского

секретариата, составив надпись на табличке, что вырезали из камня.

Ученик Даосиня, Пятый патриарх Хунжэнь, открывает свою школу недалеко от места проповеди своего учителя, в горах Пинмаошань *(Буйного цветения)* и целиком продолжает традицию Даосиня. Горы Пинмаошань располагаются к востоку от Потоушань, и благодаря этому школа Хунжэня приобретает название *Дуншань фамэнь* — «Школа Дхармы восточных гор». Обретение самостоятельного названия школой Хунжэня свидетельствует о том, что современниками она воспринималась как самостоятельное течение, хотя генетически и связанное с традицией Даосиня, однако приобретшее определенные характерные черты. Сам Хунжэнь почти тридцать лет следовал за Даосинем, и неудивительно, что реальные различия в теории двух школ были невелики. Разница скорее заключалась в личностях Четвертого и Пятого патриархов. Если Даосинь довольствовался небольшой группой учеников (хотя к нему приходило много людей за наставлениями), а о его проповедях в силу узкого числа посвященных практически ничего неизвестно, то Хунжэнь собрал вокруг себя несколько сот последователей, приходивших к нему в разные периоды. Его воспитание отличалось жесткостью, что наряду с обаянием его личности привлекало в школу Дуншань большое количество учеников — не только монахов, но и мирян, и это заметным образом отличало ее от буддийских сообществ того времени, замыкавшихся лишь на монахах.

О биографии Хунжэня известно не очень много, хотя его имя часто фигурирует во многих хрониках того времени. Известно, что он покинул свой дом в семь лет, став послушником, а в тринадцать лег в школе Даосиня официально принял монашество. Обучаясь у Четвертого патриарха, Хунжэнь проводил ночи напролет в медитации, при этом не читая никаких сутр. В 651 году Даосинь передает патру и рясу Хунжэню и в сентябре того же года умирает. На восточный склон горы Шуанфэншань, где поселился Хунжэнь, стекалась масса народа, и там постепенно создавались монашеские постройки. Вскоре Хунжэнь построил здесь монастырь Дуншаньсы *(Восточных гор)*.

Слава о школе Хунжэня быстро разнеслась по провинции Хэнань, а затем достигла и императорского двора. В

660 году император Гао-цзун приглашает Хунжэня прибыть ко двору, но тот отвечает отказом. Сам Хунжэнь, вероятно, понимал свою миссию патриарха нового направления и высоко ценил ее (в частности, он сам начал строительство ступы, которая должна была послужить ему в качестве могилы). Хунжэнь уходит из жизни в возрасте семидесяти четырех лет в 675 году (по другим сведениям — в декабре 674 года) и передает свою школу (но не титул чаньского патриарха!) одному из старших учеников — Фацзюю. Останки Хунжэня или, как гласят хроники, «его тело целиком», были помещены после смерти в эту ступу [34, 7556]. Позже возникло предание о нетленных останках Хунжэня, что сближало его с учителем Даосинем. В годы Кайюань один из императорских чиновников, Люй Цюъюэ, сооружает стелу в честь Пятого патриарха, а в период правления императора Дай-цзуна Хунжэню присваивается посмертный титул «Чаньский наставник Великой полноты» *(Дамань чаныии)*.



Хунжэнь — пятый патриарх Чань

Попутно заметим, что практически на всех чаньских патриархов распространялась версия о бессмертии, о существовании неких «истинных ᵀел» *(чжэнь шэнь)* наставников, которые встречались буддийским путникам в горах. Так, предания рассказывают об «истинных телах» Бодхидхармы, Даосиня, Хунжэня и других патриархов. Особый упор чаньская традиция делает на нетленности тела Хуэйнэна, хранящегося в Цаоси и ставшего предметом культового паломничества. Несложно заметить, что миф об уходе из жизни, равном обретению бессмертия, был отточен еще на образе Бодхидхармы, который был похоронен, но затем его могила оказалась пустой. Здесь явным образом прослеживаются даосские мифы о магах и

«истинных людях», йапример тех, что обитали в горах Сун-шань и вот уже на протяжении многих столетий время от времени вновь появляются здесь.

Примечательно, что истории о нетленных останках Даосиня и Хунжэня появляются уже после формирования легенды о Хуэйнэне, что косвенно свидетельствует о ретроспективном «выстраивании» легендарной истории развития Чань. История о нетленности тела Хуэйнэна символизирует победу чаньской традиции «неугасимости светильника» учения.

Практически все чаньские патриархи точно знали время своего ухода из жизни. Хуэйнэн сам приказывает сначала поставить себе погребальную ступу, а затем собирает своих учеников и говорит, что покинет этот мир «в восьмом месяце» (по лунному календарю)'. Мацзу лично выбирает себе место для погребения, а затем умирает. Смерть превращена здесь из физической смерти человека в окончание его миссии в физическом теле, когда наставник сам определяет, что «пора покинуть мир вещей».

Тела многих чаньских патриархов после их смерти были мумифицированы, что, в общем, противоречило буддийской традиции сжигания трупов и помещения пепла в ступу. По ряду преданий, некоторые великие наставники могли «сберечь свое тело после смерти», то есть буквально самомумифицировалиСь (такие истории сохранились о чаньских мастерах Ваньхуэе (ум. в 711 г.), Третьем патриархе Сэнцане). Самым же известным случаем такого «самосбережения» является история Шестого патриарха Чань Хуэйнэна. Бессмертие патриарха — это бессмертие его учения. Примечательно, что нетленность тел великих учителей достигается не специальной обработкой, как, например, у египетских мумий, но естественным (и при этом чудесным) путем.

Как мы уже говорили, Хунжэнь, скорее всего, передает свою школу Фацзюю (637-689 гг.), о чем свидетельствуют «Записи о передаче драгоценности Дхармы». Фацзюя можно считать одним из наиболее влиятельных проповедников учения о созерцании и «Ланкаватара-сутры» VII века, но уже через столетие его имя практически целиком выма-

[1] См. гл. 10 «Сутры Помоста

рывается из истории Чань — сказывается тенденция на «выпрямление» линии патриархов. Его место занимают два последователя Хунжэня, Шэньсюй и Хуэйнэн, между которыми и идет спор за титул Шестого патриарха Чань.



Фацзюй (VII в.) — ученик Хунжэня

Влияние малоизвестного ныне Фацзюя трудно преувеличить, его имя как одного из «величайших наставников Дхармы и созерцания» встречается даже в хрониках Шаолиньского монастыря [169, 3586). Он родился в провинции Хубэй, покинул семью в девятнадцать лет, пустившись в странствия по всему Китаю. Однажды кто-то поведал ему о великом учителе Хунжэне с гор Шуанфэн. Послушав проповедь Хунжэня, Фацзюй остался с ним до конца жизни патриарха. Затем Фацзюй поселился в монастыре Шаолиньсы, где и встретил старость. Перед смертью (689 год) Фацзюй собрал вокруг себя всех своих учеников и попросил их задавать ему вопросы, чтобы он мог «развеять их сомнения». Это излюбленный прием чаньских учителей перед своим уходом из жизни (именно так поступает и Шестой патриарх Хуэйнэн)'. Ответив на вопросы, Фацзюй садится в позицию медитации и уходит из жизни.

При руководстве Хунжэня школа Дуншань расширила свои масштабы по сравнению с небольшой и затерянной в горах школой Даосиня. Что же проповедовала эта первая чаньская школа? «Учение с гор Дуншань» имело своей основой проповедь Даосиня о «просветлении вне иероглифов», то есть лишь посредством медитации. «Ляньцзя ши цзы цзи» (Записи поколений учителей и учеников Ланкаватары) явным образом указывают на два основных пункта учения Даосиня и Хунжэня. Прежде всего, «опираясь на “Ланкаватара-сутру”, они считали сердце (душу) Будды наипервейшим», а во-вторых, «опираясь на “Драгоценные объяснения”, учили сидеть в созерцании». Известно, что

′ См. гл. 10 «Сутры Помоста».

Даосинь предпочитал чтению сутр личные беседы с последователями и подолгу вел диалоги с мирянами, приходившими к нему на гору Шуанфэн за наставлениями.

Тезис о «сердце Будды» *(фо синь)* мы встречаем в том или ином виде практически во всех буддийских школах того времени, и его вряд ли можно считать оригинальным для Чань. Только позже, к VIII веку, этот тезис получит вполне определенную трактовку (в школе Мацзу): сердце Будды и есть изначальная, ничем не замутненная душа каждого человека, данная ему при рождении, его природные свойства *(син)*. Очищая в медитации свое сознание от грязи этого мира, мы возвращаемся к «сердцу Будды» и тем самым достигаем просветления.

Что же явилось отличительным центром проповеди Даосиня и Хунжэня? Им становится утверждение о «самадхи единого деяния», или «единой кармы» (*исин санъмэй)'*. Идея о «самадхи единого деяния» апеллирует к ряду более ранних буддийских текстов, в частности, к «Дачэн цисинь лун» («Речения, что пробуждают веру Махаяны»)\ В школе Дуншань считалось, что для обретения самадхи необходимо сначала уяснить смысл праджняпарамиты — высшей мудрости, которая являет собой выражение трансцендентного знания. Позже Хуэйнэн изменил этот тезис, заявив, что самадхи и праджня проявляются одновременно как совокупное состояние тел духовного и физического (духовных и психических факторов). Таким образом, важнейшей характерной чертой Чань является неразрывная связь между духовным развитием и практическими деяниями, где поступок мудреца, или его «внешние проявления», автоматически являются прямым проявлением самадхи. Именно этот тезис и заложил основу для знаменитого чаньского постулата «достичь просветления в этом теле».

Насколько велики были школы Чань того времени? Естественно, даже приблизительные цифры могут оказаться неточны, поскольку поздние чаньские источники обычно склонны преувеличивать количество последователей, в то время как хроникеры других буддийских школ чаще

[1] В ряде текстов мы встречаем иное написание этого термина: вместо выражения *исин* стоит *исян* — «единое проявление», или «единый признак» (санскр. *лакшана).*

[2] Т. 32, 582в.

всего преуменьшают количество своих противников. Школа Даосиня на пике Шуанфэншань насчитывала около пятисот человек (речь идет об учениках, которые приходили к Даосиню в разные периоды и одновременно вместе никогда не жили в его общине) [158, 13]. Школа Хунжэня насчитывает уже около семисот человек [168, т. 1., 131]. В их число входили не только убежденные сторонники Чань, но и миряне (к тому же традиция буддийских странствий могла приводить к Даосиню и Хунжэню последователей из других школ). Истинных же учеников этих патриархов было не более нескольких десятков.

Количество паломников, приходивших послушать чаньских проповедников, было порой колоссальным. Если тех, кто слушал наставления Даосиня, было около пятисот человек, то, как упоминает трактат «Лидай фабао цзи» («Записи о хрониках драгоценности Дхармы»), Пятый патриарх Хунжэнь привлекал «и последователей Пути (монахов — *А.М.),* и мирян с четырех сторон столько, что словно извивающийся дракон тянулись они к нему на поклон».

От небольшой школы Дуншань можно вести отсчет той традиции, которая, постепенно разрастаясь и ветвясь, привела к известному во всем мире учению Чань. Даосинь и Хунжэнь завершают первый этап становления Чань. Некогда мелкие школы, объединенные лишь общей идеей о важности созерцания в буддийской практике, начинают осознавать себя как самостоятельное течение, и в хрониках появляется выражение: «Чань цзун» — «школа созерцания». Теперь наступала пора разработки самостоятельной теории школы — пришло время великих проповедников.

ВРЕМЯ ВЕЛИКИХ ПРОПОВЕДНИКОВ
(УИ-УШ вв.)

«Наставник трех правителей» Шэньсюй

Строгие канонические рамки индийского буддизма не только не могли удовлетворить китайских последователей, но порой были и просто непонятны для них. Здесь сказывался совсем иной тип мышления, во многом выразившийся в даосских идеалах абстрактной пустоты и деактуализации собственного сознания через следование абсолютному Дао. Буддийская логика, столь характерная для индийских школ, зачастую просто не работала, хотя все понятия и построения буддизма достаточно точно копировались китайскими проповедниками. Стоит заметить, что вся буддийская литература в Китае первоначально имела исключительно индийский исток и представляла собой переводы с санскрита — порой блестящие, порой абсолютно безграмотные. Характерно, что наибольшую популярность завоевывают не знаменитые индийские трактаты по буддийской логике, где поэтапно расписывается путь к просветлению и необходимые для этого действия, но труды, описывающие пустотную медитацию и «успокоение сердца», что перекликается с идеалами даосизма. Поэтому на первый план выходит «Ланкаватара-сутра», чьи мистические построения в дальнейшем и легли в основу китайского чань-буддизма.

В VII веке среди многочисленных и разрозненных школ буддизма постепенно начинает выделяться крайне небольшое сообщество, возглавляемое Шэньсюем, тонким и мудрым проповедником, сумевшим продолжить учение Пятого патриарха Хунжэня. Разумеется, в ту пору никакой генеа-

логической линии патриархов еще не сложилось — ей суждено будет возникнуть во многом под влиянием тех драматических событий, в которые оказалась вовлечена школа Шэньсюя.

Биографию Шэньсюя можно встретить во многих источниках, в том числе в «Записях поколений учителей и учеников Ланкаватары» [20, 1290], в «Продолжении жизнеописаний достойных монахов» [36, 755в-756б], что говорит о полном признании его как одного из лидеров учения о созерцании со стороны практически всех буддийских школ. Более того, многие хроники признавали именно за Шэньсюем титул Шестого патриарха как за наиболее влиятельной фигурой Чань того времени. Но история несколько по-иному расставила акценты, по сути, изменив реальное положение вещей: на первый план вышел Хуэйнэн, не игравший особой роли в развитии Чань, а действительный лидер направления Шэньсюй оказался в тени. Обращает на себя внимание малая известность Хуэйнэна, что историей объясняется следующим образом: традиция была передана Хуэйнэну тайно, затем он вынужден был долгое время скрываться, а значит, о нем мало кто знал, кроме его ближайших учеников.

Шэньсюй (мирское имя — Ли) был выходцем из провинции Хэнань, уезда Вэйши. По преданию, уже с детства, сторонясь обычных детских игр, он отличался удивительной тягой к чтению книг, в том числе и сутр. Затем он покидает дом и становится монахом, много странствует и в конце концов приходит в горы Хуанмэйшань к Пятому патриарху Хунжэню. Примечательно, что в общине Пятого патриарха Шэньсюй вначале проходит тот же путь, что и Хуэйнэн: в течение шести лет он рубит дрова и таскает воду, и лишь затем его допускают к проповедям самого патриарха (из рассказов о Хуэйнэне известно, что Хунжэнь послал его выполнять монастырские работы, чем он и занимался несколько лет).

В этом странном совпадении фактов жизни двух наставников — Шэньсюя и Хуэйнэна, каждый из которых оказался создателем крупнейшего направления Чань — есть свой особенный символизм. Вполне вероятно, что факт обязательного «испытания трудом» в чаньских общинах был обычен для того времени и через это проходил каждый

неофит, но у нас недостаточно материалов, чтобы сделать однозначный вывод о реальном существовании этого вида послушания в ранний период Чань (в современных чаньских общинах такого не встречается). Символизм же этого факта в отношении Шэньсюя и Хуэйнэна заключается в том, что оба лучших ученика Пятого патриарха, по сути, прошли одинаковые испытания и обучение. Однако врожденные таланты и полнота сердца позволили именно Хуэйнэну занять место Шестого патриарха.

Кроме того, не очень понятно, у кого конкретно обучался Шэньсюй. Все поздние хроники сходятся на том, что его прямым учителем был сам Пятый патриарх Хунжэнь, однако более близкие к тому времени «Записи о передаче драгоценности Дхармы» утверждают, что Шэньсюй обучался у Фацзюя, прямого ученика Хунжэня. Причину такой неясности можно объяснить следующим образом: скорее всего, первоначально Шэньсюй действительно обучался у Фацзюя, но когда Фацзюй «исчез» из летописей в период редактирования истории Чань, то Шэньсюй оказался прямым учеником Хунжэня. После смерти Хунжэня школа переходит к Фацзюю и лишь после ухода последнего из жизни — к Шэньсюю. Шэнсюй приходит к Хунжэню уже умудренным чаньским монахом в возрасте сорока шести лет и через несколько лет достигает просветления. Статус Шэньсюя в общине Пятого патриарха был, несомненно, очень высоким, поскольку на это указывает даже «Сутра Помоста», составители которой были в основном негативно настроены по отношению к Шэньсюю. В «Сутре» указывается, что Шэньсюй занимал должность «старшего монаха» *(шан цзо),* то есть находился на второй ступени старшинства сразу же после руководителя общины Хунжэня. Помимо этого он также исполнял обязанности «наставляющего учителя» *(цзяошоу ши),* проводя занятия с монахами по буддийскому учению.

Покинув после смерти Хунжэня его общину, Шэньсюй в одиночестве поселяется в местечке Цзинчжоу в провинции Хубэй, где проводит почти десять лет. В годы Ифэн (676-678 гг.) Шэньсюй поселяется в отшельничестве в горах Юйцюаньшань *(Нефритового источника)* в провинции Хубэй, где также проводит десять лет. Долгое время он никого не берет в обучение. Но вот в 689 году умирает Фа-

цзюй, руководивший школой Хунжэня (тот ушел из жизни в 675 году) и многие ученики Фацзюя приходят к Шэньсюю. Шэньсюй понимает, что проповедь Ланкаватары должна быть продолжена, и в горах, где он жил, создает монастырь Юйцюаньсы. Как видно, после смерти Хунжэня и Фацзюя именно Шэньсюй принял школу Пятого патриарха, хотя чаньская традиция гласит, что Хунжэнь тайно передал свою традицию (а следовательно, и всю чаньскую школу) другому ученику — Хуэйнэну. Так или иначе, но именно Шэньсюй продолжает проповедь среди той общины, которую когда-то наставлял Пятый патриарх.

Первое время после смерти Хунжэня группировка Шэньсюя представляла собой узкую и малопримечательную школу, целиком базирующуюся на проповеди Ланкаватары. Однако вскоре влияние этой школы начинает стремительно расти во многом благодаря обаянию и поразительному мистическому импульсу, исходившему от самого Шэньсюя. Он оказывается одним из немногих чаньских учителей того времени, кого приглашают к аристократам и в крупнейшие города для чтения проповедей, его ученики быстро приобретают славу блестящих проповедников и преумножают популярность школы.

Слава Шэньсюя, которому приписывается основание Северной школы Чань, еще при жизни становится достаточно велика, во всяком случае, многократно превосходит известность Хуэйнэна'. Вот что рассказывают династийные хроники «Цзю Тан шу» («Книга династии поздняя Тан», 954 г.): «В те времена все, от дочерей правителя до простого люда из столицы, состязались друг с другом в стремлении посетить его. Каждый день больше десятка тысяч людей приходили склонить колени перед ним»[2]. Даже учитывая, что выражение «десятка тысяч» означает не конкретную цифру, но просто большое количество людей

Обратим внимание на примечательный факт — помимо Шэньсюя у мастера Хунжэня было еще по меньшей мере несколько десятков талантливых учеников, которые также создали свои школы. Однако практически никаких упоминаний о них мы не встречаем в исторических хрониках, хотя маловероятно, чтобы все эти сообщества внезапно прекратили по каким-то причинам свое существование, оставшись незамеченными.

[2] Цзю тан шу, цз. 191, т. 16:5110.

(то есть «мириады»)» все равно такой популярности мог позавидовать любой буддийский проповедник. Естественно, что в тот период, учитывая официальное признание Шэньсюя и его школы медитации, уже вряд ли можно было считать Чань небольшой сектой. Новое учение приобрело окончательное признание, хотя это и увеличило количество его завистников, обвинявших школы Чань в недопустимой «молодости» их традиции и поэтому «неистинности», «неправильности» *(бу чжэн)*.

Шэньсюй немало делает для расцвета Чань. Прослышав об удивительном учителе, императрица У Цзэтянь, известная своей поддержкой буддизма, приглашает его в 701 или 702 году в Лоян, когда Шэньсюю было уже за девяносто лет, и тот пешком приходит в столицу. Шэньсюю был присвоен титул «Глава Дхармы двух столиц и наставник трех императоров» *(Лян цзин фа чжу, сань ди мэньши)*. Под двумя столицами подразумевались западная — Чанъань и восточная — Лоян, а «три императора» — это три правителя, которых наставлял в своей жизни Шэньсюй: У Цзэтянь, Чжун-цзун и Цао-цзун (?). Такого громкого титула при жизни не удостаивался никто в истории Чань. После смерти император Чжун-пу присваивает Шэньсюю титул «Чаньский наставник Великого проникновения [в суть учения]» *(Датун* ***чаньши).***

Шэньсюй уходит из жизни 15 апреля 706 года, когда ему было уже под сто лет. Его тело помещается в пагоду на территории монастыря {Ойцюаньсы. Шэньсюй оставляет после себя немало талантливых учеников, среди них — Пуцзи, возглавивший школу Шэньсюя после его смерти, Ифу и ряд других. Император, его семья, высшая столичная аристократия высоко ценили мудрость этих людей, приглашали их ко двору, слушали наставления и, вероятно, активно поддерживали их школу[1].

Пуцзи, чье мирское имя было Фэн, занял пост главы школы, по сути, еще при жизни Шэньсюя — император Чжун-цзун, видя, что великий наставник стал уже дряхл, поручил Пуцзи помочь ему руководить школой (несложно заметить, что Чань всегда находился под контролем государства и даже император мог непосредственно назна-

[1] **Цзю таньшу, из. 191 •**

чать руководителей крупнейших буддийских общин). Более 20-ти лет Пуцзи являлся лидером того направления Чань, которое получило традиционное название Северной школы. По сути, к началу VIII века школа Шэньсюя и Пуцзи была основной чаньской школой, в ту пору как о конкурирующей школе Хуэйнэна практически ничего не было слышно.

Школа оставалась по-прежнему весьма влиятельной при дворе: император Гао-цзун, например, считал Пуцзи своим духовным наставником. Хроники писали, что «чаньский наставник Пуцзи, чье прозвище было “Покрывающий всю страну” (*гайго*), прославился во всей Поднебесной» и «в ту пору сам правитель, чиновники и простолюдины стремились к нему на поклонение» [17]. Император в память о заслугах Северной школы присваивает Пуцзи посмертное имя «Чаньский наставник Великого сияния» *(Дачжао чаныии),* а другому ученику Шэньсюя, наставнику Ифу — «Чаньский наставник Великой мудрости» *(Дачжи чаныии).*

Неграмотный патриарх Хуэйнэн

Наставник Хуэйнэн — центральная фигура всей чаньской традиции, учитывая, разумеется, тот факт, что перед нами не столько биография и учение конкретного человека, сколько обобщенный образ целого направления Чань — его легенд, теории, форм практики. Вероятно, никто в истории чань-буддизма не может соперничать с ним по известности, и практически не существует такой работы по историографии буддизма, где бы ни встречалось хотя бы краткого изложения его жизни. Рассказ о Хуэйнэне вошел не только в каноны агиографии китайского буддизма, но и большинства не-буддийских работ, повествующих о людях «свойств необычайных».

Но, несмотря на многочисленные биографии Хуэйнэна, порой оказывается весьма сложным восстановить его реальное жизнеописание прежде всего из-за того, что усилиями Шэньхуэя и его последователей Хуэйнэн оказался превращен в классического буддийского святого. Поэтому на биографии Хуэйнэна накладывает отпечаток имен-

но этот образ, но тем не менее Хуэйнэн в этих историях — человек вполне живой, интересный. Каноническая агиография, содержащаяся в «Сутре Помоста», даже не лишена увлекательности, а в некоторых местах тяготеет к «авантюрным рассказам», характерным для народной среды и посвященным в основном разбойникам и героям.

Чисто теоретически можно очистить первоначальный вариант жизнеописания Хуэйнэна от последующих наслоений, выделить базовый компонент всех историй и проповедей. И хотя такие попытки неоднократно предпринимались [157, 173-248; 139, 59-87], их трудно целиком признать успешными — не из-за отсутствия методологической глубины исследования, а из-за колоссальной сложности задачи. Ряд исследователей вообще отказывал Хуэйнэну в достоверной биографии, считая все сведения, изложенные о нем в источниках, более поздними подделками. В частности, Ф. Ямпольский весьма пессимистично рассматривал возможность хотя бы частичной реконструкции жизни Хуэйнэна: «Если мы отбросим легенды и другие недокументированные сведения о Шестом патриархе, то лишь сможем придти к выводу, что фактически не существует ничего, что бы мы могли в действительности сказать о нем. Мы знаем, что существовал человек по имени Хуэйнэн и что он должен был получить некое признание, причем лишь в районе Южного Китая, где он жил. Очевидно, много легенд было создано вокруг него — легенд, которые в своей основе могли содержать некое количество фактов. Однако мы не сможем определить, каковы были эти факты» 1139, 69-70].

Существует целый ряд указаний на то, что наряду с реальными фактами жизни Хуэйнэна мы имеем дело с традиционной и в этом смысле абсолютно сакральной мифологемой (например, многие факты жизни Хуэйнэна как бы копируют биографию Бодхидхармы, сколь бы лапидарной и обрывочной она ни была).

Из всего многообразия литературы о Хуэйнэне можно выделить несколько важнейших произведений. Самое обширное и в то же время вызывающее наибольшие споры представляет «Люцзу таньцзин» («Сутра Помоста Шестого патриарха»). В своих недрах она содержит некий ранний компонент, очень близко отражающий реальную жизнь

Хуэйнэна, который был создан в конце VIII века и записан в 830-860 годах в так называемом дунхуанском варианте «Сутры». К XI-XII векам часть первоначального варианта была заметно отредактирована, чтобы подчеркнуть значимость Хуэйнэна в прямой линии передачи чань-буддизма, при этом добавлений оказалось столько, что объем самой «Сутры» увеличился более чем в два раза.

Часть оригинальных сведений содержится в авторских биографиях Хуэйнэна, которые либо выступали как самостоятельные литературные произведения, либо служили добавлениями к «Сутре Помоста». К ним можно отнести предисловие монаха Фахая, надпись известного поэта Ван Вэя, посвященную Хуэйнэну, и ряд других. Очевидно, что в основе этих повествований лежала не только переработка самой «Сутры Помоста», но использование каких-либо фольклорных устных историй, которые не вошли в саму «Сутру». Поскольку и Фахай и Ван Вэй были современниками Хуэйнэна, то можно предположить, что в VIII веке существовал ряд взаимонезависимых биографий чаньского наставника, связанных с существованием различных чаньских школ, считавших себя истинными продолжателями традиции Шестого патриарха.

Краткую биографию Хуэйнэна можно встретить в труде Цзунми в «Юаньцзюэ цзин дашу чао» («Записи к шастрам Нирвана-сутры») [49, 277], в «Сун гаосэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов, составленные в эпоху Сун».) [34, 755]. Однако оба труда добавляют не много нового к более ранним сведениям и, по сутц, повторяют первоначальный вариант «Сутры Помоста», а также тексты Фахая и Ван Вэя. К тому же следует учитывать, что «Жизнеописания достойных монахов» носят довольно поздний характер — они составлены через 275 лет после смерти Шестого патриарха, когда его образ успел обрасти изрядным количеством легенд, а создание легендарной истории Чань было уже завершено. Поэтому «Жизнеописания достойных монахов», равно как и более поздний труд «Записи о передаче светильника», излагают уже каноническую, многократно отредактированную версию его жизни.

Из сравнительно разнородных сведений о жизни Хуэйнэна мы можем составить его биографию, при этом все же учитывая ее относительность. Хуэйнэн (638-713 гг.) про-

исходил из рода Лу, родился на юге Китая в провинции Гуандун в области Синчжоу и из-за этого в последующем рассматривался жителями севера Китая как «варвар», или «дикарь». По каким-то причинам он покинул родной дом (следуя традиционной версии, он услышал, как монах на площади цитировал буддийскую сутру), отправился почти за 800 км от родных мест в горы Хуанмэйшань обучаться у Хунжэня, которого в дальнейшем традиция стала называть Пятым патриархом Чань. Он становится послушником у Хунжэня, живет в его общине, но еще не получает окончательного монашеского посвящения. Хуэйнэн носит дрова и перетирает рис, он не присутствует на личных наставлениях Хунжэня и, по видимому, лишь изредка участвует в общем обучении монахов.

В 661 году Хуэйнэн, как гласит большинство версий, одерживает победу в своеобразном турнире по сочинению священного стиха, или гимна — гатхи, который должен продемонстрировать истинную чистоту сердца того, кто его написал. Человек, сочинивший наилучшую гатху, как сообщил монахам Хунжэнь, примет от него титул Шестого патриарха Чань. На титул претендовал старший наставник Шэньсюй, но неграмотный и не умевший писать Хуэйнэн, по преданию, значительно яснее и полнее выразил изначальную суть Чань как абсолютную чистоту сердца. В результате Хунжэнь именно ему передал патру и рясу, но сделал это тайно, дабы другие монахи не стали завидовать и преследовать Хуэйнэна. После этого Хунжэнь приказывает Хуэйнэну возвращаться на юг ближе к родным местам.

Этим эпизодом история Чань и объясняет начало соперничества между Северной школой, которую после смерти Пятого патриарха возглавил Шэньсюй, проигравший турнир, и Южной школой во главе с Хуэйнэном. Вместе с тем, «Сутра Помоста» словами самого Хуэйнэна (в реальности это более поздняя вставка) опровергает факт такого соперничества, говоря, что «люди по своей природе от рождения равны» и «не может существовать двух учений». Возможно, что реально в линии наследования между Хунжэнем и Хуэйнэном все же стоял Шэньсюй, который мог быть одно время даже наставником Хуэйнэна. Это позволяет предположить, что Шэньсюй был старше Хуэйнэна и значительно дольше обучался у Пятого патриарха. В таком случае

Хуэйнэн выступает как ученик, покинувший своего наставника без официального благословения. Вместе с тем, это предположение позволяет объяснить, почему сам Хуэйнэн никогда не делал реальных выпадов против Шэньсюя (неслучайно негативные высказывания в адрес Шэньсюя целиком отсутствуют в раннем, дунхуанском, варианте «Сутры», зато они в изобилии встречаются в более позднем каноническом варианте, дополненном учениками Хуэйнэна, которым было выгодно показать непримиримую позицию их учителя в отношении «северной школы»).



Хуэйнэн — 6-н патриарх Чань

Примечательно, что Хуэйнэн получил патру и рясу Шестого патриарха еще до того, как прошел окончательное посвящение в монахи. В «Сутре» говорится, что он ходил с неостриженными волосами (знак принадлежности к монашескому ордену), а монахи называли его *син* или *синчжэ* — «последователь», «послушник», но не «монах» — *хэшэн*. Сам факт такого кажущегося нарушения порядка говорит о многом и прежде всего о том, что чаньская мудрость может быть передана и тому, кто еще не принял на себя всех монашеских обетов, а учение Чань превосходит собственно монашеское подвижничество.

Покинув патриарха Хунжэня, Хуэйнэн вынужден был несколько лет скрываться на юге Китая, причем хроники исчисляют период его изгнания от нескольких лет до шестнадцати или семнадцати. Скорее всего, в 676 году он вновь возвращается в Гуандун. В этом же году он получает окончательное монашеское посвящение, и основным посвящающим учителем выступает известный чаньский наставник Иньцзун (626-713 гг.), позже присоединившийся к школе Хуэйнэна. На юге Хуэйнэн останавливается в

небольшом в ту пору монастыре Баолиньсы *{Драгоценного леса),* расположенном в местечке Цаоси в провинции Гуандун. Количество его учеников растет, расширяется и Баолиньсы, сама же школа Хуэйнэна начинает называться «школой Цаоси», или «учением из Цаоси». В монастыре Дафаньсы в той же провинции Гуандун по просьбе уездного секретаря и местной аристократии он произносит ряд проповедей перед монахами и мирянами. Именно запись этих проповедей и легла в основу «Сутры Помоста».

Хуэйнэн производит настоящую революцию в чаньском учении. Он резко выступает против классической теории, которую проповедовали чаньские учителя при императорском дворе, гласившую, что для достижения высшей мудрости самадхи необходимо лишь сидеть в медитации и это автоматически приводит к откровению Дао. Он требует еще внутреннего покаяния, совершения практическихдеяний и проповедует Чань активный, связанный с реальностью жизни.

Эпатажный по отношению к прежнему буддизму характер проповеди декларирует тезис о «внезапном просветлении», который превращается в жесткое требование достичь просветления «здесь и сейчас». В устах Хуэйнэна «учение о внезапном» *(дун цзяо)* не несет столь экстремистского характера. Более того, он не отрицает и «учение о постепенном», а лишь указывает, что поскольку люди могут отличаться по своим способностям («умные и глупцы»), то могут существовать и два пути к просветлению — долгий и быстрый, в то время как Дхарма едина.

Предания донесли до нас один примечательный эпизод, показывающий, что верховная власть привечала Хуэйнэна еще при его жизни. История рассказывает, как два ученика Хуэйнэна, Шэньсюй и Хуэйань, пришли ко двору императора Чун-цзуна и сказали ему: «На юге живет чаньский наставник Хуэйнэн, которому учитель Хунжэнь втайне передал рясу и Дхарму». Император тотчас послал Хуэйнэну приглашение явиться ко двору, отправив его со специальным посланником. Но Хуэйнэн явиться не сумел. Этот эпизод, в частности, встречается в «Чуань Тан вэнь» («Передача танских текстов», цз. 17), а в несколько ином варианте — в надписи на памятной стеле поэта Ван Вэя (VIII в.), где говорится, что его приглашала ко

двору императрица У Цзэтянь, но Хуэйнэн отверг ее приглашение [22, 231].

В 711 году он наказывает поставить себе погребальную ступу в Цаоси, сообщив, что вскоре покинет этот мир. Большинство источников называют одну и ту же дату ухода патриарха из жизни: 713 год, «на третий день восьмого [лунного] месяца», когда Хуэйнэну было семьдесят шесть лет. Его тело было покрыто ароматными глинами и лаками и 5 декабря 713 года помещено в склеп внутри пагоды. Посмертно император Сюань-цзун присвоил Хуэйнэну титул «Чаньский наставник Величайшего зерцала» (*Дацзинь чаныии),* а на его погребальной ступе приказал высечь слова: «Сияние изначально гармоничного духа».

Впрочем, в дате смерти патриарха все же существуют некоторые разночтения. Чиновник Лю Цзунюань, написавший в 815 году текст в память о присвоении императором Хуэйнэну посмертного титула, говорит, что патриарх ушел из жизни в 709 году. Другой чиновник, Лю Юйси, в 816 году сделал аналогичную надпись, сообщив, что патриарх умер в 710 году [139, 77]. Сами по себе эти разночтения не вызывают существенного интереса, к тому же записи сделаны более чем через сто лет после смерти Хуэйнэна. Здесь любопытно другое. В Китае всегда старались точно указывать даты жизни как символ уважения к предкам и духам усопших. И если даты рождения иногда бывали неточны, то даты смерти в большинстве случаев фиксировались скрупулезно (особенно когда к концу жизни человека становилось ясно, что он войдет в анналы китайской истории). Следовательно, появление разночтений в датах смерти вполне возможно объяснить существованием нескольких чаньских школ, считавших себя продолжателями истинного учения Хуэйнэна и сообщавших о нем различные сведения (как мы увидим в дальнейшем, достаточно много фактов указывает на то, что после смерти Шестого патриарха сразу несколько школ могли объявить себя его прямыми последователями).

Перед смертью один из учеников (по одним источникам Фахай, по другим — Шэньхуэй) поинтересовался, кому учитель передаст патру и рясу, то есть кто наследует титул патриарха Чань. Но, выполняя завет своего учителя Хунжэня и следуя предсказаниям Бодхидхармы, Хуэйнэн кла-

дет конец «патриаршеству» *(цзу)* в чань-буддизме, дабы больше не возникало споров между школами. Умирая, Хуэйнэн завещал своим ученикам каждому осесть в какой-либо местности и проповедовать там. Тем самым Хуэйнэн зачинает традицию «местных учителей» *(и фан ши*), так как до этого большинство чаньских учителей либо просто бродили по Китаю, либо часто меняли место пребывания. Именно традиция «местных учителей» позволила в дальнейшем создать сравнительно стабильные чаньские школы.

В послесловии к «Сутре Помоста» хранителя пагоды с мощами Хуэйнэна монаха Линтао, в «Жизнеописаниях достойных монахов» [34, 75563* и в «Записях о передаче светильника» [47, 236в] обсуждается история о том, как в 739 году некий человек попытался отсечь голову у тела Хуэйнэна для того, чтобы переправить ее для поклонений в Корею. Эта история, вероятно, введенная в оборот самим Шэньхуэем, часто трактовалась в чаньской литературе последующих веков, поскольку явно подчеркивала значимость Хуэйнэна и святость его мощей. Примечательно, что перед своим уходом из жизни Хуэйнэн, делая несколько предсказаний, говорил и про этого вора.

Важной чертой образа Хуэйнэна в китайской традиции является его неграмотность, которая трактуется как указание на «внесловесную» суть Чань, на то, что истина лежит за пределами любого писаного текста. Впервые упоминание о неграмотности Хуэйнэна встречается в небольшом тексте 782-783 годов, принадлежащем монаху Линтао, который был хранителем ступы с останками Хуэйнэна в Цаоси [164, 299-300]. Эта особенность Хуэйнэна неоднократно подчеркивается и в «Сутре Помоста», недвусмысленно показывая намерения составителей текста обратить внимание на необычность и символичность образа Шестого патриарха. Мы не знаем, умел ли в реальности Хуэйнэн читать: хотя в молодые годы он был лишен возможности обучаться, позднее вполне мог овладеть грамотой. Но сама трактовка источниками этого факта вполне доказывает нашу мысль о том, что перед нами не история человека, а легенда о Великом Учителе.

Неграмотность Хуэйнэна часто весьма любопытным образом обыгрывается в «Сутре» и несет позитивный оттенок: достаточно упомянуть историю с монахом Фада и

«Лотосовой сутрой» (причем этот отрывок входил и в самый ранний, дунхуанский, вариант «Сутры» VIII века). Монах Фада уже три тысячи раз прочел «Лотосовую сутру», но так и не достиг просветления. Услышав же наставления Хуэйнэна, он тотчас получает «Великое озарение». После этого Хуэйнэн говорит, что он неграмотен и просит Фада вслух прочитать «Лотосовую сутру». На середине чтения Хуэйнэн перебивает его и дает блестящий комментарий к важнейшим параграфам «Сутры». На вопрос монаха, стоит ли постоянно повторять «Сутру», Хуэйнэн объясняет, что главное заключено не в повторении, а в том, сутра ли управляет человеком или человек — сутрой.

Хуэйнэн противопоставляет мудреца *(чжи жэнь)* «глупцу» *(юй жэнь),* причем этот глупец может порою быть более образованным и внешне более «правильным в поступках», чем мудрец. Глупец не знает истинного пути к просветлению, не способен узреть его внутри себя и думает, что можно достичь всего чтением сутр или дисциплинарными уставами. Мудрость у Хуэйнэна равна исключительно знанию самого себя, своей внутренней природы. Те, кто не знает себя, бесконечные «глупцы» в чаньской традиции.

В позднем Чань неграмотность Хуэйнэна все более и более подчеркивается как символ «внеписьменного» характера передачи истины «от сердца к сердцу». Если дунхуанский текст еще не склонен выпячивать эту подробность, то юаньский вариант «Сутры» XIII века буквально переполнен упоминаниями о том, что Шестой патриарх «и иероглифа не знал». Особенность эту можно объяснить тем, что в УШ-1Х веках, т.е. во время создания первых вариантов «Сутры», чань-буддизм еще не противопоставлялся всем другим школам буддизма и в этом смысле был вполне «ортодоксален». Однако в эпоху Сун, особенно в XII веке, он уже выступает как некий «буддизм за пределами буддизма», действуя шокирующим образом по отношению к другим буддийским школам. Именно в это время появляется большинство историй о том, как великие чаньские патриархи сжигали сутры, топили печь деревянными изваяниями Будды, требовали отказаться вообще от какой-либо письменной передачи «истины Чань». Заметную популярность приобретает принцип «не опираться на письмена», якобы оставленный самим Бодхидхармой. Имен-

но в это время история о неграмотном, но великом в своем просветлении Хуэйнэне приходится как нельзя кстати.

И здесь, в школе Хуэйнэна, Чань выступает как противовес глобальной имперской культуре начетничества, поклонения письменным трудам, формальным объяснениям. В своей глубинной сути это учение вовсе не революционно, а вполне традиционно, поскольку говорит об «изначальной мудрости», «мудрости возвращения к истоку». Но привлекательным Чань становится именно как «нечто другое», противоположное «поклонению письменам».

Мотив «необразованности», потенциальной непереносимости всякого книжного слова в определенной мере соотносится с даосскими мотивами истинного знания как «анти-знания», истинной мудрости как противоположности обыденным человеческим знаниям: «Устрани мудрецов, и не будет больше глупости», «Знающий не говорит, говорящий не знает» («Дао дэ цзин»). Версия о «безграмотности» всех великих патриархов Чань сложилась, безусловно, под воздействием народной и даосской традиций, где незнание приравнивалось к истинному и окончательному знанию. Так, фольклорная версия, позже перекочевавшая в ряд письменных источников, утверждает, что Второй патриарх Чань Хуэйкэ был безграмотным дровосеком, в то время как он вышел из образованной конфуцианской среды. Традиционные картины изображают Шестого патриарха Хуэйнэна рвущим сутры, а в народных историях и в окончательном варианте «Сутры Помоста» он фигурирует как абсолютно безграмотный человек, так и не выучивший до конца жизни ни одного иероглифа. Однако многие историки высказывали доказательное предположение о том, что на самом деле Хуэйнэн был человеком замечательно образованным (неслучайно его речи наполнены дословными цитатами из сутр и аллюзиями многих классических буддийских изречений).

Несмотря на обширность работ о Хуэйнэне и его школе, лишь крайне небольшое их количество можно отнести к сравнительно полным историческим источникам. Прежде всего, это сама «Сутра Помоста», особенно ее первая глава, собственно посвященная жизнеописанию Хуэйнэна, а также седьмая глава, касающаяся встреч Хуэйнэна с учениками, и небольшая часть десятой главы. Также одним

из относительно надежных источников о жизни Шестого патриарха является «Ляньцзя ши цзы цзи» («Записи поколений учителей и учеников Ланкаватары»), составленные монахом Цзинцзюэ [20, 1283-1291]. Никакой биографии Хуэйнэна, особенно столь яркой и привлекательной, что содержится в «Сутре Помоста», здесь мы не находим. Однако в трактате встречается список десяти учеников Пятого патриарха Хунжэня, и среди них — имя Хуэйнэна. Можно ли доверять такому источнику, и не является ли он еще одним поздним вариантом «дописывания» истории Чань? Представляется, что «Ляньцзя ши цзы цзи» в этом плане достаточно объективен (в качестве доказательства его надежности Ямпольский приводит тот факт, что он составлен школой, которая относилась враждебно как к Хуэйнэну, так и к его ближайшему последователю Шэньхуэю, и авторам трактата не было смысла приукрашать действительность [139, 64]).

Кроме того, представляет интерес и уже упоминаемое нами предисловие к «Сутре Помоста», написанное монахом Фахаем, учеником Хуэйнэна. Вероятно, в начальном тексте «Сутры» его не существовало, во всяком случае, оно не встречается в маваньдуйском варианте. Нам это предисловие известно в двух вариантах, оба принадлежат к эпохе Юань и по сути идентичны. В первом варианте «Сутры», составителем которого являлся Дэи (именно это издание взято за основу настоящего перевода), текст Фахая идет перед самой «Сутрой», после краткого предисловия Дэи, и служит своеобразной преамбулой, указывая те моменты в «Сутре», на которые читатель должен обратить внимание. В другом варианте текст Фахая идет после «Сутры», служа, с одной стороны, неким заключением и обобщением (по сути, Фахай повторяете небольшими вариациями содержание биографии Хуэйнэна, изложенное в самой «Сутре»), а с другой стороны, выступает как самостоятельный, самодостаточный текст. На это указывает и название текста Фахая: «Люцзу даши юаньши вайши» («Неофициальная биография Шестого патриарха») — подразумевается, вероятно, что официальная биография изложена в самой «Сутре» (в первой главе). Как уже говорилось, оба варианта текста Фахая практически идентичны, за исключением нескольких мест, имеющих чисто текстологические различия

и которых набирается около сорока [139, 63]. Различия в этих вариантах несущественны, за исключением одного, о котором мы еще скажем ниже.

Значительно более интересно то, что изложение некоторых фактов в предисловии Фахая расходится с «официальной» биографией Хуэйнэна в самой «Сутре». Прежде всего, в предисловии приводится точная дата рождения Хуэйнэна вплоть до точного часа его появления на свет в третью стражу, между 11 и 1 часом ночи, такого точного указания мы более не встречаем нигде, включая и саму «Сутру Помоста». Этот период ночной стражи не случаен — он считается священным временем в чань-буддизме. Именно в это время, обычно к 12 ночи, в момент, когда одни день переходит в другой, чаньские учителя вызывали к себе в келью учеников для тайных наставлений. Именно в это время, например, Пятый патриарх передал Хуэйнэну патру и рясу и сделал своим наследником. Таким образом, время рождения указывает на особый момент появления Хуэйнэна на свет.

Другая подробность в предисловии Фахая, которая не встречается более нигде — это рассказ о посещении двумя таинственными монахами родителей Хуэйнэна сразу же после его рождения. Эти монахи и дают Хуэйнэну имя. В основном тексте «Сутры Помоста» этого эпизода нет. Существует еще несколько разночтений между текстом Фахая и «Сутрой Помоста», которые косвенно свидетельствуют о том, что, во-первых, сам Фахай не был составителем «Сутры», а во-вторых, он пользовался какими-то другими источниками о жизни Хуэйнэна, возможно, распространенными внутри его школы. Предисловие Фахая призвано показать неслучайность, священную логику того, что именно Хуэйнэн стал Шестым чаньским патриархом.

В предисловии есть важный момент, который отсутствует в основном тексте «Сутры»: как Хуэйнэн получил буддийское посвящение и кто конкретно его проводил. Напомним, что, обучаясь у Пятого патриарха, Хуэйнэн не был монахом, но лишь послушником, и Хунжэнь передал свои патру и рясу именно послушнику, что было нарушением буддийских канонов. В связи с этим особую актуальность приобретал вопрос о том, когда все-таки Хуэйнэн получил буддийский постриг. Поэтому Фахай тщательно

перечисляет всех посвящающих Хуэйнэна учителей, подробно объясняя, кто и за какую часть церемонии отвечал. Здесь присутствуют и два индийских наставника, наблюдающих за правильностью проведения церемонии, что призвано было придать оттенок абсолютной истинности самому акту пострига и посвящения Хуэйнэна. В «Сутре Помоста» фигурирует лишь один из посвящающих учителей — Иньцзун (его же называют.и другие источники, например, текст Ван Вэя, «Жизнеописания достойных монахов, составленные в эпоху Сун» и другие). В этом смысле текст Фахая уникален и явно демонстрирует желание подчеркнуть необычность Хуэйнэна:

Этой же цели в предисловии служит и описание предсказания, сделанного индийским миссионером Гунабхадрой, что через 170 лет на возведенном им помосте получит посвящение «живой бодисаттва», каковым и оказался Хуэйнэн. Неслучаен и забавный эпизод с драконом, который поселился в монастырском пруду и пугал монахов, но которого хитростью и волшебством сумел обуздать Хуэйнэн, загнав его в маленькую чашу для подаяний. Эта история, явным образом повторяющая народные рассказы и мифы, также свидетельствует о «необычайных» способностях Хуэйнэна.

Как правило, с драконами в китайских преданиях воевали даосские маги, которые вызывали немалый трепет у простого народа. И здесь Хуэйнэн, «заимствуя» у даосов их необычные способности, предстает не столько как чаньский патриарх, сколько как герой фольклорной традиции, обладающий даром предвидения и некоторыми другими чудесными силами. И в тексте самой «Сутры Помоста» мы встречаем подобные мотивы интуитивного предвидения. Например, когда Шэньсюй тайно посылает к нему ученика разузнать о сути проповеди Хуэйнэна, тот сразу чувст/вует, что в толпе монахов находится чужак. В другой раз, когда завистники Хуэйнэна решили подослать к нему убийцу, тот, как говорит «Сутра Помоста», «сердцем проник» *(синь тун)* в их планы и предотвратил покушение. В своей последней проповеди он предсказывает, какие приключения произойдут с его телом после смерти. Интересно, что подобные чудеса и подвиги Хуэйнэна более не встречаются ни в одном источнике.

О личности составителя предисловия к «Сутре Помоста» известно поразительно мало. Дело осложняется тем, что монашеское имя Фахай (дословно — «Море Дхармы») было весьма распространенным в хрониках: в «Лидай фабао цзи» («Записи о хрониках драгоценности Дхармы»), в частности, встречается несколько упоминаний о Фахае, хотя очевидно, что иногда речь идет о разных персонах. По ряду лапидарных упоминаний в тексте «Сутры» и в других трактатах, Фахай являлся одним из ближайших учеников Хуэйнэна, а традиция приписывает ему составление и самой «Сутры». Известно лишь, что родом он был с юга Китая, из Гуандуна (откуда происходил и сам Хуэйнэн), из местечка Шаочжоу — именно такие сведения о нем мы встречаем в 7-й главе «Сутры Помоста». В 10-й главе говорится, что он находился среди тех, кто слушал последнюю проповедь Хуэйнэна и «заливался слезами» по поводу кончины великого патриарха[1].

В связи с тем, что о Фахае не сохранилось практически никаких сведений, его фигура порождает загадки не меньшие, чем личность самого Хуэйнэна, хотя, разумеется, его роль в истории духовного учения Чань несопоставима с личностью патриарха. Почему именно Фахаю было поручено записать проповеди Шестого патриарха? Создал ли Фахай свою самостоятельную школу Чань, положив в ее основу записи «Сутры Помоста»? Последнее предположение кажется маловероятным, поскольку в хрониках не содержится никакого упоминания о школе Фахая. Скорее всего, он остался вместе с Шэньхуэем, возглавившим школу Хуэйнэна, и составлял «Сутру Помоста» непосредственно под его руководством, немало способствовав тем самым прославлению своего учителя.

Насколько можно доверять предисловию Фахая как историческому источнику? У большинства исследователей аутентичность этого текста вызывала известные сомнения. Одни считали его подделкой XIII века, справедливо указывая на полное отсутствие более ранних версий [139, 64],

[1] Частично эта история повторена и в других трактатах, в частности, в «Чуаньдэн лу» [67, 22], но большинство из них не представляют оригинальных работ, а лишь дублируют «Сутру Помоста».

другие рассматривали его как компиляцию более ранних работ, которые не дошли до нас в полном виде. Так или иначе, предисловие Фахая нельзя считать целиком надежным источником, поскольку оно не столько передает реальные факты жизни Хуэйнэна, сколько закрепляет легенду о нем как о Шестом патриархе, человеке «доподлинно внутреннем» и чудесном. На это указывает сам характер изложения — оно наполнено чудесами, знаками, символами и предсказаниями едва ли не больше, чем текст самой «Сутры»: здесь и эпизод с тем, как своими одеждами Хуэйнэн покрыл огромную местность, и несколько чудесных предсказаний о священной роли, которую призван сыграть Хуэйнэн своим приходом в этот мир.

Существует еще несколько источников, которые также свидетельствуют об особой миссии Хуэйнэна в этом мире. Один из них — «Гуансяосы ифа таци» («Записи о завещании Дхармы из монастыря Гуансяосы», традиционно датируются 676 годом), авторство приписывается монаху Фацаю. Поводом для составления этих записей послужил примечательный эпизод, связанный с чаньской традицией: по преданию, после того как Хуэйнэну были острижены волосы (то есть после того как он принял окончательное посвящение), Иньцзун, один из его посвящающих учителей, был столь поражен его знаниями, что захоронил его волосы на месте посвящения и возвел там пагоду. «Записи» содержат ряд эпизодов, которые мы встречаем и в предисловии Фахая (например предсказание Гунабхадры). На самом деле до нас дошел не изначальный текст, который, вероятно, был выгравирован на стеле, воздвигнутой в монастыре, но его более поздняя копия, датируемая 1612 годом, поскольку ни в каких более ранних хрониках, в том числе в «Гаосэн чжуань», мы не встречаем упоминания об этом тексте. Видимо, сама биография Хуэйнэна, изложенная в тексте, возникла в результате компиляции более ранних источников, в том числе и устных преданий.

Одну из самых обширных и художественно написанных биографий Хуэйнэна можно встретить в работе Ван Вэя (699-759 гг.) — знаменитого художника, поэта и эстета, в немалой степени увлекавшегося чань-буддизмом и являвшегося современником Хуэйнэна. Его текст, обычно называемый «Нэн Чань ши бэй» («Стела чаньскому настав-

нику [Хуэй]нэну»), или «Тан Ван Вэй цзи люцзу бимин» («Надпись на каменной стеле Танского Ван Вэя, посвященная Шестому патриарху»), включен во все издания «Сутры» XII века. По традиции считается, что надпись была сделана Ван Вэем по просьбе Шэньхуэя, дабы увековечить память о его учителе. Однако авторство текста вызывает немало сомнений. Прежде всего, в изначальном варианте не проставлена дата, а текст относят к VIII веку, лишь сопоставляя его с датами жизни самого Ван Вэя. Попытки установить реальное авторство и дату привели к еще большим разночтениям. Французский историк Жак Гернэ не сомневается, что текст написан самим Ван Вэем и был создан приблизительно в 740 году [88, 49]. Несколько иную дату указывает известный исследователь раннего чань-буддизма Ху Ши, который считает, что текст создан либо в 734 году, либо в 753-756 годах — в тот период, когда Шэньхуэй подвергался большим гонениям [97, 9-13].

У большинства исследователей нет сомнений в том, что текст действительно принадлежит самому Ван Вэю, однако непосредственно из самого текста или из хроник того времени это не следует. Вполне возможно, что надпись на стеле представляет собой подделку, созданную внутри самой чаньской школы, дабы «освятить» имя патриарха именами великих людей того времени. Описание некоторых эпизодов жизни Хуэйнэна из «Сутры Помоста» дословно цитируется в тексте Ван Вэя (или наоборот?), в частности, это касается описания смерти патриарха, когда «лес поседел, а птицы и животные испустили скорбные крики». Исходя из текста стелы, Ван Вэй не знал ни точного места рождения Хуэйнэна, ни точной даты его смерти, что может показаться удивительным. Если бы надпись действительно была заказана Шэньхуэем или последователем его школы, Ван Вэю сообщили бы все точные сведения о жизни Шестого патриарха.

С другой стороны, в тексте Ван Вэя встречаются некоторые истории, которые не вошли в вариант «Сутры Помоста», ставший духовным каноном чань-буддизма. Речь идет прежде всего о том периоде жизни Хуэйнэна, когда он покинул Пятого патриарха, но еще не появился в Цаоси. «Сутра Помоста», равно как и предисловие Фахая, скупо сообщает о том, что Хуэйнэн был вынужден скрываться от

преследователей и завистников, недовольных передачей ему даров наследования титула патриарха — патры и рясы. Ван Вэй же уточняет, что шестнадцать лет Хуэйнэн провел среди торговцев и простолюдинов, а затем встретил проповедника «Нирвана-сутры» монаха Иньцзуна (он фигурирует и в «Сутре Помоста»), от которого и получил окончательное посвящение в монахи.

Заметные расхождения в биографии Хуэйнэна появляются уже в ранних источниках, когда после смерти Шестого патриарха прошло не так уж много времени. Вероятно, это можно объяснить не просто ошибками переписчиков и не только обычным для Китая желанием «расцветить» жизнь великого патриарха яркими мифологическими подробностями, но существованием нескольких чаньских школ, сложившихся к 730-750 годам. Таких школ, поклонявшихся Хуэйнэну именно как Шестому патриарху, было по крайней мере около десятка, и внутри них циркулировали различные группы легенд о Хуэйнэне. Часть школ большой упор делала на тот комплекс преданий о Хуэйнэне, который охватывал его жизнь в общине Пятого патриарха и обучение у Хунжэня. Другие школы считали мистический опыт этого периода жизни второстепенным и обращали внимание на проповедь самого Хуэйнэна в поздний период его жизни, после получения им статуса Шестого патриарха, включая и его жизнь в Цаоси.

Во время составления официального жизнеописания Хуэйнэна, нашедшего воплощение в «Сутре Помоста», несколько версий были сведены воедино. Этим, в частности, объясняются некоторые незначительные временные противоречия в описании похождений Шестого патриарха. Очевидно, что в момент сведения воедино нескольких версий все они поверглись редактированию. Позже, когда «Сутра Помоста» неоднократно переписывалась, в различные списки могли вноситься искажения и ошибки переписчиков. Так постепенно формировалась легенда о Шестом патриархе. Количество трудов о Хуэйнэне множилось с поразительной быстротой, особенно начиная с IX века. Интересно, что компиляторами этих текстов становились не только прямые последователи Хуэйнэна или люди, непосредственно принадлежащие к его школе, но и монахи из других школ, никак не связанных со школой из Цаоси.

В 782-783 годах появляется труд, приписываемый Линтао (в ряде других произведений его имя записывается как Синтао) — ученику Хуэйнэна и хранителю пагоды с его мощами в Цаоси. Китайский список текста не сохранился, но по счастливой случайности японский монах Сайтё в 804 году привез этот текст в Японию, где он стал широко известен как под японским названием «Сокэй дайси бецудэн», так и под китайским названием «Цаоси даши бечжуань» («Неофициальное жизнеописание Великого учителя из Цаоси») [45, 483-488; комментарий см.: 164, т.4, 292-301; 139, 70-76].

Заключительная часть классического издания «Сутры Помоста» написана также Линтао, однако она заметно отличается по своему содержанию от текста, привезенного в Японию. Прежде всего, японский текст добавляет несколько интересных подробностей к жизни Хуэйнэна, которые более нигде не встречаются. В частности, здесь говорится, что будущий патриарх потерял отца и мать в возрасте трех лет, а из текста «Сутры Помоста» следует, что мать Хуэйнэна была жива в тот момент, когда он решил отправиться к Пятому патриарху в горы Хуанмэй, в то время как отец действительно «рано угас». В японском тексте есть также несколько историй, вошедших в издание «Сутры Помоста» XI века, но не встречающихся в более ранних вариантах. В частности, рассказывается о том, как в 670 году в возрасте тридцати лет Хуэйнэн приходит в Цаоси, встречает монашенку Учицзан и с блеском объясняет ей смысл некоторых сложных пассажей «Махапаринирваны-сутры», хотя слышал ее лишь с голоса, поскольку не умел читать (эта история описана в 8-й главе «Сутры Помоста».

Кроме того, японский текст представляет биографию Хуэйнэна в несколько иной последовательности, и это подтверждает тот факт, что долгое время не существовало «канонической» биографии патриарха и каждая школа по-своему могла составлять его биографию из различных преданий, бродивших вокруг личности Хуэйнэна. Каноническая версия, изложенная в «Сутре Помоста», гласит: Хуэйнэн, будучи продавцом дров, однажды услышал на рынке, как монах читает вслух «Алмазную сутру», и был настолько поражен ее словами, что оставил дом и отправился на север к мастеру Хунжэню в провинцию Хубэй в

горы Хуанмэйшань. После нескольких лет обучения Хунжэнь передал ему титул патриарха Чань, хотя Хуэйнэн еще не получил монашеского посвящения, но являлся лишь послушником.

Версия Линтао дает несколько иной порядок событий: сначала Хуэйнэн в возрасте тридцати лет приходит в местность Цаоси, где поражает жителей, в том числе и местных буддистов, своей мудростью в трактовке «Нирвана-сутры», хотя никогда до этого он не получал буддийских наставлений. Там же, в некой Западной пещере, неподалеку от деревни, проживали два человека: Юань Чаньши и монах Хуэйчи, практиковавшие буддийскую медитацию. Хуэйнэн знакомится с ними и немало поражается их мудрости. Именно от Хуэйчи он впервые слышит о Наставнике Хунжэне с гор Хуанмэйшань. В феврале 674 года он покидает Цаоси и отправляется к Хунжэню, странствуя по самым диким и опасным районам, кишащим тиграми-людоедами. Описание диалога между Хуэйнэном и Хунжэнем во время их первой встречи целиком повторяет соответствующий пассаж «Сутры Помоста», и далее события развиваются также аналогично: Хунжэнь тайно передает Хуэйнэну патру и рясу и лично сопровождает его до станции Цзюйцзян, после чего Хуэйнэн отправляется на юг в родные места.

Далее версия «Цаоси даши бечжуань» практически повторяет как «Сутру Помоста», так и послесловие к ней Линтао, за исключением нескольких моментов: прежде всего, здесь не идет речи о Фахае — ключевой персоне, который, как считается, и записал «Сутру Помоста», снабдив ее своим предисловием; во-вторых, и сама «Сутра Престола» в тексте не упоминается, зато большой упор сделан на личность Линтао, который являлся учеником Хуэйнэна и хранителем его пагоды. По сути, мы сталкиваемся с изложением одной и той же устной версии биографии Хуэйнэна, представленной лидерами разных школ. Если «Сутра Помоста» принадлежит Шэньхуэю, Фахаю и их последователям, то текст «Цаоси даши бечжуань», вероятно, составлен другой ветвью учеников Хуэйнэна во главе с Линтао (Синтао).

Логический итог развития образа Хуэйнэна как Шестого чаньского патриарха подводит «Цзиньдэ чуаньдэн лу» («Записи о передаче светильника, составленные в годы

правления под девизом Цзиньдэ») [47, 235a-237a]. Как мы уже отмечали, «Записи о передаче светильника» завершают формирование канонической истории Чань, и в этом смысле они интересны не столько с точки зрения исторических реалий, сколько как отражение отношения самой китайской традиции к чань-буддизму. И здесь перед нами история поистине чудесная, абсолютно сакральная, — таков и образ самого Хуэйнэна, каким он предстает в «Записях о передаче светильника».

Посвященный Хуэйнэну раздел этого трактата — один из самых обширных в категории жизнеописаний чаньских патриархов. Данный факт указывает на то, что Хуэйнэн в этот период уже прочно занимает место в пантеоне великих буддийских лидеров. Основное содержание главы о Хуэйнэне немногим отличается от того, что изложено в «Сутре Помоста», однако последовательность событий в ряде пассажей больше напоминает не «Сутру Помоста», а «Неофициальное жизнеописание учителя из Цаоси». В частности, эпизод беседы с монашенкой, которая попросила его растолковать смысл сутры, в «Записях о передаче светильника» предшествует официальному посвящению Хуэйнэна в монахи (тем самым молодой Хуэйнэн проявляет врожденную мудрость, «что стоит вне слов», еще до того, как узнает об учении Чань от Пятого патриарха Хунжэня). А в «Сутре Помоста» этот эпизод мы можем встретить в седьмой главе, посвященной беседам Хуэйнэна с учениками, и, хотя там напрямую не указывается время встречи с монашенкой, из структуры текста вытекает, что она произошла уже после его посвящения. Существует и еще целый ряд совпадений между «Записями о передаче светильника» и «Неофициальным жизнеописанием учителя из Цаоси». Косвенно это свидетельствует о том, что версия начала XI века, которую мы встречаем в «Записях о передаче светильника», по существу является компиляцией многих источников, в том числе и устных.

Как несложно заметить, образ Хуэйнэна оттачивался в чаньских преданиях на протяжении почти трех столетий: ему добавлялись оттенки чудесности, традиционные китайские признаки святости, что в конце концов должно было подтвердить неординарность фигуры Хуэйнэна для культуры чань-буддизма. Здесь нам придется согласиться

с большинством исследователей в том, что мифологический Хуэйнэн уже к X веку целиком заслонил собой Хуэйнэна реального, о действительной жизни которого известно крайне мало.

Сердце Цаоси

«Монастырь, поразительный в своем величии, построен на самом красивом холме и обильно снабжается свежими водами, что струятся с широких гор, грациозно украшенных и потрясающе возведенных. На плато, примыкая к монастырю, стоит храм, как его называют, «тысяч служителей идолов». Они — правители этих владений, унаследованных от нечестивых священников, что служили их предков. Начало этому поселению положил человек по имени Лусу около восьмисот лет назад. Рассказывают, что жил он весьма скромно и завоевал доброе имя своим аскетичным существованием» [86, 222].

Так описывает знаменитый иезуитский миссионер Маттео Риччи (1522-1610) одну из величайших святынь чань-буддизма храм Наньхуасы в местечке Цаоси — центр проповеди Шестого патриарха Хуэйнэна. Именно Хуэйнэн и был «человеком по имени Лусу», то есть Лу-цзу — «патриарх из Лу». Требуют пояснений и некоторые другие «обидные» для чаньской традиции определения Маттео Риччи. «Храм тысяч служителей идолов» — это «Зал десяти тысяч архатов», который до сих пор можно видеть в монастыре Наньхуасы *(Южного цветения*). Монастырь Наньхуасы, что располагался в области Цюйчжоу, первоначально назывался Баолиньсы *{Драгоценного леса),* затем был переименован в Хуагосы *(Цветов и плодов).*

Цаоси быстро превращается в важнейший культовый центр чань-буддизма, сюда стекаются тысячи людей, чтобы поклониться месту, где Шестой патриарх вел свою проповедь и где хранятся его останки. Это место во многом удивительное и не совсем обычное для буддийской традиции. Как правило, все священные места Китая так или иначе связаны с горными вершинами, как например Шаолиньсы с горами Суншань, которым еще добуддийская традиция приписывала чудесные свойства. Цаоси же, неболь-

шое местечко в уезде Цзюйзян южной провинции Гуандун, было ничем не примечательно до того, как Хуэйнэн создал здесь свою школу и основал монастырь Наньхуасы.

Хуэйнэн приходит в Цаоси еще до получения им окончательного посвящения, и сначала ему не удается создать в этом месте школу, поскольку, как говорит сам патриарх, «там недобрые люди преследовали меня, и мне пришлось укрыться в уезде Сыхуэй (в той же провинции Гуандун — *А.М.)* среди охотников». С основанием культового центра в Цаоси связано интересное предание, изложенное в предисловии Фахая к «Сутре Престола». Согласно ему, Хуэйнэн прибыл в Цаоси после своего посвящения, и это была живописная, но в ту пору практически пустая местность. Здесь располагался небольшой монастырь Баолиньсы, построенный еще неким индийским миссионером Цияо, которому это место напоминало родные места. В конце V века монастырь был разрушен, как гласит «Сутра Помоста», какими-то войсками, но затем частично отстроен заново. К Хуэйнэну со всех сторон стали стекаться монахи, и небольшая обитель уже не могла вместить всех. И тогда Хуэйнэн обратился к некому Чэнь Ясаню, которому принадлежала часть местности, с просьбой пожертвовать кусок земли под новые постройки. При этом Хуэйнэн сказал, что возьмет лишь тот кусок, который сумеет покрыть своим монашеским одеянием, и Чэнь тотчас согласился. Но когда Хуэйнэн расстелил свои одежды, они покрыли весь Цаоси, и таким образом вся эта земля отошла к монастырю. До сих пор Цаоси именуют «землей, что покрыта монашескими одеждами Хуэйнэна», то есть благодатна уже по своему происхождению.

Популярность Цаоси в чаньской традиции несопоставима, вероятно, ни с одним другим местом. Уже в XII веке оно было объявлено величайшим паломническим центром, что в буддийской терминологии звучит как «Место, [где постигают] Путь, [важное для] всей Поднебесной» или «Место просветления» (кит. *тяньься даоян;* санскр. *бодхиманда).* Популярностью этого места был поражен даже иезуит Маттео Риччи, заметив, что народ стекается сюда со всех концов Китая [86, 222]. Цаоси стал святыней и символом мудрости для многих представителей интеллектуальных кругов, поэтов и художников. Сохранилась поэма

знаменитого поэта и эстета Су Дунпо (Су Ши, 1036-1101), тяготевшего к буддизму, который посетил усыпальницу Хуэйнэна. Свои строки он назвал «Взирая на истинный облик Шестого патриарха», намекая на то ведение, которое открылось ему во время посещения этого священного места. Поэт поселился в небольшом храме неподалеку от монастыря (сегодня он именуется «место отшельнического уединения Су» — *Су чэнань)* и вел беседы о смысле буддийского пути со своим старым другом Чэн Дэжу [34, цз. 1, 113].

В Цаоси хранятся одни из самых ценных реликвий чаньской традиции — ряса и патра Хуэйнэна. Поскольку выражение «передать рясу и патру» означает «передать традицию», или «передать истинное знание», то приобщение к этим двум святыням становится равноценным соприкосновению с самой чаньской истиной. И, разумеется, здесь же находится прах самого Хуэйнэна — важнейшая святыня, что сделала монастырь Наньхуа в Цаоси культовым местом уже в VIII веке, то есть практически сразу после кончины патриарха'. Рядом с его прахом хранятся мощи двух других чаньских мастеров: Наньшань Дэцина (1546-1623) и Даньтяня (XVII век?). Первоначально тело Хуэйнэна хранилось в монастыре Наньхуасы, затем же оно было перенесено в соседнюю область Шаочжоу (сегодня уезд Цзюйцзян) той же провинции Гуандун. Шаочжоу была издавна связана с именем Шестого патриарха, поскольку здесь располагался монастырь Юлиньсы, где Хуэйнэн произнес свою знаменитую «проповедь с помоста», легшую в основу «Сутры Помоста Шестого патриарха».

Останкам Хуэйнэна издавна приписывались чудесные свойства, их рассматривали не только как буддийскую святыню, но и как «домашнего духа» — некоего «бога очага» (перед его телом молились, например, о дожде во время засухи). Мощи неоднократно вынимали из склепа и приносили в ближайший город Шаочжоу, носили по улицам во главе огромной процессии. Считалось, что моление останкам великого патриарха приносит счастье и излечивает многие болезни. О признании самого Хуэйнэна и чу-

' Интересно, что Маттео Риччи предложили в свое время посетить храм, где хранятся останки Хуэйнэна, но он предпочел отказаться и вскоре покинул Цаоси.

десной силы его мощей говорит хотя бы тот факт, что останки патриарха выносили в город во время крупных официальных праздников, в частности, во время периода Пяти династий вдинастию Южная Хань (917-971 гг.) в новогодний праздник Шанюань, отмечаемый пятнадцатого числа первого месяца 1143, 236].

Само название «Цаоси» стало символическим обозначением истинной передачи учения, неслучайно в Чань распространилось выражение «сердце Цаоси» *(Цаоси синь)* как указание на школу Хуэйнэна. В этом плане показателен диалог наставника Мацзу с одним из монахов, пришедшим к нему издалека. Монах сообщает, что пришел из Наньюэ. Мацзу восклицает: «Так Вы пришли из Наньюэ и не познали основы сердца Цаоси! Быстрее возвращайтесь обратно, ибо нет никакой нужды ходить куда-либо».

Шэньхуэй — творец чаньского мифа

Долгое время влияние школы Шэньсюя в области проповеди дхианы было практически бесспорным, и мало кто к началу 30-х годов VIII столетия мог соперничать с ней в первенстве проповеди Ланкаватары и учения о созерцании. Тем удивительнее кажется вызов, брошенный этой влиятельной группировке в 732 году. Именно тогда неизвестный монах Шэньхуэй из малозначимой на тот момент школы Хуэйнэна обвинил сотни последователей Шэньсюя в обмане и «неистинности». После смерти Шэньсюя в 706 году лидером его учеников становится Пуцзи, талантливый проповедник, но, как показали дальнейшие события, не очень способный организатор. Именно он проиграл борьбу последователям Хуэйнэна, которых возглавил Шэньхуэй.

Шэньхуэй (670-762 гг.), безусловно, был выдающимся духовным лидером своего времени. Решительный, хитроумный и блестящий проповедник, он сумел изменить облик Чань, сделав основной упор не на тезисе «следования заветам Будды», но на интуитивном, непосредственном просветлении, поскольку «твое сердце и есть Будда». Шэньхуэй становится активным, а порой и агрессивным последователем школы Хуэйнэна, делая неоднократные выпады

против Шэньсюя, которые и предопределили формирование версии о непримиримом противостоянии двух школ. Шэньхуэй основывает свою школу, позднее названную школой Хэцзэ *(Лотосового пруда),* в тот момент, когда между городами Чжэньчжоу и Лоян, а также в районе Чаньани существовало уже несколько десятков крупных чаньских школ, которые набирали популярность и пользовались немалой поддержкой местных властей.

Китайские биографы уделили немало внимания самому Шэньхуэю: была создана его обширная и во многом мифологическая биография, «Шэньхуэй юйлу» («Высказывания Шэньхуэя», 791 г.). Этот текст носит достаточно поздний характер, а вероятно, существовали и какие-то более ранние тексты и устные предания. В «Высказываниях Шэньхуэя» можно встретить упоминания о неких ныне утраченных произведениях, в частности «Шицзу семочуань» («Биографии линии патриархов»), где изложены жизнеописания чаньских наставников, которые и легли в основу «официальной» биографии Шэньхуэя [89, 20-21].

В Дунхуанской библиотеке был обнаружен весьма примечательный текст «Пути дамо наньцзун тин шифэйлунь» («Истинные и ложные рассуждения из зала южной школы Бодхидхармы»), где Шэньхуэй упоминается как один из духовных лидеров течения Чань. Сам Шэньхуэй не оставил после себя записей — все его проповеди были записаны учениками. Самый ранний дошедший до нас текст, относящийся непосредственно к школе Шэньхуэя и содержащий его проповеди, это «Речения Шэньхуэя» (791 г.). Вероятно, он не пользовался большой популярностью, во всяком случае, не получил широкого распространения в чаньских школах. Этот текст дошел до нас лишь благодаря тому, что был помещен в Дунхуанскую библиотеку, а несколько копий привезено в Японию в середине IX века. Большой вклад в изучение фигуры Шэньхуэя — долгое время малозаметной в книгах о чань-буддизме — внес Ху Ши, который на основе целого ряда упоминаний в дунхуанских рукописях сумел определить его реальную роль в событиях того времени [166, 3-90; 87].

Шэньхуэй (родовое имя — Гао) был выходцем из провинции Хубэй, из области Синъян. Первоначально он увлекался чтением классических текстов, связанных с да-

осизмом — «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы», но потом познакомился с историей поздней династии Хань и понял, что единственное истинное учение — буддизм. Он бросает свою карьеру преуспевающего чиновника и становится монахом в монастыре Цаоси у Хуэйнэна. В этот момент ему было уже сорок лет («Сутра Помоста» упоминает о тех, кто становится монахом в семь лет или просто «в очень раннем возрасте»). С Хуэйнэном он остается по одним данным до 708 г., по другим — до смерти наставника в 713 г. [дискуссию по этому поводу см. в: 88, 37-38].



Шэньхуэй

В «Сутре Помоста» содержатся лишь два отрывка, в которых упоминается Шэньхуэй. В восьмой главе содержится эпизод о первой встрече Шэньхуэя с Хуэйнэном, причем Шэньхуэю в ту пору было тринадцать лет. Однако до этого времени, согласно тексту, он успел получить наставления в монастыре Юйцюаньсы *(Нефритового источника)* у Шэньсюя, который, как и Хуэйнэн, был учеником Пятого патриарха Хунжэня и в последующем объявлен духовным соперником Хуэйнэна. Однако, услышав наставления Хуэйнэна, Шэньхуэй решил остаться с ним навсегда. В десятой главе «Сутры Помоста» описывается еще один пассаж, связанный с Шэньхуэем: в то время как все заливались слезами, предвидя близкую кончину патриарха, лишь один Шэньхуэй «остался духом спокоен, недвижим и не проронил ни слезинки». Именно это и позволило Хуэйнэну передать руководство школой именно Шэньхуэю (титул патриарха более не передавался) и сказать: «Шэньхуэй достиг [такого состояния сознания, которое не знает разделения] на доброе и плохое, похвала или порицание не смогут поколебать его, горести и радости не рождаются в нем. Остальные же не достигли этого».

Шэньхуэй отправляется в путешествие по Китаю, а в 720 году получает официальное императорское указание

поселиться в области Наньян в монастыре Лунсинсы и начать проповедь. В феврале 732 года он созывает большое собрание монахов в монастыре Даюньсы *(Большихоблаков)* в области Хуайтай (монастырь располагался к северу от Лояна на территории современного уезда Хуасянь). Основной идеей этого собрания была резкая критика преемника Шэньсюя монаха Пуцзи и его попыток захватить лидерство в Чань [163, 838-856]: «Во время своей жизни чаньский наставник Шэньсюй утверждал, что передача рясы, символизирующей собой Дхарму, шестому поколению [патриархов] состоялась в Шаочжоу (то есть в той области, где располагалась община Хуэйнэна — *А.М.)*. И никогда он не называл себя Шестым патриархом. Так почему же сейчас Пуцзи присвоил себе титул седьмого патриарха и лживо утверждает, что его учитель являлся Шестым патриархом?! Такого допустить нельзя» [166, 176]. Подтекст этого отрывка уловить несложно — подспудно Шэньхуэй доказывает свое первенство на титул седьмого патриарха.

Расчет Шэньхуэя был абсолютно верен — ведь он обвинил последователей Шэньсюя не в каких-то догматических искажениях, а в «неистинности», в том, что они являются «чуждым», или «внешним путем» *(вай дао)* и буквально от своего истока никогда и не соприкасались с истиной. Впрочем, тем самым он не оставил себе и своим сторонникам никакой возможности на решение конфликта в чисто теологическом споре, поскольку бессмысленно спорить с теми, кто никогда даже и не знал истинного «пути Будды». Но, как показали дальнейшие события, Шэньхуэй и не стремился к этому, его задачей было абсолютное вытеснение последователей Шэньсюя из буддийской жизни.

Чуть позже Шэньхуэй начинает обвинять Пуцзи не только в самозванстве, но и в грехах куда более страшных. Он заявляет, что Пуцзи в марте 714 года специально послал своего последователя, некоего Чжан Синчана, чтобы тот отсек голову у тела усопшего Хуэйнэна. При этом Шэньхуэй упоминает: три ножа погнулись, пока Чжан старался выполнить свою страшную миссию (отнюдь не очевидно, что такие страшные подробности были намеренно созданы именно Шэньхуэем). История о попытке отрубить голову Хуэйнэну позже появляется во многих источниках, например в «Сутре Помоста», в «Жизнеописаниях достой-

ных монахов, составленных в эпоху Сун» и в «Записях о передаче светильника» [34, 155в], но нигде не указывается, что к этому событию хоть как-то был причастен Пуцзи и его сторонники. Большинство версий сходится на том, что голова была отсечена по указанию одного из корейских монахов, с тем чтобы увезти ее в Корею как предмет для поклонений (то есть, несмотря на все страшные подробности, цель отсечения головы была вполне благородной).

Обвинения со стороны Шэньхуэя сыпались на Пуцзи одно за другим. В частности, Шэньхуэй заявил, что Пуцзи послал своего ученика У Пинъи стереть памятную надпись на стеле Хуэйнэна и написать другую, в которой бы говорилось, что Шестым патриархом был выбран все-таки Шэньсюй. Затем Пуцзи якобы возвел каменную стелу в горах Суншань, на которой оставил надпись о первенстве Шэньсюя, там же соорудил небольшую кумирню, дав ей название «Убежище седьмого патриарха», и составил труд «Чуань фабао цзи» («Записи о передаче драгоценности Дхармы»), где ни словом не упомянул о Хуэйнэне. Поскольку стела в горах Суншань и «Чуань фабао цзи» называют Шестым патриархом разных людей (Шэньсюя и Фацзюя соответственно), то Шэньхуэй немало потешался над этим несоответствием, восклицая: «Я не могу понять, как сразу двое могут быть Шестым патриархом?!» — и предлагал спросить разъяснений у самого Пуцзи [163, 846-847].

Объяснение этому «несоответствию» найти несложно: абсолютно точно известно, что автором «Чуань фабао цзи» был монах Дуфэй, а отнюдь не Пуцзи. Что касается факта осквернения надписи на стеле Хуэйнэна, то он также не подтверждается источниками. Формально ни один из документов не говорит, что Хуэйнэн назвал в качестве преемника именно Шэньхуэя. Скорее наоборот — перед смертью Хуэйнэн не видел себе достойных преемников и произнес примечательную фразу: «Ибо после того, как я покину вас, не найдется никого, кто смог бы вас наставить» [22, 195]. В десятой главе «Сутры Помоста», где излагаются последние наставления Хуэйнэна своим ученикам, в качестве ближайшего ученика выступает Фахай, поскольку «Сутра» постоянно говорит: «Фахай и другие», выделяя его в качестве старшего.

Известность Шэньхуэя быстро росла, и в немалой степени это объясняется колоссальными усилиями, предпринимаемыми им для популяризации своей школы. По-видимому, тактика чаньского наставника заключалась в том, чтобы всячески официализировать свою школу, для чего он проповедовал не только среди монахов и мирян-простолюдинов, но и добивался встреч с «сильными мира сего». Хроники свидетельствуют о многочисленных встречах Шэньхуэя с придворными чиновниками, администраторами, уездным начальством. В частности, он был принят влиятельным министром Чань Юэ (ум. в 731 г.) [166, 115], а также беседовал с Фан Гуанем (697-763 гг.), который в ту пору являлся Великим секретарем императорской канцелярии. В 745 году он открывает в Лояне собственную школу, которая базировалась в монастыре Хэцзэсы *(Лотосового пруда)*. Отсюда и пошло название школы Шэньхуэя — школа Хэцзэ, хотя практически во всех своих постулатах она повторяла проповедь Хуэйнэна. Разумеется, столь большая активность, развитая Шэньхуэем, далеко не всегда приветствовалась другими буддийскими школами, особенно теми, кто давно уже обосновался в Лояне и получал поддержку, в том числе и материальную, со стороны двора. Очевидно, в 753-756 годах Шэньхуэй подвергся немалым гонениям и, как указывают хроники, «вынужден был укрыться в изгнании», хотя не вполне понятно, по чьей инициативе были предприняты эти гонения — властей или ряда буддийских школ.

Борьба Шэньхуэя за признание Хуэйнэна Шестым патриархом оказала положительное влияние на становление всего течения Чань. Ведь Шэньхуэй боролся не просто против последователей Шэньсюя, но и против представителей других буддийских направлений, утверждая, что именно Чань является единственным «правильным путем» *(чжэн дао),* берущим свое начало от Будды Гаутамы, в то время как все остальные буддийские школы пошли по «ложному пути» *(се дао)*.

Но как течение Чань могло доказать свою истинность, свое право на существование среди других, в реальности более древних буддийских школ? Стоить напомнить, что древность истока в Китае всегда была синонимом святости и истинности, поэтому у молодой школы Чань было мало

шансов занять достойное место в ряду классических буддийских направлений, большинство которых в ту пору целиком опиралось все еще на индийскую традицию. Выход был один — доказать свою древность, причем более глубокую и поэтому более истинную, чем у всех других школ. Для этого нужны были не только предания и легенды, которые и так в большом количестве бродили внутри чаньских школ, но прежде всего исторические записи, собственные анналы, которые бы так или иначе доказывали, что у Чань есть своя история, берущая начало от индийских патриархов, свои китайские патриархи, свои канонические трактаты. Таким трактатом Чань, благодаря усилиям Шэньхуэя, и становится «Сутра Помоста Шестого патриарха».

Шэньхуэй стремится создать свою версию истории чань-буддизма. Именно он объявляет, что Бодхидхарма, который являлся третьим сыном индийского раджи, приезжает к правителю царства Лян У-ди и между ними происходит знаменитый диалог. Именно Шэньхуэю, по мнению Ху Ши, принадлежит версия о простолюдине Хуэйкэ, отрубившем себе руку перед Бодхидхармой и ставшем позже Вторым чаньским патриархом. Хуэйкэ же выбрал своим приемником Сэнцаня, тот передал патру Даосиню, Даосинь — Хунжэню, Хунжэнь — Хуэйнэну [166, 160]. Таким образом, Шэньхуэй по сути и является творцом версии о прямой линии чань-буддийского преемствования. Примечательно также, что до начала деятельности Шэньхуэя упоминания о Хуэйнэне были весьма поверхностны и никоим образом не позволяли представить его руководителем мощной школы, претендующей на реальное лидерство в китайском Чань. Он лишь вскользь упоминается как один из учеников Хунжэня в «Ляньцзя ши цзы цзи» («Записи поколений учителей и учеников Ланкаватары») [20, 479-514], остальные же сведения о нем носят характер явно более поздних привнесений и дописок [95, 8].

Версия истории Чань «от Шэньхуэя» превратилась в каноническую для всех школ чань-буддизма, а затем и для официальных хроник. Вместе с тем, ряд авторов в противоположность Ху Ши предположил, что в создании канонической версии были использованы просто фольклорные истории, широко распространенные в то время и к созданию которых Шэньхуэй не был непосредственно причас-

тен, но лишь воспользовался ими для развития своей версии становления Чань [139, 27].

Очевидно, что основной целью Шэньхуэя в создании легенды о Хуэйнэне было оправдание своей школы как «единственно истинной», и, как показала история, этот замысел ему вполне удался. Однако в процессе создания этой «легенды о Хуэйнэне», как ни парадоксально, постепенно изменился и сам характер учения Чань — оно стало более живым, «человечным», «посюсторонним», доступным и понятным теоретически для любого человека, при этом сохранив всю эзотерическую символику и всю глубину мистической традиции. Разумеется, что на практике все было сложнее: неслучайно носителями Чань становятся не обычные простолюдины, но чаще всего представители аристократии, творческих кругов, чиновники или профессиональные воины. Своими усилиями Шэньхуэй, сам того не желая, положил конец чисто монашеской традиции чань-буддизма.

Школа Хэцзэ, руководимая Шэньхуэем, оказалась одним из самых влиятельных чаньских направлений середины и конца VIII века. Заметим, что возвеличивание личности Хуэйнэна необходимо было самому Шэньхуэю прежде всего для того, чтобы подчеркнуть «истинность» своей школы и ее прямую линию от первопатриархов. Школа Хэцзэ продержалась на исторической арене почти сто лет, сменив четыре поколения наставников. Последним наставником школы становится знаменитый Цзунми (он сам провозгласил себя патриархом этой школы), прославившийся своим описанием школ Чань той эпохи, вошедшим в «Чань юань чжуцюань цзибу сюй» («Предисловие к полному собранию сочинений об истоках чаньского созерцания»).

Хотя школы Хуэйнэна и Шэньхуэя в своем учении были практически идентичны, тем не менее мы можем обнаружить между ними небольшие различия. Так, если Хуэйнэн был склонен в основном рассуждать о высшей мудрости-праджне как об истоке и одновременно плоде озарения, то Шэньхуэй говорил о некоем сакральном высшем Знании (*чжи*), которое имеет две ипостаси. Первая ипостась — «одухотворенное знание» *(линь чжи),* которое является истоком просветления, или «великого чувствования» (*цзюэ*), то есть

истоком всего сущего в этом мире. Именно это Знание позволяет человеку понять суть своих заблуждений и иллюзий, оно ничем не отличается от «природы Будды» (*фосин*), от «истинной таковости». Достигая этого Знания, человек воплощается как Будда или, что более точно, становится абсолютно неотличим от него по своей внутренней природе. Несколько отличаясь в терминологии, эта концепция высшего Знания по существу повторяла идею праджни и «собственного сердца» Хуэйнэна, лежавшую в основе проповеди Южной школы Чань.

Однако был пункт, в котором Шэньхуэй несколько расходился со своим учителем Хуэйнэном. Он касался другой ипостаси Знания, что характеризовалась Шэньхуэем как «познание через взор» *(чжи цзянь*), «познание через понимание» *(чжи цзяо)*. Высшее Знание абсолютно исчерпывающе, нет ничего, что было бы за его пределами. И такое Знание заключено в человеческом сердце. Шэньхуэй так рассуждал об этом: «Сердце, которое нигде не пребывает, никогда не отрывается от Знания, а Знание никогда не будет отторгнуто от “того, что нигде не пребывает”. Знающее сердце не пребывает нигде, и ему более нечего познавать». Шэньхуэй говорил о том, что «отсутствие мыслей следует сделать своим патриархом» *(унянъ вэй цзун),* полагая, что «отсутствие мыслей» (фактически — отвлекающих раздумий и страстей) является основой природы Будды. И стоит лишь достичь такого «вне-мыслия», как тотчас приходит освобождение — «внезапное озарение». Таким образом, Шэньхуэй делал особый упор именно на медитативное опустошение сознания, из которого и приходит просветление, а не на медитативное прозрение самого Знания, как это предлагал Хуэйнэн.

Цзунми, продолжатель традиции Шэньхуэя, также делал упор на то, что истинное Знание и созерцание-Чань абсолютно идентичны: «Сам иероглиф “Знание” — это врата ко множеству потаенного (Выражение из «Дао дэ цзина», пар. 1 — *А.М.)*. Из Тайны, что не имеет начала, и рождается истинный Чань».

Для последователей Чань все эти различия были несущественны, фигура же самого Шэньхуэя оказалась в исторических хрониках тесно связанной с образом Хуэйнэна. Скорее всего, в реальности Шэньхуэй был значительно бо-

лее активен как проповедник, нежели Хуэйнэн, однако он предпочитал держаться в тени, выставляя на первый план своего учителя и «творя» ему биографию.

Южная и Северная школы

Противостояние Северной и Южной школ чань-буддизма оказало весьма большое влияние на дальнейшее развитие теории Чань. Споры, которые вели лидеры двух школ, породили приличное количество догматической литературы, отточили основные постулаты учения и в конце концов придали Чань большую стройность. Напомним, что спор между школами начался с дискуссии о том, кому Пятый патриарх Хунжэнь передал «патру и рясу» и кто стал Шестым патриархом. Северная школа развивалась в районе гор Суншань и города Лоян на территории современной провинции Хэнань. Центром Южной школы первоначально стала провинция Гуандун на юге Китая, однако уже в **VIII** веке обе школы стали действовать практически по всему Китаю.

С чисто формальной точки зрения никакого отличия Северной школы, возглавляемой Шэньсюем, от Южной школы, возглавляемой Хуэйнэном, не существовало, к тому же стоит напомнить, что, вероятно, сами наставники не использовали таких названий. Традиционно считается, что Шэньсюй проповедовал доктрину постепенного достижения просветления в отличие от «внезапного просветления» Хуэйнэна. Цзунми отмечал, что сами представители Северной школы именовали Шэньсюя Шестым патриархом, считая, что именно ему Хунжэнь передал «патру и рясу», а Пуцзи в этом случае считался седьмым патриархом [49, цз 4]. Южная школа, в ту пору уже руководимая Шэньхуэем, утверждала, что атрибуты Шестого патриарха были переданы только Хуэйнэну и после этого по завету Бодхидхармы передача «патриаршества» была прервана.

Первоначально больших различий между школами не существовало, поскольку обе они вышли из единого лона. Заметные различия в практике медитации, в осмыслении просветления пришли уже позже — после ухода из жизни лидера Северной школы Шэньсюя и руководителя Южной

школы Хуэйнэна. Но действительно ли существовало столь кардинальное противостояние между школами? Чтобы разобраться в этом, имеет смысл взглянуть на момент раскола, произошедшего между последователями учителя Хунжэня. «Сутра Помоста», а также большинство версий 1X-X веков сводят весь конфликт к тому, что умудренный Шэньсюй проиграл тогда еще молодому Хуэйнэну состязание в сочинении стиха-гатхи и не смог продемонстрировать чистоту внутренней природы. В конце концов школа Хунжэня раскололась на тех, кто пошел за Хуэйнэном, и на тех, кто остался с Шэньсюем.

Однако при внимательном анализе мы сможем заметить, что раскол произошел не на два направления, а на значительно большее количество ветвей. По преданию, изложенному в «Ляньцзя ши цзы цзи» («Записи поколений учителей и учеников Ланкаватары»), Пятый патриарх Хунжэнь перед смертью призвал к себе Сюаньцзэ, одного из своих лучших учеников, и сказал ему, что передал свое учение лишь десяти ученикам. «Записи» перечисляют их в следующей последовательности: старший монах Шэньсюй, Чжиси из Цзычжоу, Лю Чжубо с гор Байсуншань, Хуэйцзан из Хуачжоу, Сюаньюэ из Суйчжоу, Лаоань с гор Суншань, Фажу из Лучжоу, Хуэйнэн из Шаочжоу, Чжидэ из Янчжоу, Ифан из Юэчжоу [20]. Судьба большинства учеников неясна, поскольку история Чань прослеживает лишь биографии Шэньсюя и Хуэйнэна. Но эта запись в хрониках показывает нам, что школ, унаследовавших учение Пятого патриарха, было больше, чем две.

Вызывает немалое сомнение и сам факт, что в эпоху Хунжэня существовало какое-либо «патриаршество», вполне возможно, что Хунжэнь не передавал титула патриарха просто за неимением такового в чаньской традиции того времени. А поэтому спор между Северной и Южной школами в реальности базировался не вокруг передачи патры и рясы или догматических моментов учения, а вокруг вопроса о лидерстве и влияния в крупных городах. Напомним, что именно Шэньхуэй официально отказался признавать Шэньсюя наследником Пятого патриарха Хунжэня и активно проповедовал версию о Хуэйнэне как о единственном Шестом патриархе. Это позволяет несколько по-иному взглянуть на проблему раскола двух школ.

Естественно, в этом случае говорить о реальных догматических различиях в учении школ Хуэйнэна и Шэньсюя не приходится. Скорее всего, версия о разделении всего чань-буддизма на Южную и Северную школы возникла значительно позже жизни патриархов Хуэйнэна и Шэньсюя. И поскольку оба они принадлежали к одной школе Хунжэня, то целый ряд ранних буддийских текстов не делает различия между ними. Кроме того, в раннем буддизме понятия «южная» и «северная» традиции обозначали несколько иные реалии. «Южной» называли ту традицию буддизма, которая, по легенде, была передана Бодхидхарме его учителем Гунабхадрой, поскольку события происходили в южной Индии. В первое время именно в таком контексте говорили о «южной» школе в самом Китае [155, 65], в то время как под «северной» школой подразумевались другие школы буддизма. Вероятно, долгое время и сами последователи Хуэйнэна и Шэньсюя не использовали эти названия или не придавали им особого значения. Известно, что некоторые представители так называемой «северной» школы именовали себя школой «южной традиции», и это восходит к индийской, а не к китайской предыстории вопроса (Шэньхуэй, в частности, обвинил Пуцзи, преемника Шэньсюя, что тот «безрассудно именует свое учение Южной школой — такого допускать нельзя» [163, 847]).

Реальные различия между двумя школами в первое время были крайне незначительными. Напомним, что в Китае, в отличие от западной традиции, школы формировались не вокруг доктрины или какой-то идеи, но вокруг конкретного учителя, который и считался воплощением истины вне всяких дополнительных объяснений. А следовательно, спор между Северной и Южной школами можно считать спором об обладании истиной. И эта истина прежде всего должна была воплотиться в решении вопроса о том, кто же в реальности — Шэньсюй или Хуэйнэн —стал Шестым патриархом Чань. Сегодня большинство чаньских направлений, например школа Цаодун, Линьцзи и ряд других, не сомневаются, что патриаршество было передано именно Хуэйнэну. Однако для ранних школ Чань это было далеко не очевидным.

По сути, начало патриаршеству Хуэйнэна кладет история, изложенная в «Сутре Помоста», о том, как Хунжэнь

тайно передал патру и рясу Хуэйнэну. А поэтому большинство людей первоначально не знали, кто же стал очередным патриархом. Шэньхуэй неоднократно утверждал, что слава школы Хуэйнэна разнеслась по всей Поднебесной, эту же версию подтверждает и ряд пассажей «Сутры Помоста», составленной, как показывает анализ, самим Шэньхуэем.

В реальности же ситуация сначала была как раз противоположной: основным преемником Пятого патриарха считался не Хуэйнэн, а Шэньсюй, и именно его школа особо почиталась среди последователей Чань. Многие трактаты того времени признавали именно за Шэньсюем титул патриарха. «Записи поколений учителей и учеников Ланкаватары», в частности, дают совсем иную линию наследования патры и рясы, называя восемь, а не шесть патриархов Чань: Гунабхадра, Бодхидхарма, Хуэйкэ, Сэнцань, Даосинь, Хунжэнь, Шэньсюй, Пуцзи. В памятной надписи Чан Юэ, посвященной Шэньсюю, также признается лидерство последнего и линия патриархов приводится в следующем виде: Бодхидхарма, Хуэйкэ, Сэнцань, Даосинь, Хунжэнь, Шэньсюй, — а ученики Шэньсюя Пуцзи и Ифу названы седьмым поколением без упоминания титула «патриарх» [14, 3380].

Окончательно версия о Хуэйнэне именно как о Шестом патриархе утвердилась в традиции Чань достаточно поздно, приблизительно в начале XIII века, то есть почти через пятьсот лет после смерти наставника. Как видим, усилия Шэньхуэя дали плоды далеко не сразу и еще долго именно Северная школа Шэньсюя оставалась наиболее влиятельной в Китае среди всех школ чаньского направления. Она стояла ближе всего к учению Пятого патриарха и тем заповедям, которые, согласно легенде, оставил Бодхидхарма. Школа Шэньсюя и его последователей строго придерживалась медитативной практики, что вообще характерно для всех чаньских школ. В определенной мере Северная школа была даже шире по методам воспитания последователей, поскольку не ограничивалась лишь «Ланкаватара-сутрой» (что встречалось среди учеников Хуэйнэна), но использовала ряд сутр и вытекающих из них постулатов, характерных для йогачары, праджняпарамиты и даже школы Хуаянь.

Последователи Шэньхуэя вели себя достаточно агрессивно, распространяя версию о первенстве Хуэйнэна. Хотя вначале они были крайне немногочисленны, но именно их напористость, а порой явная враждебность ко всем другим школам и постоянная критика последователей Шэньсюя, ведущих себя достаточно мирным образом, способствовали успеху распространения учения Хуэйнэна. Впрочем, такой агрессивный стиль проповеди порой встречал непонимание или резкую отповедь даже со стороны некоторых учеников Хуэйнэна, не поддерживавших линию Шэньхуэя. Один из них, Наньян Хуэйчун (ум. в 776), откровенно критиковал Шэньхуэя и видел в его поведении реальную угрозу гибели живой чаньской традиции: «Во время моего последнего путешествия мне нередко встречались люди такого рода, и успех их [проповеди] все более возрастает. Их насчитывается человек 300-500. Они критикуют все подряд и считают это едва ли не сутью Южной школы. Они заменили и подделали «Сутру Помоста», лишив ее сокровенной истины, они смущают и вводят в заблуждение все последующие поколения. Как же может это называться учением? Это — конец нашей чаньской школы»'.

Так чем же в реальности отличались две школы? Традиция считает, что Южная школа Хуэйнэна проповедовала тезис о «внезапном просветлении» *(дун у),* в то время как Северная школа Шэньсюя говорила о том, что просветление приходит постепенно. Сам по себе тезис о «внезапном пробуждении» и «постепенном пробуждении» далеко не нов и уходит своими корнями в «Ланкаватара-сутру». Традиция Ланкаватары гласит, что необходимо очистить себя от пут незнания (санскр. *клеша)* и загрязнений, «прямо сейчас проявить свое изначальное сердце», но делать это постепенно. Однако сам момент пробуждения «природы Будды» характеризуется как «внезапный свет», или «внезапное сияние» *(дун чжао),* «внезапное озарение» *(дун сян).* Таким образом «Ланкаватара-сутра» не делает особого разделения на два направления, сочетая внутри себя как «внезапное», так и «постепенное».

Школа Шэньсюя стала развиваться именно как канони-

ческое следование «Ланкаватара-сутре» с ее «постепенны-

ми» методами достижения «состояния Будды». И с этой точки зрения Шэньсюй и его Северная школа стояли к классической традиции значительно ближе, чем Хуэйнэн. И все же внимательный анализ концепций как Северной, так и Южной школ показывает больше сходства, чем различий, что нетрудно объяснить, поскольку они вышли из единого лона. Уместно заметить, что даже школа «постепенного просветления» Шэньсюя, по сути, была для буддизма с его сложной теорией кармического перерождения не менее революционной и шокирующей, чем идея Южной школы о «внезапном пробуждении».

В начальном варианте «Сутры Помоста» было несколько пассажей, содержащих прямые выпады против Северной школы, хотя сам Хуэйнэн, как уже отмечалось, не склонен был преувеличивать различия между школами, говоря не столько о двух методах достижения просветления, сколько о том, что в мире встречаются люди разных способностей («умные и глупцы») и для каждого из них существует свой путь достижения просветления. Его отношение к этому вопросу выражено в следующем пассаже из восьмой главы «Сутры Помоста»: «Суть буддийской дхармы — единая школа, это лишь люди разделяют ее на “южную” и “северную”. Дхарма — однородна, только [люди] способны прозреть ее с разной скоростью. Так стоит ли разделять [просветление] на “внезапное” и “постепенное”? Дхарма не бывает ни внезапной, ни постепенной, это лишь люди бывают способными и глупцами. А отсюда и название — “внезапное” и “постепенное”». Сам этот пассаж достаточно хитер — Хуэйнэн сводит все различия к разнице не между школами, но между самими людьми, и здесь, возможно, сквозит тонкий намек на то, что в школе Шэньсюя собрались «глупцы».

Все же с течением времени некоторые различия в проповеди Южной и Северной школ возникли. Перечислим лишь основные.

Прежде всего, обе школы отличались подходом к смыслу и формам созерцания. Школа Шэньсюя придерживалась традиционного взгляда на медитацию как на созерцание сидя. Южная же школа считала, что поза для медитации, равно как и обстановка, в которой человек ею занимается, не играют никакой роли. И хотя Южная школа приня-

ла для обозначения медитации традиционное понятие ***цзо чань*** (доел, «сидение в созерцании», или «сидячая медитация»), ее лидеры придали этому выражению совсем иное значение: сам термин ***цзо*** («сидеть») уже не воспринимался именно как сидение, но трактовался весьма расширенно. Шэньхуэй объяснял так: «Сегодня, говоря о сидении, я имею в виду [то состояние], когда не возникает никаких мыслей — это и есть сидение. Говоря о созерцании (Чань), я имею в виду, что прозрение собственной природы и есть Чань. А поэтому я не учу людей именно сидя успокаивать свое сердце и входить в самадхи»[27].

Северная школа вплоть до сегодняшнего дня сохранила в своей практике мощный ритуальный фактор: большое внимание уделяется чтению и рецитации (многократному ритмичному повторению) сутр, регулярным молитвам, соблюдению предписаний. Последователи Южной школы в этом плане более «демократичны», считая, что состояние сознания не может быть обусловлено никакими формальными факторами и следует лишь заниматься внутренним совершенствованием в любой момент времени, очищая собственное сердце. В связи с этим Южная школа, следуя заветам Хуэйнэна, делала упор на реализацию высшей мудрости-праджни внутри человека. А последователи Шэньсюя видели основной залог просветления в избавлении от внешних «раздражающих» факторов — «имен и проявлений» ***(мин сян).*** Шэньсюй «считал своим патриархом отсутствие мыслей, использовал же это через отсутствие [внешних] проявлений, а основу видел в отсутствии пребывания [где-либо своими мыслями]».

Существовали и некоторые различия в осмыслении сути созерцания. Надпись на «Стеле чаньского наставника Великого проникновения» ***(Да тун Чань ши би)*** Шэньсюя кратко описывает суть его методики дхианы: «Его главный способ раскрытия Дхармы заключался в том, чтобы обратить наши помыслы к умиротворению мыслей и приложить все силы к обузданию сердца». Именно эти две методики — «умиротворение мыслей», или «отдохновение мыслей» ***(си сян),*** и «обуздание сердца» ***(шэ синь)*** — становятся базовыми концепциями медитативной практики Северной школы. Исходя из того смысла, который приписывается этим постулатам в «Ланкаватара-сутре», можно

сказать, что школа Шэньсюя призывала буквально уничтожить все мысли о внешнем мире, устранить любые желания, — и тогда приход состояния абсолютного «самоотсутствия» будет означать «истинную таковость» ***(чжэнь жу),*** то есть достижение состояния Будды.

А Южная школа, поддерживая тезис об «умалении желаний», практически не использовала в своем лексиконе выражения «умиротворение мыслей» и «обуздание сердца», поскольку в чаньской терминологии это означало полное отключение от внешнего мира, в том числе и от стремления спасти других людей. На первом этапе самосовершенствования переживания, страдания, сомнения для последователей Хуэйнэна являлись важнейшими факторами, ведущими к обретению внутреннего мистического опыта. А поэтому наряду с «обузданием сердца» здесь использовалась методика «пробуждения сердца» ***(ци синь),*** на что, в частности, указывает трактат «Наньцзун шифэй лунь» («Об истинном и ложном в Южной школе»): «Через сомневающееся сердце входим в состояние самадхи; через направленное сердце можем взирать на чистоту. Пробуждая сердце, озаряемся внешним светом, а обуздывая сердце, достигаем внутренней чистоты» [158, 2-21].

Таким образом, Южная школа была менее формализованной и более комплексной в своих методиках. Она же первой из чаньских школ отошла от главенствования церемониально-ритуального фактора, сконцентрировав все внимание на достижении «чистоты сердца» вне слов, ритуалов, поклонений, магических знаков, а лишь постоянным самосозерцанием.

Напомним, что «передача истины» на раннем этапе Чань осуществлялась всегда через текст «Ланкаватара-сутры», а следовательно, если исходить из формальных соображений, тот, кто следовал «Ланкаватара-сутре», и должен был считаться истинным патриархом Чань. В этом смысле, как уже указывалось, Шэньсюй стоял к классике Ланкаватары ближе, чем школа Хуэйнэна.

Однако помимо знаменитой «Ланкваратара-сутры» китайская традиция создала немало и своих апокрифов, что подтверждает мысль об отсутствии реального почтения к индийским истокам буддизма в Китае, равно как и к какому-либо канону вообще. Более того, некоторые из этих

апокрифов, в частности, «Ваджрачхедика-сутра», постепенно становятся главенствующими в ряде китайских школ буддизма'. Примечательно, что Хуэйнэн получил просветление именно тогда, когда услышал «Ваджрачхедику-сутру», и ее же обильно цитирует в своих проповедях Мацзу. Шэньхуэй разработал особую церемонию, основанную на темах, взятых из «Ваджрачхедика-сутры». Он отверг некий «Чань чистоты» ***(цинцзин Чань),*** которому учил Шэньсюй, и заменил его термином «Чань воистину пришедшего», или «Чань Татхагаты» ***(жулай Чань),*** который часто встречается и трактуется именно в «Ваджрачхедика-сутре».



Эти догматические споры привели к уменьшению влияния «Ланкаватара-сутры» в школе южного направления, поскольку на ее основе строил проповедь сначала сам Шэньсюй, а затем его ученик Пуцзи. Шэньхуэй же поставил во главу угла «Праджняпарамиту-сутру», развивавшую идею конечной и высшей Пустоты.

Таким образом, раскол между школами вновь пошел по формальному признаку — какая сутра является «истинной», поскольку доктринальные черты в чань-буддизме просто отсутствовали.

Но существовала еще одна священная вещь в чаньской традиции, которую необходимо было трактовать именно с точки зрения святости «передачи светильника». Почему прервалась традиция после Шестого патриарха Хуэйнэна? Почему не было седьмого патриарха? С точки зрения современного историка все выглядит достаточно просто: если история про Шестого патриарха и про прямую линию

' Формально проповедь по апокрифу может расцениваться как абсолютная ересь, однако понятие «ереси» допустимо лишь как противопоставление «ортодоксии» (***чжэн),*** а такого официально принятого понятия китайская традиция не знала.

патриархов является в немалой степени реконструированным мифом, то вообще бессмысленно говорить о патриархах. Но для китайской традиции все обстоит иначе — как рождение, так и завершение линии патриархов должно иметь свой смысл. Логика прекращения линии патриархов приписывается тому, кто начал эту линию — самому Бодхидхарме, который сказал: «Я пришел на эту землю, дабы передать Дхарму и спасти тех, кто заблудился в чувствах своих; и если на одном цветке раскрылись пять листьев, то плоды родятся сами». Фраза эта встречается в нескольких источниках, и в том числе в последней главе «Сутры Помоста». Ее трактовку следует предварить несколькими замечаниями.

По преданию, Хуэйнэн отказался передавать «патру и рясу» какому-либо конкретному ученику. Он считал, что вера его последователей столь глубока и непоколебима, что дальнейшее существование единоличного патриарха приведет лишь к спорам о лидерстве и полемике с другими школами. Поэтому он сказал: «Я говорю лишь о проповеди учения нашей школы, но традиция передачи рясы продолжена не будет». При этом Хуэйнэн сослался на заповедь Бодхидхармы: «Я пришел на эту землю, дабы передать Дхарму и спасти тех, кто заблудился в чувствах своих; и если на одном цветке раскрылись пять листьев, то плоды родятся сами». Знаменитая фраза Первопатриарха обычно трактуется так: один цветок — это сам Первопатриарх Бодхидхарма, пять листьев — пять патриархов, которые последовали за ним. «Пять листьев» уже раскрылись, а значит, после патриарха Хуэйнэна учение Чань уже настолько глубоко укоренилось, что все дальнейшие «плоды родятся сами». Так прямая линия наследования после Шестого патриарха была прервана.

Как видим, Хуэйнэн становится в чаньской традиции последним патриархом, последним единым лидером всего учения, и поэтому его статус занимает место на одной линии со статусом первого патриарха. Именно на историческом этапе между первым и последним патриархами и были созданы вся традиция, учение и структура Чань.

Предание о том, что после Хуэйнэна не может быть никаких патриархов, но лишь лидеры различных школ Чань, было выгодно прежде всего прямым ученикам Хуэйнэна,

в том числе и самому вероятному автору «Сутры Помоста» Шэньхуэю.

Споры вокруг «Сутры Помоста»

«Сутру Помоста Шестого патриарха» можно без всякого преувеличения назвать ключевым трактатом чаньской традиции, поскольку именно в ней нашли свое воплощение все важнейшие постулаты Чань. Но вместе с тем «Сутра» носит явно переходный, «пограничный» характер, поскольку, несмотря на уже индивидуальный, «китаизированный» к тому времени характер учения Чань, она включает в себя и дериваты (остаточные компоненты) из раннего буддизма, начиная от индийского понятийного аппарата вплоть до формы построения проповеди именно в виде сутры (обратим внимание, что позже китайские учителя предпочитали не долгие наставления, а сравнительно компактные диалоги). Существуют несколько версий, или списков, «Сутры», которые заметно отличаются друг от друга как по расположению параграфов, так и по содержанию.

Текст «Сутры» безусловно являлся в чаньской традиции текстом сакральным и в определенной степени мистическим. Более того, обладание этим текстом как бы символизировало приобщение к истинной традиции «передачи светильника». Вероятно, начало такому отношению к тексту положил сам Хуэйнэн, сказав в одном из своих последних наставлений ближайшим ученикам: «Вы, десять учеников, когда в будущем начнете передавать Дхарму, придерживайтесь того, [что сказано] в одном цзюане “Сутры Помоста”, и тогда вы не утратите изначальной школы. Тот же, кто не получил “Сутры Престола”, не получил и основной сути моего учения. И теперь вы получаете ее. Храните ее и распространяйте среди последующих поколений. И если кто встретится с “Сутрой Помоста”, то это будет равносильным тому, что он повстречался со мной».

Примечательно, что в одном позднейшем, сунском, варианте сутры (XII в.) этот пассаж был заметным образом изменен. В частности, речь здесь идет не о передаче «Сутры Помоста», а о «передаче учения», которое также «нельзя утратить». Нет сомнений, что такая корректировка связа-

на с желанием приблизить высказывания Хуэйнэна к реальной обстановке, поскольку маловероятно, чтобы сам патриарх знал о создании «Сутры Помоста». Так или иначе, но самый ранний дунхуанский текст рукописи (IX в.) утверждает, что обладание «Сутрой Помоста» по сути означает обладание учением, и таким образом «Сутра» занимает центральное место в чаньской проповеди, становясь равноценной канонической передаче «патры и рясы».

До сих пор идут споры по поводу названия «Сутры». Не до конца ясно значение иероглифа ***тань,*** который обычно переводят как «престол», или «помост», а отсюда и название — «Сутра Помоста». Речь идет об особом помосте, возводимом обычно из досок, с которого буддийские монахи читали свои проповеди. Величина помоста могла варьироваться самым различным образом, а нередко временной трибуной для проповеди служило просто любое возвышение. Известный исследователь ранней истории Чань Ху Ши высказал другую версию: ***тань*** является транслитерацией санскритского слова ***дана,*** что означает «подарок», «поднесение дара» (это дает возможность рассматривать слова, произнесенные Хуэйнэном, как особый дар людям) [94].

Справедливость этого предположения представляется весьма сомнительной, поскольку из подавляющего большинства буддийских текстов очевидно, что речь идет все же о помосте. Именно в этом значении иероглиф ***тань*** употребляется в современных чаньских монастырях, в частности, именно так его трактуют монахи Шаолиньсы (Хэнань) и Гуанхуасы (Фуцзянь).

Другое значение ***тань*** — небольшая приступка или подставка из дерева, на которой восседают чаньские монахи во время медитации либо в два ряда лицом друг к другу, либо лицом к стене, в зависимости от школы. Дело в том, что полы чаньских монастырей обычно мостятся камнем, и сидеть в многочасовой медитации на таком полу неудобно и не совсем безопасно для здоровья. Чаньские монахи стали использовать небольшие деревянные подкладки, или платформы — ***тань,*** что также можно перевести как «помост». Поэтому перевод названия «Сутра Помоста» в любом случае оказывается правильным, хотя более корректно можно было бы назвать ее «Сутрой, что произнесена с буддийского помоста Шестым патриархом».

Первым изданием работы на европейских языках, точнее, ее варианта эпохи Юань (XIII в.), стал перевод на английский, сделанный в 1930 году Вон Моуламом под названием «Сутра Вэй Лана». Этот перевод в простом бумажном переплете был опубликован в Шанхае и прежде всего попал в Англию, где его распространителем стала лондонская Буддийская Ложа, позже переименованная в Буддийское Общество. По существу, этот текст стал первой «презентацией» чаньских идей для европейского читателя, однако в основном он остался незамеченным широкой публикой. Прежде всего, в ту пору Чань, или дзэн-буддизм, не пользовался столь широкой популярностью, какую он приобрел несколько десятилетий спустя, и «Сутра Помоста» воспринималась не как уникальный чаньский текст, но достаточно стандартное и скучноватое изложение ортодоксальных буддийских идей. К тому же сам перевод никак нельзя было признать удовлетворительным, он не был снабжен комментариями и оказался абсолютно темен для европейского читателя. Ряд огрехов перевода объяснялся и тем, что переводчик плохо владел английским языком и не всегда мог подобрать удачный термин. В частности, термин «Дао» в смысле «Путь Будды», «Путь освобождения», был переведен как «Могт» — «норма» [138, 106].

Однако постепенно чаньские идеи стали если не столько интересны, то во всяком случае любопытны для западного читателя, и этот перевод, завоевывающий популярность, хотя и не во всех местах удачный, было решено переиздать в неизменном виде, поскольку Вон Моулам к тому времени уже ушел из жизни. Переизданию активно способствовал один из самых известных проповедников дзэнской культуры на Западе Хэмфрис, и именно благодаря ему в 1944 году появляется новое издание работы, а затем оно вновь неоднократно переиздается (1957, 1977 гг.).

Существует также крайне слабый вариант Д. Годдарта (1932 г.) под характерным названием «Буддийская библия», и многие его пассажи свидетельствуют, что он лишь воспользовался более ранним изданием Вон Моулама [91]. Позже появляется целый ряд переводов «Сутры Помоста» на английский язык, хотя полных среди них оказывается крайне немного. Среди наиболее успешных переводов верси и XI11 века следует назвать перевод известного исследо-

пателя китайского буддизма Чань Винцзита [67]. Существует также и частичный перевод на русский язык, однако его нельзя признать удовлетворительным вследствие чрезвычайного количества ошибок [57]. Канонический вариант 1291 года, вошедший в Трипитаку, был переведен Лю Гуаньюем (Чарльз Люк) под названием «Драгоценность Дхармы Сутры Помоста Шестого патриарха» и стал частью его серии работ «Исследования Чань и Дзэн» [107].

Одно из самых полных современных исследований «Сутры Помоста» принадлежит Ф. Ямпольскому, который посвятил практически всю жизнь изучению всего, что связано с историей этого трактата. Он перевел самый ранний дунхуанский вариант IX века (1967 г.), и его книга по праву считается лучшим исследованием по истории формирования «Сутры Помоста» [139[. Ямпольского интересовал не окончательный вариант «Сутры», но ее изначальный вид — некое ядро, созданное в VII веке и весьма небольшое по объему, которое к XI веку превратилось в обширное и многоплановое произведение. Он в основном признавал концепцию Ху Ши о том, что «Сутра» была создана Шэньхуэем, а поэтому могла и не отражать в полной мере оригинальные взгляды самого Хуэйнэна.

Но стоит обратить внимание на тот факт, что в чаньскую традицию вошел поздний, полный вариант «Сутры». Именно он широко почитается сегодня в чаньских монастырях, именно его переиздают буддийские издательства, и именно он широко комментируется буддийскими наставниками. Текст XI века (если признать верной периодизацию Ху Ши) стал каноническим, в то время как дунхуанский вариант не вызывает среди буддийских общин особого интереса и его «историческая жизнь» в буддийской сангхе, вероятно, ограничилась несколькими десятками лет.

Китайская традиция знает немало случаев, когда окончательный текст сакрального произведения отличается от того изначального варианта, что был обнаружен в Дунхуанской библиотеке. В частности, существует немало разночтений между двумя дунхуанскими вариантами «Даодэ цзина» (другое название — «Лао-цзы») и более поздним текстом, но в сущности ни структура текста, ни тем более его смысл не претерпели заметных изменений. С совсем иным подходом мы сталкиваемся в случае с «Сутрой По-

моста» — окончательный текст больше изначального почти в три раза, а дописанными оказались многие концептуальные и догматические моменты. Вывод, который мы можем сделать, заключается в следующем: если в чаньскую традицию вошел именно полный, поздний вариант сутры, значит, именно он и отвечал основной тенденции развития чаньской мысли и чаньского мистицизма. И поэтому мы будем рассматривать этот вариант не как искаженный, но как единственно верный для китайской традиции.

Серьезный спор как среди буддистов, так и позже среди исследователей текста развернулся по поводу того, является ли текст Сутры «истинной передачей» учения Хуэйнэна, или же наоборот — некой популяризацией, приведшей к полному искажению изначального учения. На последнее указывают некоторые замечания в чаньских текстах, которые вполне можно истолковать как переживания из-за искажения учения Хуэйнэна. В частности, в памятной надписи Вэй Чухоу (8187-820) указывается, будто лишь Шэньхуэй единственный воспринял истинную суть учения Хуэйнэна, а его ученики уже не могли постичь этого, в результате чего «плодоносящее апельсиновое дерево превратилось в куст колючки», то есть учение засохло. А поскольку сам текст «Сутры» воспринимался как священная реликвия и символ обладания «истинной передачей», то ученики Шэньхуэя, равно как и последователи других школ Чань, просто размножили манускрипт, превратив его не столько в текст для изучения, сколько в текст «для обладания» [157, т.2, 111-112; 166,75-76].

Сохранилось интересное замечание Наньян Хуэйчуна (ум. в 775 г.), одного из последователей Хуэйнэна, которое приведено в «Записях о передаче светильника»: он считал, что «Сутра» подвергалась изменениям и изначальный смысл учения Хуэйнэна искажен. Это значит, что существовал какой-то подлинный вариант, который был, вероятно, либо уничтожен, либо целиком переписан Шэньсюем и его сторонниками. Несомненно, тот вариант, который дошел до нас, является продуктом школы Шэньсюя, равно как и то, что в нем сохранились какие-то части, принадлежавшие самому Хуэйнэну. Интересно, что в «Сутре Помоста» встречается отрывок, критикующий самого Шэньхуэя за абсолютное непонимание сути его учения. Вероятно, он

был добавлен позже противниками линии Шэньхуэя в ту пору, когда «отменить» само существование «Сутры Помоста» было уже невозможно, поскольку она стала одним из ключевых трудов целого направления Чань и можно было лишь сделать выпад в адрес самого Шэньхуэя. Это же является косвенным свидетельством того, что среди чаньских посвященных было известно о существовании подделки, но отказаться от «Сутры», полностью слившейся с именем Хуэйнэна, было уже нельзя. Этот факт был окружен своеобразным «заговором молчания», иногда нарушавшимся, как это случилось, в частности, с Наньяном Хуэйчунем, прямо заявившем о существовании подделки [47, 438 а].

Заметим эту подробность — следуя версии, изложенной Наньян Хуэйчунем, «Сутра Помоста» была не столько написана Хуэйнэном или Шэньхуэем, сколько подделана и переписана. Предположения о том, что «Сутра» была сильно изменена, всегда циркулировали в чаньских кругах. Из этого вытекало, что существует некий «истинный» вариант «Сутры», известный лишь небольшому кругу посвященных, что, в свою очередь, еще больше подчеркивало эзотерический характер этого произведения. Хотя сегодня нам известно, что ранние варианты «Сутры Помоста» были почти в два раза короче, чем более поздний текст, тем не менее утверждалось, что «Сутра» была сокращена. Например, один из составителей издания «Сутры Помоста» 1291 года (именно этот вариант вошел в китайское издание Трипитаки) Дэи пишет: «“Сутра Помоста” была во многом сокращена последующими поколениями, а поэтому [теперь уже] не увидишь сути учения Шестого патриарха во всей ее великой полноте. Когда я, Дэи, был молодым, я видел старую копию текста и с тех пор тридцать лет разыскивал ее. И вот сегодня после поисков я получил полный текст, что передавался через наших предков» [22, ***4]***.

И все же, несмотря на все утверждения о «сокрытии» истинного варианта «Сутры», о ее намеренной подделке, дабы скрыть «тайный смысл», у нас нет никаких оснований утверждать, что кто-то действительно подменил «истинную» «Сутру» неким «ложным» вариантом.

Тем не менее нельзя не заметить, что «Сутра» в течение нескольких веков действительно претерпела заметные изменения. До нас дошло около десятка вариантов «Сут-

ры Помоста», однако все они сводимы к четырем основным: самый ранний вариант, обнаруженный в Дунхуанской библиотеке (IX в.); вариант Хуэйсиня (X в.); вариант Цисуна (XI в.); вариант Цзунъюя (XIII в.)'. Прежде всего, основные изменения в «Сутре» коснулись ее объема. Каноническая версия «Сутры Помоста», вошедшая в Трипитаку, насчитывает 10 цзюаней или 10 частей. Самый ранний вариант — дунхуанский — состоит из 12 тысяч иероглифов, это самая компактная версия. В последующих версиях объем «Сутры» неизбежно возрастал, постоянно подвергаясь небольшим редакциям и добавлениям, и вариант Цисуна содержит в себе уже 2 цзюаня, разбитых на 11 разделов *(.мэнь* — «врат»), и состоит из 14 тысяч иероглифов.

Дунхуанский вариант «Сутры», созданный не позже первой половины IX века, обнаружен в 1923 году в знаменитой библиотеке древних текстов в Дунхуане, где были открыты несколько тысяч буддийских текстов. Будучи опубликованным в 1928 году, этот вариант породил новую волну интереса к истории Чань, поскольку давал возможность проследить складывание чаньской традиции и рассмотреть ее в «естественном» виде без последующей редактуры IX-X веков. Полное название дунхуанского текста «Сутры» было достаточно длинным: «Наньцзун дунцзяо цзуишан дачэн мосы паньжоболомицзин люцзу Хуэйнэн даши Шаочжоу Дафаньсы шишифа таньцзинь ицзюань, цзян шоу усян се хунфадицзы Фахай цзицзи» («Сутра Помоста в один цзюань, прочитанная Шестым патриархом Великим учителем Хуэйнэном Южной школы внезапного просветления Махапраджняпарамиты в области Шаочжоу в монастыре Дафаньсы, составленная и записанная его учеником Фахаем, получившим великое учение о заветах, не имеющих внешних проявлений»). Из названия видно, что запись «Сутры» изначально приписывалась именно

[1] Здесь следует сделать небольшую оговорку: когда мы говорим о «версиях», или «вариантах», «Сутры», то имеется в виду не просто еще один экземпляр текста, но некая новая редакция. Авторство такой редакции достаточно относительно, хотя и указывается рядом с названием «Сутры», например, «вариант Хуэйсиня» или «версия Даоцзуна». Нам неизвестно, были эти люди всего лишь переписчиками, «издателями» «Сутры» или действительно проводили определенную авторизацию текста.

<1>ахаю, который написал и предисловие к ней. Возможно, что столь развернутое название было дано значительно позже и, таким образом, сам дунхуанский вариант мог быть Персией, подвергнувшейся редактированию, то есть копией более раннего текста или каких-то разрозненных записей учеников Хуэйнэна.

Дунхуанская версия «Сутры» позже несколько раз публиковалась, в основном в Японии. Наиболее тщательной принято считать публикацию, сделанную известным проповедником дзэн Д. Судзуки вместе с Кюда Рэнтаро [13], хотя существуют и ряд других, не менее полных публикаций дунхуанского манускрипта [30; 28]. Однако Судзуки и Рэнтаро разделили текст «Сутры» на 57 секций, или частей, и это подразделение, признанное логичным и удачным многими авторами, было повторено, в частности, при переводе «Сутры» на английский язык [139].

В 1943 году ученые Пекинского университета начали подробное исследование дунхуанских манускриптов, непосредственно связанных с чаньской традицией. Им удалось обнаружить четыре текста, и среди них — еще один вариант «Сутры Помоста» (вариант Хуэйсиня), который ныне хранится в музее Дунхуана. Этот вариант приблизительно датируется эпохой Пяти династий и началом Сун и схож с первым дунхуанским текстом. Предполагается, что оба варианта относятся к единой традиции и легли в основу танской версии «Сутры Помоста».

Более поздний вариант Цисуна был создан в эпоху династии Северная Сун в 1056 году. Как предположил китайский исследователь Го Ю, в его основе лежал утраченный сегодня вариант «Сутры», который назывался «Люцзудаши фаюй таньцзин саосиюань бэнь» («Изначальный вариант Сутры Помоста Шестого патриарха из Цаоси»). Эта редакция состоит из одного цзюаня, разбитого на 10 частей ***(пин)*** и 20 тысяч иероглифов [141, 14[. Наконец, самая последняя редакция текста представлена вариантом Цзунъюя и стала ныне канонической. Эта версия была создана в эпоху Юань в 1291 году и состоит из одного цзюаня, разбитого на десять частей и 20 тысяч иероглифов.

Хотя «статистический» фактор еще не может свидетельствовать о каких-то трансформациях внутренней сути материала, однако увеличение объема «Сутры» почти в два

раза демонстрирует, что случаи добавлений и исправлений сакральных текстов считались вполне допустимыми в китайской традиции. Несложно заметить, что «Сутра Помоста» увеличилась в своем объеме почти на 40% относительно самого раннего из найденных вариантов'.

Каноническая чаньская версия считает, что автором записей бесед и проповедей Хуэйнэна был его ученик Фахай. При этом неоднократно подчеркивается, что поскольку Хуэйнэн был неграмотным, то он мог лишь устно вещать истину, которую и записывал ученик. Уже в самом раннем дунхуанском варианте «Сутры» в предисловии явно подчеркивается авторство Фахая: «“Сутра Помоста” была составлена старшим монахом [монастыря в Цаоси] Фахаем, который перед своей смертью передал ее своему ученику Даоцаню». Но поскольку невозможно с известной долей уверенности отстаивать какую-либо одну версию появления текста, мы перечислим лишь те основные гипотезы, которые ходят вокруг создания манускрипта.

По одной из наиболее распространенных версий, текст появился сразу после смерти Хуэйнэна, то есть в 713-714 годах, и первоначально состоял исключительно из записей высказываний Наставника без упоминания биографических подробностей, позже записанных одним из его ближайших учеников Фахаем. В течение последующего столетия текст неоднократно дополнялся, перекомпилировался, обрастал новыми подробностями, зачастую весьма и весьма красочными [157, т. 2, 76-100]. В частности, были добавлены пассажи о противостоянии «северной» и «южной» школ, о преследовании Хуэйнэна со стороны духовных противников и подсылке к нему убийцы. Скорее всего, большинство подробностей были добавлены Шэньхуэем или его последователями, которые, собственно, и создали теорию о вражде между школами «внезапного» и «постепенного» просветления. Окончательный вариант текста «Сутры» устанавливается приблизительно к 820 году. Таким образом, понадобилось столетие, чтобы подарить ки-

[1] Скорее всего, дунхуанский вариант не был самым ранним и до него существовала по меньшей мере еще одна ныне утраченная версия, которая предположительно была еще короче. Таким образом, представляется, что Сутра за период своей исторической жизни увеличилась приблизительно в два раза.

тайской истории весьма сомнительную версию о борьбе «южной» и «северной» традиций, подкрепленную авторитетом «Сутры» Хуэйнэна.

По другой, не менее распространенной версии, ни сам Хуэйнэн, ни его ученик Фахай не имели никакого отношения к созданию «Сутры», которая, по сути, является «подделкой» (естественно, здесь понятие «подделки» весьма относительно), составленной Шэньхуэем и его последователями, чтобы утвердить приоритет Хуэйнэна как Шестого патриарха. При этом дунхуанский текст сам является копией с какого-то более раннего оригинала [94, 20]. Ф.Ямпольский, приводящий в своей работе развернутую систему доказательств этой гипотезы, еще более категоричен: «Отсутствие текста в любой более ранней форме, туман, окружающий Фахая, которому приписывается составительство, совпадение во многих частях описаний церемоний с описаниями их в работах Шэньхуэя, тот факт, что в работах Шэньхуэя не встречается упоминаний о “Сутре Помоста”, отсутствие надежной информации, касающейся монастыря Дафаньсы, где, как утверждается, и состоялась церемония посвящения Хуэйнэна, — все это указывает на то, что “Сутра Помоста” явилась исключительно продуктом школы Шэньхуэя» [139, 97]. Итак, по этой версии, автором «Сутры» является Шэньхуэй.

Действительно, в некоторых пассажах текста явным образом чувствуется влияние Шэньхуэя и его школы. В частности, многие ритуалы, описанные в «Сутре», аналогичны ритуалам школы Шэньхуэя, кроме того, в работах Шэньхуэя мы встречаем идею об абсолютной неразличимости мудрости (***праджня***) и медитации (***дхиана***). Явным образом также совпадают отрывки о лампе и свете, об идее «вне-мыслия», диалог между Бодхидхармой и лянским У-ди и целый ряд других моментов. Многие цитаты, в частности из «Праджняпарамита-сутры», повторяются как в работах Шэньсюя, так и в «Сутре Помоста». Примечательно, что Шэньхуэй в своих сочинениях никогда не цитирует Хуэйнэна. Единственным объяснением этому может быть тот факт, что автором «Сутры» был сам Шэньхуэй.

Существует также версия, которая примиряет две предыдущие. Следуя ей, изначальный костяк текста был действительно составлен Фахаем на основе реальных выс-

казываний Хуэйнэна. Шэньсюй же добавил к нему ряд пассажей, прямо или косвенно критикующих «Северную школу» [148, 283-284]. Единственное, что можно утверждать без всяких сомнений — дунхуанский текст является самым ранним из обнаруженных копий «Сутры». В самом тексте нет прямых указаний на дату его создания, но специалисты, исходя из особенностей написания иероглифов — весьма характерных в этом случае — относят его появление к 830-860 годам. А учитывая особенности перечисления в предисловии к «Сутре» последователей Хуэйнэна до третьего поколения (Фахай — Даоцань — Учэн), называется и более точная дата — 820 год [139, 84-85]. На нее же указывает и надпись на стеле, упоминающая название «Сутры» и составленная между 818-820 гг. наставником Вэй Чухоу (773-838 гг.) [5, 931 1-9313]. Надпись была составлена в память наставника Эху Тайи ***(Гусиное озеро, Великая Справедливость),*** который являлся учеником Мацзу. Здесь же перечисляются четыре основных школы Чань, которые существовали в то время: Северная школа, школа Шэньхуэя, школа с гор Нютоу и, наконец, школа Мацзу Даои.

Вероятно, во второй четверти IX века существовало одновременно несколько копий текста, в основном аналогичных друг другу, и одна из них оказалась в Дунхуанской библиотеке. В частности, несколько вариантов «Сутры» под различными названиями фигурируют в списках буддийских сутр Энина 847, 854, 857 и 859 годов; кроме того, известны случаи, когда встречались копии рукописи, аналогичные дунхуанской [31, 1083в; 139]. В определенной мере все это указывает на то, что в их основе лежала какая-то более ранняя работа. В текстах сохранилось несколько косвенных указаний на то, что дунхуанский манускрипт действительно переписан с какого-то более раннего оригинала, составленного непосредственно после смерти Хуэйнэна. Оригинал, созданный, по различным предположениям, между 770 и 780 годами [139, 98], был утрачен, сохранилась лишь его переделка 830-860 годов.

О позднейшей трансформации текста в IX-X веках практически ничего неизвестно. Несмотря на то что манускрипт считался символом обладания сакральным учением и в этом смысле сам обладал епифанией, он, по всей видимости, неоднократно и значительно переделывался —

показателем этого может служить текст эпохи Сун (XI в.), измененный более чем наполовину.

Очевидно, что большинство изменений было сделано намеренно, и не только последователями школы Шэньхуэя, которые положили начало практике «подправления» «Сутры», но также и представителями других школ. На руках у буддистов оказалось не менее нескольких десятков копий текста, порой заметным образом различающихся по содержанию. Китайский исследователь «Сутры» Го Ю, сопоставив на первый взгляд похожие варианты Фахая, Хуэйсиня и Цзунъюэ, обнаружил более ста разночтений, хотя большинство из них и являются крайне незначительными [141]. Многие добавления в текст «Сутры» объясняются не только стратегическими планами ряда чаньских лидеров превратить Хуэйнэна в единственного истинного Шестого патриарха, но частично это было обусловлено и тем, что многие буддийские труды, и среди них «Сутра Помоста», полностью или частично уничтожались во время гонений на буддизм. Несомненно, что этот труд был широко известен в 30-40-х годах IX века, поскольку вошел во все японские списки китайских буддийских трудов, в том числе и в знаменитые японские списки Эннина. Списки Эннина (IX в.) и Эйтё (1094 г.) упоминают «Сутру Помоста» как труд в 10 цзюаней, то есть в том виде, как он вошел в Трипитаку. В конце XI века несколько списков «Сутры Помоста» были уничтожены во время правления императора Дао-цзуна, поэтому когда составители очередной редакции китайской Трипитаки между 1149 и 1173 годами решили восстановить «Сутру», то до них дошли лишь пять первых цзюаней и восьмой цзюань.

В середине IX века несколько копий попадают в Японию. И здесь с ними происходят новые изменения, характерные для явлений китайской культуры в Японии. Прежде всего, заметным образом упрощается само название «Сутры», сведенное до «Сутра Помоста Шестого патриарха». Очевидно, что в Японию попадает именно дунхуанский текст рукописи с полным названием, поскольку в списке буддийских текстов Эннина 847 года мы еще встречаем полное и в этом смысле концептуально важное для китайских последователей название «Сутры». Начало японского этапа «жизни» «Сутры» также покрыто загадками. В ка-

ких школах первоначально распространялся текст? Кто были его основные проповедники, получили ли они систематическое образование в Китае или лишь тщательно штудировали «Сутру»? Здесь мы сталкиваемся с примечательным феноменом: текст сутры, что попадает в Японию, в определенной мере консервируется и тем самым сохраняет структуру манускрипта IX века, в то время как китайский вариант продолжает свою трансформацию.



Издание «Сутры Помоста» XIX в.

В 967 году появляется новый вариант «Сутры Помоста», в основном повторяющий дунхуанскую структуру. Составителем этой версии явился монах Хуэйсинь, сведений о котором практически не сохранилось. Не дошел до нас и сам вариант «Сутры», но упоминания о нем встречаются в рукописном предисловии к изданию монастыря Кёсёдзи. В предисловии, написанном самим Хуэйсинем, тот сообщает, что текст, оказавшийся у него в руках, был поврежден, в нем оказалось много «темных» (непонятных, поврежденных?) мест, а из-за этого последователи, решавшие изучить его, быстро отчаивались и бросали. Этим Хуэйсинь объясняет причину того, почему он решился несколько подредактировать текст, а также разделил его на одиннадцать частей и два цзюаня. Напомним, что сам Хуэйнэн в дунхуанском тексте «Сутры» говорит об одном цзюане. Это, кстати, указывает, что первоначальный вариант «Сутры» был невелик по объему.

Этот вариант, выпущенный в эпоху Сун, получил свое название по имени монастыря Кёсёдзи в Киото, где он был обнаружен. Предполагается, что этот вариант, представляющий собой печатное издание, базируется на так называемом издании «Годзан» («Пять трактатов»). Издание "Годзан" являлось точной копией сунского издания 1153 года, и, таким образом, вариант Кёсёдзи повторил вариант эпохи

Сун, который был некогда утрачен [157, т. 2, 113]. Впервые он стал доступен для изучения после его факсимильного воспроизведения Судзуки и Рэнтаро [13]. Хотя сам вариант Кёсёдзи издан ксилографическим способом, предисловие к нему сохранилось в рукописной форме. Оно было скопировано с другого японского источника, возможно, с Годзана в 1599 году японским проповедником Рёнэном (1559-1619), основавшим монастырь Кёсёдзи в Киото. Существует одна примечательная особенность этого предисловия: во время переписывания Рёнэн, вероятно, намеренно, объединил изначально существовавшее предисловие Хуэйсиня и новое в одно, и на первый взгляд невозможно понять, что перед нами, по сути, тексты разных эпох.

Второе предисловие, обычно в изданиях идущее непосредственно вслед за первым,написанным в 967 году Хуэйсинем, появляется в 1153 году в окончательном варианте «Сутры», ставшем каноническим для большинства чаньских школ. Оно было написано Чао Цзыцзянем, который рассказывает в нем о том, как он во время своего путешествия в провинцию Сычуань обнаружил копию «Сутры Престола» в библиотеке рукописных трудов одного из его предков, некоего Вэньюаня. Этот Вэньюаньуже шестьдесят раз читал эту «Сутру», и последний раз он сделал это в 81 год. Личность Вэньюаня вызвала немало споров. Кем мог быть этот человек, что хранил у себя «Сутру»? Он вполне мог принадлежать к среде «посвященных», что передавали «Сутру» как символ передачи учения, а значит, являлся личностью примечательной. Наиболее достоверным представляется предположение, что этим Вэньюанем — дальним предком Чао Цзяцзяня — был не кто иной, как Чао Цюн, а 81 год ему исполнился в 1031 году [165, 301-318].

Свой окончательный вариант, как мы говорили, «Сутра» обретает в эпоху династии Северная Сун. Следует заметить, что параллельно существовало по крайней мере два несколько различающихся текста, хотя в основе их лежала единая рукопись 967 года. Эти варианты принято называть по именам монастырей, где они были обнаружены: вариант Кёсёдзи (монастырь Кёсёдзи ***(Радости и мудрости)*** в Киото) и вариант Дайдзёдзи ***(Монастырь Большой колесницы).*** Варианты очень похожи — они имеют одинаковое членение на одиннадцать разделов и два цзюаня (оно было

сделано в 967 году монахом Хуэйминем). Вариант Дайдзёдзи стал известен несколько шире, вероятно, благодаря легенде, которая его окружает. Согласно одной из широко распространенных версий, этот вариант написан рукой самого знаменитого дзэнского мастера Догэна, основателя японской школы Сото (кит. ***Цаодун).***

Несмотря на несомненную схожесть этих вариантов, вариант Кёсёдзи подвергся более тщательному редактированию, поскольку в нем отсутствуют многочисленные описки, присущие варианту Дайдзёдзи. Варианту Дайдзёдзи предшествует предисловие Цуньчжуна, чаньского монаха из области Футан в провинции Фуцзянь, составленное в 1116 году. Анализ, проведенный Ф. Ямпольским [139, 101-104], показал, что в основе всех вариантов «Сутры Помоста» лежала единая версия, найденная в Дунхуане и созданная в 830-860 годах. Именно ее использовал Хуэйсинь для создания своего манускрипта в 967 году.

Позже рукопись Хуэйсиня дала начало двум основным ветвям трансформации изначального текста трактата. Начало первой линии было положено изданием подправленной версии Хуэйсиня, вышедшей после создания рукописного варианта. Второе издание, вновь незначительно исправленное, было выполнено в 1116 году Цуньчунем. На его основе был составлен японский вариант Дайдзёдзи, полное название которого «Кага Дайцзёцзи сёцзо сокэйцзан року данкё» («Драгоценная Престольная сутра Шестого чаньского патриарха из местности Цаоси в области Шаочжоу, что хранится в монастыре Большой колесницы»).

Вторая линия также берет свое начало от рукописи Хуэйсиня. С нее была снята рукописная копия Чао Цюном (1013), который, возможно, несколько изменил текст. На основе этой копии в 1153 году было выпущен ксилограф — так называемый «вариант эпохи Северная Сун», легший в основу издания монастыря Кёсёдзи.

В действительности абсолютно прямой линии (или линий) развития текста «Сутры» построить практически невозможно, поскольку популярность этого текста приводила к огромному числу копий. Так, между вариантом Хуэйсиня VII века и двумя вариантами XII века существовал по крайней мере еще один вариант, который не вошел в схему, предложенную Ямпольским, что отмечал и сам автор

1139, 104-106]. Этот вариант, упоминаемый в целом ряде источников X-XI веков и датируемый 1056 годом, именуется традиционным образом: «Сутра Помоста Шестого патриаха». Компиляция этого текста, не дошедшего до нас, приписывается известному буддийскому проповеднику Ци Суну (1007-1072). Судя по всему, он был заметным образом расширен, содержал уже три цзюаня против двух в вариантах Дайдзёдзи и Кёсёдзи, и, возможно, именно он лег в основу канонического варианта «Сутры» (1291), содержащегося в Трипитаке. Сунский текст полон противоречий, большинство из которых указывают, что он значительно переделан относительно изначальной версии, причем переписчики уже не особо разбирались в реалиях того времени, когда жил Хуэйнэн. Так, например, одна из основных персон «Сутры», наместник Вэй (Вэй Сэши), обычно идентифицируемый как Вэй Чжоу (в тексте нет прямых указаний на его имя), умер между 860-873 годами', и поэтому никак не мог слушать Хуэйнэна. В дунхуанском же варианте речь идет просто о «наместнике» без упоминания имени. Следуя сунской версии, Хуэйнэн получил просветление, услышав строки из «Алмазной сутры», дунхуанский же вариант не содержит этого пассажа. Одной из центральных идей сунского варианта является мысль о том, что «изначально не существовало и одной вещи» или «изначально не вещь существовала» ***(бэньлай у и у).*** А в дунхуанском варианте ее нет, там мы встречаем — «природа Будды изначально незамутнена и чиста».

Парадоксальным образом единственной центральной и неизменной частью осталась та, где мысли Хуэйнэна и Шэньхуэя полностью совпадают. Особое внимание обращает на себя один пассаж — пророчество Хуэйнэна (49): «Через двадцать лет, после того, как я покину этот мир, придет тот, кто отделит истинное учение Будды от ложного». Речь идет о 733 г. — именно в это время Шэньсюй начал активную атаку на Пуцзи, обвинив его во всех грехах.

Наконец, появляется несколько вариантов, которые принято называть юаньскими (по названию эпохи Юань) — 1290 и 1291 годов. Оба варианта содержат значительное количество материалов, ранее не включенных в «Сутру Пре-

' Синьтаншу, цз. 197, с. 15-16.

■*А*

стола», и хотя они похожи, однако не связаны между собой. Текст «Сутры» в обоих юаньских вариантах разделен на десять частей. Первый вариант 1290 года был издан Дэи и достаточно редко встречается в Китае, однако получил значительное распространение в Корее. Именно он и приведен в этой книге. Второй вариант 1291 года был опубликован монахом Цзунбао, подробности жизни которого не дошли до нас. Вариант появился в местности Наньхай на юге Китая. Он и стал считаться каноническим в силу того, что был включен в Трипитаку'.

В своем предисловии Дэи утверждает, что текст «Сутры» подвергся значительным сокращениям переписчиками, в то время как он в молодости видел какой-то «полный» вариант и потратил тридцать лет на его поиски. И вот, отыскав его, он и публикует этот полный вариант. Вполне вероятно, что Дэи видел вариант Хуэйсиня или одну из копий дунхуанского текста и счел их «сокращенными». Дэи считает, что составителем «Сутры» был Фахай, и помещает его предисловие первым под названием: «Старое предисловие составителя “Сутры Помоста” танского монаха Фахая», прямо указывая на его роль в создании «Сутры». В отличие от этого оба сунских варианта не заостряют внимания на роли Фахая и упоминают его имя лишь в самом тексте предисловия, не вынося в начало. Разница между двумя юаньскими вариантами мала и в основном касается не текста сутры, а сопутствующего материала. Так, вариант Дэи включает лишь предисловие Фахая и самого Дэи, в то время как вариант 1291 года содержит плюс к этим двум предисловиям еще и предисловие Ци Суна, восхваляющее «Сутру Помоста», и послесловие Цзунбао.

В период Мин-Цин (XIV в. — нач. XX в.) отношение к тексту начинает заметно меняться. Он приобретает колоссальную популярность не только среди чаньских монахов, но и среди упасак — мирян-последователей буддизма. Считалось хорошим тоном иметь копию «Сутры Помоста» у себя дома, а поэтому количество копий резко возрастает и, как следствие, множится количество вариантов. Различия между вариантами были крайне незначительными и, в от-

' Т.48, 347-346.

личие от предыдущих трансформаций, касались уже не самого текста Хуэйнэна, но различных сопровождающих его комментариев — предисловий, славословий «Сутре» и так далее. В период Мин-Цин количество различных изданий (ксилографических вариантов, напечатанных с разных досок) достигало 26 штук [139, 109], общего же количества копий, отпечатанных с этих носителей, подсчитать не представляется никакой возможности.

Это приводит, в свою очередь, к определенной десакрализации в отношении к тексту. Напомним, что «Сутра» замышлялась как знак передачи истинного учения, в связи с чем была доступна лишь кругу избранных посвященных и передавалась исключительно внутри школы последователей Хуэйнэна, причем по прямой линии преемствования. Но с Х1У-ХУ веков она становится фактически общедоступным текстом и теряет ореол тайности. Огромное количество копий начинает привозиться в Корею и в Японию. Юаньский вариант «Сутры» появляется в Корее уже в 1316 году, то есть всего через 26 лет после его выхода в Китае, и приобретает колоссальную популярность среди чаньских проповедников. Не меньший интерес к «Сутре» проявили и японские дзэн-буддисгы, однако здесь долгое время были известны лишь сунские варианты «Сутры Престола», а юаньский вариант Цзунбао появляется впервые в Киото значительно позже, в 1634 году. Несмотря на то что популярность «Сутры» в Японии оказалось значительно меньшей, чем в Китае, тем не менее Хуэйнэн здесь также безоговорочно признавался Шестым чаньским (дзэнским) патриархом. Однако его высказывания были представлены в основном не в виде «Сутры Помоста», а оказались включенными в сборники коанов.

Сутра как универсальный текст

«Сутре Помоста» отведена особая роль в чань-буддизме: хотя ее авторство и приписывается конкретному человеку, она носит универсальный характер, рассказывая буквально обо всех ключевых постулатах Чань. На фоне биографии Хуэйнэна здесь рассказывается об основных ритуалах, описываются молитвенные формулы, трактуются

трудные места классических индийских сутр, излагаются гносеологические основы Чань. Все это указывает на то, что объем «Сутры» рос не столько из-за желания «дописать» биографию Хуэйнэна, сколько ради необходимости дать разъяснёйие по еще одному или нескольким постулатам Чань. Таким образом, постепенно «Сутра» превратилась в универсальный текст чань-буддизма, в своеобразный компендиум чаньского знания.

Ранний вариант «Сутры» может быть разделен на две части: проповедь, состоявшаяся в монастыре Дафаньсы (секции 1-31, 34-37, следуя классификации Ф. Ямпольского); другие, в основном разрозненные пассажи текста, касающиеся бесед Хуэйнэна с учениками. Канонический вариант XIII века более сложен и логичен по своей структуре. Лишь первые две главы можно отнести к проповеди в монастыре Дафаньсы — именно они содержат костяк старого текста, хотя и несколько измененный, — в остальных же проповедям Хуэйнэна нет прямых указаний, что они состоялись в монастыре Дафаньсы. Однако по ряду косвенных указаний можно,считать, что действие третьей главы также происходит в Дафаньсы: именно там проходит некое «вегетарианское собрание» ***(чжайхуэй)',*** инициатором которого, как и встречи с патриархом в монастыре Дафаньсы, выступает наместник Вэй Чжоу. Все это указывает на то, что столь важные для теории и практики чань-буддизма вопросы 3-й главы задавались именно в Дафаньсы'.

Первые две главы канонического издания XIII века — это запись проповеди Хуэйнэна в монастыре Дафаньсы. Третья глава представляет собой беседы с учениками на разные темы и также содержит несколько биографических

' Под «вегетарианским собранием» обычно подразумевается прием вегетарианской пищи внутри монастыря с приглашением гостей, после чего можно было обратиться с вопросами к учителю.

[2] Примечательно, что неоднократно упоминаемый в тексте рукописи монастырь Дафаньсы, как считает Ф. Ямпольский, «так никогда и не был идентифицирован» 1139, 93]. Однако большинство буддийских изданий достаточно точно локализуют его в провинции Гуандун в области Шаочжоу на территории современного уезда Цюйцзян, недалеко от знаменитого места Цаоси [22, 4]. Ряд японских ученых, в частности Уи, не сомневаются, что монастырь находился именно в области Шаочжоу [157, т. 2, 214].

отрывков. Четвертая глава включает изложение базовой теории о трансцендентной мудрости (***праджни)*** и самадхи, а также концепции «отсутствия мыслей» (_у ***нянь).*** Пятая глава рассказывает о дхиане, о трех прибежищах (просветление, истина, чистота). Шестая глава посвящена проповеди покаяния и излагает теорию «пяти ароматов» (заповеди, самадхи, мудрости-праждни, освобождения от пут незнания и познание). Седьмая глава передает беседы Хуэйнэна с учениками и содержит неупорядоченные эпизоды из разных периодов его жизни. Вероятно, эта глава составлялась в разное время и разными людьми, поскольку по сравнению с дунхуанским вариантом «Сутры» седьмая глава увеличилась более чем в два раза за счет новых эпизодов, часть которых представляет собой развернутую проповедь, а часть — короткие заметки в виде классических китайских исторических анекдотов. Восьмая глава отражает споры о «внезапном» и «постепенном» просветлении, а также записи бесед с учениками, в том числе и с последователями школы Шэньсюя. Девятая глава рассказывает о беседе Хуэйнэна с императорским посланником евнухом Пи Вэнем, а также о том почитании, которое оказывал Хуэйнэну императорский двор. Наконец, десятая глава включает в себя описание последнего года жизни Шестого патриарха и развернутую запись его последней проповеди перед ближайшими учениками.

Жизнеописание Хуэйнэна изложено в первой главе в виде автобиографии — он включил его в проповедь, дабы показать свой путь от безграмотного и изначально необразованного паренька до знатока Чань. Автобиографический рассказ доведен до того момента, когда он получает «патру и рясу» Шестого патриарха и отправляется на юг. Большой кусок его жизни — между уходом на юг и проповедью в Дафаньсы — отсутствует. В юаньском варианте этот пробел заполнен несколькими весьма интересными и порой детективными подробностями. В частности, рассказывается, как враги пытались убить патриарха, как он скрывался в лесах и горах, как преследователи подожгли заросли, где он прятался и т.д.

Раздел о вопросах наместника Вэй Чжоу также является важнейшей частью изначального костяка «Сутры». Здесь содержится кардинально важный вопрос о смысле ответов

Бодхидхармы на вопросы У-ди и о возможности переродиться в чистой земле, а также неприкрытый выпад против теории, что проповедовала буддийская школа в Сычуани, берущая свой исток в уезде Чисянь.

Большинство историй во второй главе «Сутры» практически не связаны между собой и, в основном, призваны подтвердить авторитет как самого Хуэйнэна, так и его учения. Все они построены по одинаковой схеме: монах, что долго практиковался в буддизме, но так и не смог достичь просветления, задает Хуэйнэну вопрос и после его ответа достигает «Великого пробуждения».

Десятая глава «Сутры Престола» представляет собой изложение гносеологических постулатов Махаяны. Вообще в «Сутре» можно различить несколько слоев проповеди, из которых в качестве основных можно назвать два: проповедь для мирян и послушников и проповедь для посвященных монахов, — десятая глава посвящена как раз монашеской проповеди. В определенном смысле она выбивается из общего контекста «Сутры», а сравнение нашего варианта с дунхуанским (самым ранним) показывает, что эта часть была добавлена позже. Она не отличается той легкостью слога, зачастую тяготеющего к разговорной речи, которую можно заметить в других главах. Примечательно, что изначальные, дунхуанские, куски текста написаны значительно более легким языком, чем поздние пассажи, скорее всего принадлежщие к XI веку. Это косвенно свидетельствует в пользу того, что первоначальный текст «Сутры» мог родиться из устных рассказов и действительных воспоминаний о Хуэйнэне, собранных его учеником Шэньхуэем.

С другой стороны, невероятную сложность поздних кусков текста, ведущую к сухости изложения, можно объяснить и тем, что ко времени создания этих абзацев Чань уже монопольно занимал место ведущей буддийской идеологии, был высоко оценен официозом, почитался аристократией и богемой. Эта прочность положения заставила проявиться ряд фундаменталистских тенденций в чань-буддизме, в основном затронувших именно религиозно-философскую, но не эстетико-онтологическую сторону Чань. Теперь Чань стремился доказать, что он «самый правильный» из всех буддийских течений, самый сложный и наиболее прочно придерживающийся изначальных буд-

дийских постулатов. Благодаря этому в ряде сутр, и прежде всего в «Сутре Помоста», внезапно появляется тезисное изложение неких прописных, но при этом крайне важных истин, характерных для буддизма Махаяны вообще, а не только для Чань. В десятой главе можно наблюдать и возврат к мощной буддийской логике, характерной для ранних индийских сутр. Так, в последней проповеди своим ученикам Хуэйнэн наставляет их в том, что Срединный Путь проявляется как некая результирующая между двумя противоположностями. Для того чтобы самому познать или объяснить другим смысл Срединного Пути ***(чжун дао),*** следует на любой вопрос отвечать через его противоположность: «спросят о бытие, отвечай о небытие», «спросят о мирском, говори о священном, будут вопрошать о священном, расскажи о мирском».

Десятая глава несмотря на то, что большая ее часть представляет собой более позднюю вставку, является одной из важнейших частей «Сутры» не столько в плане жизнеописания самого Хуэйнэна, сколько понимания тех изменений в характере буддизма, которые наметились ко времени возникновения окончательного варианта «Сутры». Эта глава включает изложение последнего наставления Шестого патриарха ближайшим ученикам, фактически — его завещание, а поэтому здесь всякое слово приобретает символически-знаковый оттенок. В дунхуанском варианте это наставление заключено буквально в двух абзацах и не содержит даже общего изложения доктрины. В позднем варианте наоборот — завещание Хуэйнэна можно считать самостоятельным дидактическим трактатом, требующим хорошего знания целого ряда ключевых буддийских постулатов. Переписчики трактата верно рассчитали, что проповедь, изобилующая специфическими терминами и теориями, не могла быть произнесена перед большой аудиторией, где присутствовали и миряне, и конфуцианцы, и даосы. А это значит, что последняя глава — не только дидактическое наставление, но и тайная проповедь Чань, правда, дописанная по меньшей мере через четыре столетия после ухода из жизни Хуэйнэна. И здесь «Сутра Помоста» выступает не только как универсальный текст — она задает вневременной идеал чаньской традиции.

СКОЛЬЗКИЙ ПУТЬ ПО КАМНЯМ
(VIII-IX вв.)

Рост чаньских школ в VIII веке

Если отвлечься от канонической истории Чань, то лишь ко времени Хуэйнэна и его школы мы можем говорить о начале складывания истинно чаньской традиции, в то время как до этого все вариации на тему теории и практики буддизма ничуть не выходили за рамки общей буддийской традиции. В ту эпоху Чань прославился не столько блеском своих теоретических построений или рассуждениями о внезапном просветлении, сколько многочисленными историями и легендами, которые бродили вокруг личностей первых патриархов. В немалой степени этому способствовали и рассказы о преследовании Хуэйнэна, Шэньсюя и других учителей, и таким образом вокруг них складывался ореол героев, что вообще высоко ценилось в китайской традиции. По сути, Хуэйнэн, будучи историческим персонажем, во многих эпизодах выступает как абсолютно мифологизированный, собирательный образ «человека целостных свойств». Неслучайно тайваньские исследователи чаньских рукописей отметили, что «с самого начала учение Чань уже не принадлежало конкретному человеку, поскольку сама эпоха создала бесчисленное множество таких хуэйнэнов» [146, 38].

Нанъюэ Хуайжан (677-744), Цинъюань Синсы (ум. в 740), Мацзу Даои (709-788), Шитоу (700-790), Фэньчжоу Уе (759-820) и ряд других учителей VI11 века представляют собой «вторую волну» чаньских наставников, в школах которых и завершил свое формирование чань-буддизм.



Монах Лянцзя из школы с гор Дуншань

К концу VII — началу VIII веков количество сравнительно крупных и самостоятельных школ чань-буддизма достигло нескольких десятков, еще многочисленнее были небольшие локальные монашеские сообщества, к которым присоединялись миряне из той же местности. Ранние чаньские школы не имели самоназваний и в основном идентифицировались либо по имени учителя, либо по названию места, где они возникли: школа из Хунчжоу, руководимая Мацзу, школа с горы Нютоу и т.д. Это показывает локальный характер чаньских общин.

Школы начинают выделяться известной парадоксальностью мышления и методами, а наставники Мацзу, Ситоу, Линьцзи, Байчжан учат последователей с помощью самых невероятных диалогов, используя порой то внезапный вздох, то резкий пинок, чтобы «непосредственно указать на истину» (излюбленным приемом Мацзу, становится легкий вздох «фу-фу»), И все это сильно отличается от внешне спокойной и последовательной проповеди Хуэйнэна, хотя выражает ту же самую мысль. Чань обретает не только свое учение, но и характерную методику обучения.

Самую раннюю издошедшихдо нас классификаций школ Чань того времени оставил Цзунми (780-841 гг.), один из последних патриархов буддийской школы Хуаянь, четвертый патриарх чаньской школы Хэцзэ и активный проповедник школы Аватамсаки. Цзунми приложил немало усилий, стремясь объединить теорию самых различных школ буддизма под главенством Хуаянь, выражая свою теорию в известном тезисе «единство учения и созерцания» ***(цзяо Чань и чжи).*** Будучи одним из самых последовательных и методичных классификаторов буддизма, он разделил все буддийские школы на «семь семей», «десять палат» и «пять направлений». Он же пришел к выводу, что среди огромного разнообразия школ созерцания существует лишь четыре школы Чань, которые действительно можно считать само-

стоятельными: школа с горы Нютоу, чьим лидером являлся Фажун (594-657гг.), Северная школа, школа Хэцзэ и школа из Хунчжоу, представленная Мацзу (две последних считались южными). Сам Цзунми являлся представителем пятого поколения школы Хэцзэ и считал себя единственным «истинным» последователем Бодхидхармы. Естественно, что по его классификации школа Хунчжоу попала в разряд «ложных», или «еретических», по отношению к традиции самого Цзунми. Примечательно, что, доказывая «неправедность» школы Хунчжоу, Цзунми упоминает лишь самого Мацзу, хотя в ту пору уже активно действовали его ученики Хуанбо и Гуйшань.

Цзунми в отличие от своих великих предшественников пытается как-то упорядочить наследие Чань, привести его к строгой системе. И хотя его классификация лишь весьма отдаленно соответствует реальным течениям Чань того времени, она все же интересна для нас именно своим подходом. Прежде всего, следуя Цзунми, существует пять традиций, или пять видов, Чань, которые воспитывают пять типов учеников. Первая — это еретический, или ложный, Чань; второй — Чань обычных людей; третий — Чань Малой колесницы и пратьека-будд, которые достигают просветления лишь для себя и не заботятся о других людях. Четвертый тип — это Чань Большой колесницы, который приводит к рождению бодисаттв, спасающих другие существа. И наконец, пятое направление — это направление Высшей колесницы — «Чань чистоты Татхагаты», или «Воистину пришедшего».

Всего Цзунми упоминает десять основных школ Чань, существовавших к тому времени в Китае: школа из провинции Цзянси (школа Мацзу), школа Хэцзэ (представленная Цзунми), некая школа Сю на севере, школа Сянь на юге, Нютоу, школа мастера Шитоу в Хунани, школа монастыря Баотан, школы Чжоу и Тяньтай. В реальности школ было значительно больше, однако Цзунми, равно как и ряд его современников (в частности, Шэньсюй), пытались уместить все школы Чань в традиционные классификационные схемы.

По сути, первая классификация чаньских школ принадлежит Шэньхуэю. Напомним, что именно он приложил максимум усилий, чтобы буквально переписать историю

Чань, подведя ее логическим образом кличности Хуэйнэна **как** Шестого патриарха. Шэньхуэй говорил лишь о двух школах Чань — Северной и Южной, все же остальные школы он считал «ложными» и даже не рассматривал в своей классификации. Столь активные попытки создать собственную историю Чань в рамках одной школы (не будем забывать, что лидерство школы Хуэйнэна-Шэньхуэя долгое время не было по-настоящему велико) привели к тому, что и другие школы созерцания стали пытаться ввести свою классификацию, идентифицировать себя в том многообразии школ Чань, которое сложилось к VIII веку.

Еще одну классификацию мы встречаем в надписи Ли Хуа, выполненной в память известного наставника буддийской школы Тяньтай Цзоци Сюанлана (673-754 гг.) [139, 38-39]. Он выделяет четыре основных школы, точнее, четыре основных линии, по которым формировалась традиция Чань. Первая линия — от Будды и Кашьяпы до 28-го патриарха Бодхидхармы, а далее через восемь поколений традиция доходит до наставника Хунжэня. Эта школа базировалась на передаче «Ланкаватара-сутры» и по сути представляла собой северное направление Чань. Второе направление приводит к наставнику Шэньсюю, представлявшему, следуя этой классификации, шестое поколение китайских наставников Чань, если вести отсчет от Бодхидхармы. Шэньсюй передал свою школу Ифу, а тот некоему Юну из монастыря Шаньбэйсы в городе Чанъань. Это направление именуется школой «единого источника северного Чань». Третья школа представлена южным направлением Чань, которое пошло от Бодхидхармы к Хунжэню (в тексте ошибочно указан Сэнцань), а тот передал его Хуэйнэну. Четвертое — это школа, которая пошла от Бодхидхармы к Даосиню в четвертом поколении, а от Даосиня перешла непосредственно к Фажуну (594-657 гг.), основателю школы в горах Нютоу (школа Нютоу). Фажун же передал ее наставнику Циншаню.

Реальную генетическую связь между школами проследить достаточно трудно, хотя уже к XI веку в «Записях о передаче светильника» приводится достаточно ясная схема их взаимосвязи. Многие чаньские школы, начиная с VIII века, соотносили себя с Хуэйнэном, считая его своим основоположником, хотя нередко такая связь была скорее



мифологической, нежели реальной. Практически всех чань ских наставников того времени хроники именуют «учени ками», или «последователями» Хуэйнэна. Так в их списки попали Наньюэ Хуайжан, Мацзу Даои, Шитоу Сичэн.

Из наиболее известных школ того времени выделялись общины Наньюэ Хуайжана и Цинъюаня Синсы, при этом оба считали себя прямыми учениками Шестого патриарха (хотя многие хроники подвергают этот факт сомнению, о чем мы скажем несколько позже). Роль этих двух наставников в истории раннего Чань не до конца ясна, однако очевидно, что они стали выделяться на фоне общего многообразия школ того времени за счет того, что оба были учителями двух крупнейших чаньских лидеров: Наньюэ Хуайжан явился наставником Мацзу Даои, а Цинъюань Синсы наставлял Шитоу Сичэна (700-790 гг.). И Мацзу, создавший свою школу в провинции Цзянси, и Шитоу, проповедовавший в провинции Хэнань, явились действительно крупнейшими фигурами во всей истории китайского Чань, стоящими на одном уровне с Хуэйнэном.

Целый ряд хроник, в частности, «Жизнеописания достойных монахов, составленные в эпоху Сун» [34, 764а], говорят о параллельном существовании двух мощных региональных школ Чань, одну из которых возглавлял Мацзу, а другой руководил Шитоу. Сам факт параллельного существования двух этих наставников не вызывает сомнений, однако китайская традиция «достроила» этот факт до теории о существовании двух больших линий, одна из которых идет от Наньюэ Хуайжана, другая — от Цинъюаня Синсы. Эта версия относится к так называемой «внутренней традиции» Чань, в то время как ни один из «внешних» историописателей Чань, в том числе и методичный Цзунми, не усмотрели существования в Чань именно этих двух линий. А поэтому весьма сомнительно, чтобы южная чаньская традиция была в реальности разделена на две школы — скорей всего таких школ было более десятка.

О Цинъюане Синсы, одном из главных продолжателей традиции Хуэйнэна, сохранилось крайне мало сведений, он лишь мельком упоминается в «Цзутан цзи» («Записи из зала патриархов») в связи со своей беседой с Шэньхуэем и в ряде других трудов [51, 111-112]. Поэтому мы не можем точно установить, являлся ли реально Цинъюань учеником

Хуэйнэна. Примечательно, что имен Цинъюаня и Хуайжана мы не встречаем в «Сутре Помоста», нет их и ни в каком другом списке прямых последователей Шестого патриарха. Стоит заметить, что нередко ученик ученика Наставника, то есть последователь во втором поколении, мог в чаньской традиции именоваться «прямым учеником». В частности, ряд источников о Хуайжане говорит о нем именно как о последователе во втором поколении, в то время как в отношении Цинъюаня этого не встречается. Принято считать, что он был влиятельной персоной в Чань того времени, на это указывает, в частности, тот факт, что после его смерти император Хуэйцзун (прав. 878-888 гг.) присвоил Цинъюаню почетный титул [47, 240а]. Однако сей титул был пожалован ему приблизительно через сто тридцать лет после его смерти, что может косвенно свидетельствовать и о другом — Цинъюань, возможно, и не пользовавшийся особым влиянием при жизни, был «вписан» в каноническую историю Чань как великий проповедник. Тогда же и возникла версия о нем как о прямом ученике Хуэйнэна.

Наньюэ Хуайжан и Цинъюань Синсы в своем вероучении, вероятно, были очень близки — такое заключение можно сделать, рассматривая содержание проповеди их учеников Мацзу и Шитоу. Оба базировали проповедь на тезисах: «твое сердце и есть Будда» и «не стоит искать Будду снаружи». Многочисленные истории рассказывают о том, что ученики свободно ходили между этими учителями и фактически имели возможность получать наставления от обоих. Примечательно, что переходы от одного учителя к другому не только не вызывали недовольства у Мацзу или у Шитоу, но, наоборот, нередко поощрялись ими. Хотя китайская традиция склонна больше выделять Мацзу на фоне всех чаньских проповедников VIII века, но школа Шитоу Сичэна пользовалась не меньшей популярностью. Считалось, что в ранней молодости Шитоу получал наставления у самого Хуэйнэна, хотя этот факт скорее можно отнести к области преданий. В любом случае, авторитет Шитоу был крайне велик, неслучайно его биография оказалась включенной в «Записи из зала патриархов» [51, цз.1, 147-155].

Известный отрывок из «Жизнеописаний достойных монахов, составленных в эпоху Сун» рассказывает: «В провинции Цзянси проповедовал Даши — «Великий наставник»

(посмертный титул Мацзу — ***А.М.),*** а в Хэнани проповедовал наставник Шитоу. Ученики переходили от одного к другому все время, а те, кто никогда не посещал этих двух великих учителей, считался невеждой» [34, 764а]. Такое «фланирование» учеников позволяло Шитоу и Мацзу вести между собой удивительный диалог на расстоянии, вне физического соприкосновения. О Шитоу неоднократно упоминается и в «Диалогах Мацзу», так в диалоге 21 рассказывается о том, как Мацзу дает совет своему ученику Утай Иньфэну. Он обучает его тому, как «хитро» поговорить с Шитоу, при этом заранее зная, что Шитоу сразу же раскроет его хитрость. В результате этого Иньфэн понимает, сколь отлично состояние сознания истинного чаньского наставника от состояния обычного монаха. В диалоге 26 Шитоу посылает монаха Яошаня Вэйяна, считающего, что он уже познал все буддийские премудрости, к Мацзу. В результате встречи Вэйян получает просветление.

Эти переходы от Мацзу к Шитоу, которые могут на первый взгляд показаться странными, раскрывают один весьма специфичный аспект чаньского учения. Дело в том, что в процессе долгого обучения у учеников могло сложиться ощущение того, что они уже познали практически все, хотя на самом деле они просто не понимали различия между знанием, «заимствованным» из сутр и рассказов учителей, и внутренней мудростью сердца, никак не связанной с обучением, но суть которой и есть истинное просветление. Мацзу и Шитоу, советуя ученикам посетить другого учителя, тем самым стимулировали их к тому, чтобы «заглянуть за слова».

Другая известная школа того времени — школа из Нютоу — берет свой исток в проповеди Четвертого патриарха Даосиня. Ее лидером был прямой ученик Даосиня — Фажун (в другом чтении Фаюн, 594-657 гг.), поселившийся со своими последователями на горе Нютоушань ***(Бычьей головы***), недалеко от Нанкина. От этой горы школа и получила свое название. Биография Фажуна кратко упоминается в труде его современника Даосюаня «Продолжение жизнеописаний достойных монахов» [36, 603в-605а]. В частности, в нем говорится, что мирское имя Фажуна было Вэй, происходил он из провинции Цзянсу, а в 19 лет отправился в знаменитые горы Маошань, прославившиеся свои-

ми даосскими общинами и изготовлением пилюль бессмертия.

Школа Нютоу делала упор на «вскармливание мудроети-праджни, взирая в пустоту». Лишь абсолютно «опустошенное сердце», «сердце отсутствующее» ***(у синь),*** «отсутствие размышлений» ***(у нянь)*** может привести человека к непосредственному слиянию с Дао. Эта концепция пустотного созерцания нашла свое выражение в следующих словах, цитируемых Цзунми: «Сущность всех дхарм — лишь иллюзия, изначально не существовало никаких деяний. Границы нашего сердца — вот нирвана. Отсутствующее “сегодня” начинается в пустоте. Заблуждения подобны бытию — словно смотришь на цветущий кипарис или привязываешься к деньгам. Дела — не более чем следы образов ***(лакшан***),в грезах все возникает и в грезы все уходит» [158, 29]. Сам Фажун в своем основном произведении «Сэ гуань лунь» («Об абсолютном видении») считал, что «Великий путь пустотен», а «пустота и есть основа Пути». Таким образом, постичь Дао можно, лишь «опустошив собственное сердце». Это был еще один чаньский метод «непосредственной мудрости» и «моментального просветления»: как только сердце избавлялось от всех привязанностей, пристрастий и мыслей, последователь тотчас достигал Дао без каких-либо дополнительных методов.

Примечательно, что школа Нютоу тяготела не столько к классическим буддийским концепциям, сколько к даосскому миросозерцанию «предельно-пустотного Дао» — Дао, которое содержит внутри себя весь мир на уровне семени, на уровне предчувствия. Известно, что на Фажуна немалое влияние оказала школа Сюаньсюэ — «Учения о сокровенном» (П-1У вв.), рожденная в недрах утонченно-философского даосизма, чьи патриархи Ван Би, Го Сян и другие склонны были видеть познавательную глубину мира именно в абсолютной пустоте Дао как «лоне» всех вещей и «врат ко множеству потаенного». Немалое влияние на направление Нютоу в плане отрицания всякой сущностной стороны мира оказала также школа Саньлуньцзун — «Трех трактатов», в основе которой лежал вполне традиционный «до-чаньский» буддизм.

По существу активное распространение чань-буддизма начинается отнюдь не с наставников VII века типа Хуэй-

нэпа и Шэньсюя, но с такой фигуры, как Мацзу. Для самого Хуэйнэна (даже учитывая, что его речения мы знаем в вольном переложении Шэньсюя) Чань был, с одной стороны, логическим продолжением старого буддизма, а с другой стороны, учением скорее тайным и полузакрытым по ряду своих аспектов, нежели популярным. Мацзу же и его школа выносят Чань за рамки узкоспециализированной религиозной практики, превращая его в мудрость обыденной жизни. Вышеуказанные школы начинают идентифицировать себя как школы «созерцания», т.е. Чань. Были даже высказаны предположения, что свое название ***Чань (Дзэн)*** это направление получило при решающем влиянии Мацзу [172, 33-41].

Поскольку ранние патриархи считали себя ревностными последователями именно классики буддизма, причем неизменно подчеркивали свою преданность традиции и канону, сколь бы размыт он ни был, то не возникало необходимости в конкретном самоназвании, самоидентификации, — всех вполне удовлетворяли традиционные названия школ, даваемые по месту их возникновения (типа «школа из Цаоси», то есть Хуэйнэна). Но Мацзу своими проповедями и, главное, методами, ведущими к просветлению, обозначил явный отрыв от старой традиции буддизма. А поэтому понадобилось и как-то определить, очертить рамки тех школ, которые так или иначе были подобны формой своей проповеди школе Мацзу. Именно в это время начинается активное выстраивание прямой генеалогической линии Чань, которая, с одной стороны, должна была подчеркнуть, что Чань — не только буддизм, но самая «истинная» из буддийских школ, поскольку ведет свою линию напрямую от Будды; с другой стороны, это позволяло обвинить все остальные школы в отсутствии истинности и, следовательно, во «внешнем пути», как определял еще Хуэйнэн.

Чань начинает все больше и больше делать упор на «пустотную медитацию», объясняя, что нет никакой необходимости в особых предметах поклонения или религиозной символике (хотя чаньские монастыри всегда считались самыми изящными). Именно видимое отсутствие внешних, вещных, признаков религии — парафернaлий — и дало возможность учению Чань сохраниться после многих пере-

ломных моментов китайской истории, гонений и разрушений монастырей. Лабильность Чань, его учения и структур позволили ему выжить после колоссальных гонений на буддизм в 845 году, в то время как подавляющее большинство других школ были буквально разрушены (этот год явился логическим завершением целого периода истории китайского буддизма[1]). Кроме того, его выживание после многократных гонений объясняется и тем, что Чань был уже дисперсирован по целому ряду светских сообществ и небольших школ, а не был достоянием только монастырей (в отличие от других школ буддизма типа Тяньтай).

Разноликий Мацзу

Мацзу Даои (709-788 гг.) — одна из самых удивительных и загадочных фигур не только чань-буддизма, но и всей духовной традиции Китая. Он считается основателем хунчжоуского течения Чань — одной из трех крупнейших школ VIII века, которая, собственно, и положила начало как оригинальной «парадоксальной логике» Чань, так и особым методам воспитания учеников, базировавшимся на сочетании двух способов — канонических проповедей перед всей общиной и индивидуальных бесед.

Предания донесли до нас интересный диалог, который состоялся между политиком и философом Ван Аньши (1021-1086 гг.) и его советником Чжан Вэньдином. Властительный Ван Аньши спросил советника:

— Через сотню лет после того, как умер Кун-цзы, появился Мэн-цзы. Но за этим человеком Мэн-цзы, что был прозван «Второй за совершенномудрым» (за Конфуцием — ***А.М.)*** уже не идет никто. В чем же причина этого?

— Отнюдь не так! Просто нет таких людей, которые превосходили бы Кун[-цзы] и Мэн[-цзы].

— Так, наконец, кто же они?

— Это — наставник Ма[цзу] из провинции Цзянси, чань-' ский учитель Таньжэнь, чаньский учитель Уъе из Фэньяна

' Обычно китайские историки членят историю религиозных учений по династийным периодам, что не позволяет в должной мере оценить важность того или иного переломного момента.

(в Шаньси — ***А.М.),*** Сюэфэн, Янье, Данься, Юньмэнь [146, т.1, 38].

Этот диалог мы можем встретить в нескольких трактатах: «У чэ» («Боевые колесницы») монаха Дахуэя, «Мэньфэн синьхуа» («Новые беседы при ловле вшей»), приписываемом самому Ван Аньши[1]. В известной мере этот отрывок иначе чем поразительным назвать нельзя. В нем скромный чаньский наставник Мацзу, оставивший после себя не больше нескольких десятков учеников, следует сразу за такими столпами китайской духовной традиции, как Конфуций и Мэнцзы, чье учение оказало влияние буквально. на всю культуру Восточной Азии. Примечательно также, что в этом списке тех, «кто следует за Куном и Мэном», мы не встречаем имен ни Хуэйнэна, ни Шэньсюя, ни других наставников, которые сегодня считаются великими патриархами Чань. Конечно, это свидетельствует о том, что слава к ним пришла значительно позже, уже после того, как разрозненные школы Хуэйнэна, Шэньсюя, Мацзу и других стали рассматриваться как члены единой традиции, называемой Чань. Более того, как видно из диалога между Ван Аньши и его советником, именно учение Мацзу позволило чань-буддизму занять место наравне с конфуцианством и войти в государственную идеологию, став символом раннего периода генезиса учения Чань.

Парадоксальным образом Мацзу оказывается первым среди десятков чаньских учителей, известных к тому времени, и наследником мудрости Конфуция (естественно, речь идет о наследовании духовной мудрости, а не конкретных постулатов конфуцианства). Хотя о самом Хуэйнэне в диалоге речь не идет, но все перечисленные чаньские наставники являются либо прямыми, либо косвенными учениками Хуэйнэна. Фактически диалог показывает, что чаньская мудрость к эпохе Сун занимает в сознании людей то же место, что и конфуцианство.

Итак, ко второй четверти XI века для китайских философов Мацзу становится центральной фигурой всей чань-

[1] **Столь странное название связано с преданием о некоем Ван МЭне, который вел беседу с известным полководцем из царства Цзин Хуань Бэнем. Подразумеваются дерзкие речи, произносимые с независимым видом.**

ской традиции, живым воплощением «спонтанной мудрости» Чань. Ключевым моментом проповеди школы из Хунчжоу явились знаменитые тезисы Мацзу: «Ваше сердце и есть Будда», «Вне сердца бессмысленно искать Будду» и «Нет того места, где не было бы Будды». И как следствие делался вывод о том, что лишь через самосовершенствование, а не через молитвы или чтение сутр можно достичь истинного просветления. В связи с этим в текстах Мацзу осуждаются шраваки («слушающие», или «внемлющие»), особая категория последователей чань-буддизма, которые лишь слушали, а затем, имитируя, воспроизводили слова великих наставников. При этом шраваки не достигали просветления, лишь механически передавали какие-то знания.

Одно из первых упоминаний о Мацзу встречается в «Мацзу Даои таминь» («Эпитафии Мацзу Даои»), созданном Цюань Дэюем. Оно включено в сборник «Цюань тан вэнь» («Сочинения Танского Цюань [Дэюя]»), изданный в династию Тан. Тем не менее никаких точных сведений ни о жизни, ни об учении патриарха эта работа нам не дает. Первые упорядоченные записи о школе Мацзу оставил Цзунми, назвав ее одной из четырех крупнейших школ Чань того времени. Цзунми не одобрял школы из Хунчжоу, но очень точно сумел охарактеризовать ее суть: «Пробуждение мыслей и любых действий, щелчок пальцами или движение глаз — все, что бы ни делал человек, является проявлением природы Будды, а следовательно, все речи и действия представляют собой не что иное, как [проявление] этой природы Будды» [48, 399а].

Как это ни парадоксально, но биографии великого наставника Мацзу в строгом смысле слова не существует, во всех источниках мы встречаем лишь две крайности: либо сухие и отрывочные факты о его немногочисленных странствиях по Китаю, либо классические чаньские анекдоты, которые в большинстве своем тяготеют к фольклорной традиции рассказов о магах и «людях необычайных». Поэтому его биографию приходится восстанавливать по отрывкам, учитывая разночтения в разных источниках.

Мацзу родился в уезде Шифан — месте, которое располагается к северу от города Чэнду, столицы провинции Сычуань. Если место появления на свет великого наставника не вызывает сомнений, то споры о годе рождения Мацзу

продолжаются до сих пор. Обычно называют 709 год, хотя можно встретить и другую дату — 707 год [157]. Все биографии Мацзу так или иначе подчеркивают его необычность и «отмеченность» уже от рождения. Согласно «Речениям Мацзу», он обладал по крайней мере двумя из тридцати двух признаков, или лакшан, которые характеризуют великого человека или Будду: Мацзу мог дотронуться кончиком языка до носа, а на его ступнях проявлялись два круга — два священных колеса (мандалы) Дхармы, которые можно встретить на изображениях Будды. «Жизнеописания достойных монахов», повторяя слова его первого биографа Цюань Дэюя, отмечают, что Мацзу «в молодости своей в детских играх не участвовал. Видом своим был впечатляющ, словно гора, чист и глубок как полноводная река. Его великие добродетели и совершенство в Дхарме даны были ему самим Небом» [34, 766].

Родовым именем Мацзу было «Ма», а «цзу» переводится как «предок», «патриарх», «родовой предок» и обычно прибавляется к фамилии в знак уважения. Примечательно, что полного имени, которое дали Мацзу при рождении, мы не знаем, и это весьма нехарактерно, что патриарх вошел в историю именно под своим родовым именем, а не под буддийским именем Даои («Путь Единого»), в то время как все чаньские наставники именовались исключительно по их «дхармическим именам». Возможно, это связано с пророчеством Хуэйнэна о «молодой лошади» или «жеребенке» ***(ма цю),*** поскольку фамильный иероглиф «Ма» действительно можно перевести как «лошадь». По преданию, Шестой патриарх Чань Хуэйнэн поведал Хуайжану, своему ученику и будущему наставнику Мацзу, слова Праджнятары, одного из величайших индийских учителей буддизма, предшественника Бодхидхармы, о том, что однажды появится «жеребенок, который станет попирать копытами народ Поднебесной», то есть в своей удивительной мудрости будет возвышаться над всеми людьми.

Вся жизнь Мацзу прошла под знаком этого пророчества, имеющего скрытый подтекст: предсказание предопределяет рождение Мацзу как воплощение всех великих патриархов линии Праджнятара — Бодхидхарма — Хуэйнэн — Хуайжан и их святой мудрости, как овеществление мистики чаньского Знания. Он велик не потому, что мудр,

но потому, что представляет собой вершину развития чаньской традиции, «попирая» остальных мудрецов. Интересно, что в этом предсказании той персоной, что осуществляет связь между великими патриархами, является наставник Нанъюэ Хуайжан — учитель Мацзу и ученик Хуэйнэна.



«Бамбук в священных горах». Стела в Шаолиньсы, худ. монах Ишань (XVI в.).

«Цзутан цзи» («Хроники зала патриархов») чаньского наставника Цзинсю несколько по-иному излагают это пророчество: «Хотя Чэньтан (Китай) и велик, другого пути нет, кроме как следовать по следам учителей нынешнего поколения. Золотой петух принес в своем клюве рисовое зернышко' и передал его монаху (Мацзу — ***А.М.)*** из монастыря Лоханьсы ***(Монастыря архатов***), что в уезде Шифан» [51, цз. 14].

Это предсказание является «уточненной» версией буддийских строф, которые мы встречаем в трактате «Гуцзунь су юйлу» и которые хотя и не говорят прямо о Мацзу, но являются предсказанием о приходе некоего великого человека, проповедника и мессии: «Хотя Чэньтан и раскинулся широко, Дхарма, которую может постичь сердце, будет провозглашена на речном берегу в Хань. Облака в озере смотрят на луну в воде, которая приведет к просветлению двух или трех человек»[2]. Действительно, Мацзу был выходцем из области Ханьчжоу, то есть из Хань, и имел трех ближайших учеников: Байчжана, Наньцюаня и Ситана, каждый из которых основал свою крупную школу.

В биографии Мацзу есть несколько неясностей, которые не позволяют с достаточной степенью надежности опи-

′ «Золотой петух» — символ счастья, имеется в виду мастер Хуайжан, поскольку он происходил из области Цзиньчжоу, что переводится как «золотая область».

[1] Сюицзан цзин, из. 118, с. 79.

сать традицию его школы. И прежде всего неясно, у кого учился и воспринимал традицию сам Мацзу. По традиционной версии, изложенной в «Чуаньдэн лу» («Записи о передаче светильника»), Мацзу был преемником Хуайжана из Наньюэ, а тот, в свою очередь, обучался у самого Хуэйнэна. Этаже версия повторена и в «Речениях Мацзу», которые красочно описывают первую встречу Хуайжана и Мацзу и эпизод о «камне и Будде», ставший классикой афоризма в чань-буддизме. Здесь же указывается, что Мацзу провел у Хуайжана «десять осеней», после чего решился самостоятельно начать проповедь.

Какое же место занимает Хуайжан в чаньской традиции? Наньюэ Хуайжан в большинстве трактатов X-X1 веков именуется прямым учеником Хуэйнэна (является его учеником во втором поколении). Он получил свое имя от названия горной вершины Наньюэ ***(Южный пик),*** одной из пяти священных вершин Китая. После кончины учителя Хуайжан удалился в местечко Наньюэ, где поселился в монастыре Божосы, проповедуя учение Хуэйнэна о «внезапном», или «спонтанном», просветлении. Вокруг него постепенно собирается небольшая группа последователей (обычно речь идет о девяти учениках), и так постепенно складывается школа, которую в традиции принято называть направлением Наньюэ ***(Наньюэ и пай)*** по имени горного массива, где она располагалась.

Поскольку Хуайжан считался учеником Хуэйнэна, то Мацзу оказался членом традиции «прямой передачи» от Шестого чаньского патриарха Южной школы. Именно в горах Наньюэ и состоялась встреча Хуайжана и Мацзу. Хуайжан жил уже по крайней мере пятнадцать лет в монастыре Божосы, когда к нему в 734 году пришел Мацзу. Сам Мацзу получил постриг в монастыре Лоханьсы и обучался у некоего Тана, под именем которого, вероятно, подразумевался известный наставник Чжуци (648-734 гг.), последователь Шисяня (609-702 гг.).

После смерти своего первого учителя Чжуци Мацзу, по-видимому, ушел из монастыря Лоханьсы и отправился в горы Наньюэ, где поселился в убогой хижине неподалеку от монастыря Чуаньфасы. Он жил как отшельник, ни с кем не общаясь, занимался лишь сидячей медитаций, как, вероятно, предписал ему Чжуци. Когда к нему, погруженно-

му в созерцание, подошел Хуайжан, Мацзу не обратил на него внимания. Но Хуайжан, вспомнив пророчества Хуэйнэна, понял, что перед ним — будущий Наставник, или, как говорят сами «Речения», «инструмент Дхармы». Он несколько раз пытался различными путями заставить Мацзу вступить с ним в разговор и наконец начал полировать камень, «делая из него зеркало». Мацзу стал самым талантливым последователем Наньюэ Хуайжана, о чем косвенно свидетельствует хотя бы тот факт, что имен подавляющего большинства других учеников мы не знаем.

Тем не менее само существование школы Наньюэ Хуайжана как единого монашеского сообщества вызывает определенные сомнения. Крайне редко Хуайжан фигурирует как самостоятельная персона, и если мы внимательно проследим, в каких случаях упоминается его имя, то без труда заметим следующее: все это так или иначе истории, связанные с Мацзу и особенно с предсказанием Хуэйнэна относительно Мацзу, что тот станет одним из величайших патриархов Китая. Кроме того, большинство хроник, в том числе и «Записи о передаче светильника», называют центром проповеди Хуайжана монастырь Божосы, в то время как из текста «Речений Мацзу» вытекает, что встреча Мацзу и Хуайжана произошла в монастыре Цюаньфасы (***Передачи учения)*** в провинции Хунань. Возможно, ситуация более сложна, чем это может показаться из поверхностного знакомства с источниками, и мы имеем дело не просто с разночтениями. По-видимому, Наньюэ Хуайжан, выступивший в качестве первого и главного наставника Мацзу, отнюдь не являлся значимой фигурой чань-буддизма и прямым последователем Хуэйнэна (на этот факт неоднократно указывали исследователи истории Чань'). Не встречается его имя и в ранних версиях «Сутры Помоста Шестого патриарха». Представляется, что Наньюэ Хуайжан был специально «вставлен» как звено между Хуэйнэном и Мацзу, дабы привязать последнего к линии «истинной передачи» Чань и к школе Шестого патриарха. Эту линию прямого преемствования должны были подтвердить и ряд диалогов, где Мацзу явным образом признает свою вторичность относительно Хуэйнэна (см. диалог 28).

' См., например, 97, т. 3, 12.

Наши сомнения в непосредственной связи между Хуайжаном и Мацзу косвенно подтверждает и анализ их первой встречи, связанной со знаменитой «полировкой камня». Примечательно, что мы не встречаем упоминаний об этом в исторических хрониках Мацзу и самого Хуайжана.

В других же источниках вся эта весьма примечательная и чисто «чаньская» история рассказана либо не полностью, либо с большими купюрами и искажениями. «Записи из зала патриархов», например, упоминают лишь эпизод с полировкой камня, «Записи о передаче светильника» также вскользь говорят об этом эпизоде и лишь добавляют, что после такого наставления Мацзу обрел просветление и оставался вместе с учителем Хуайжаном еще десятьлет [47, цз. 5, 240-241J. Возможно, первоисточником всех вариантов, оформившихся не раньше начала XI века, послужила рукопись «Цзунцзин лу» («Записи о зерцале школы»), написанная в 961 году Яныпуем, где изложен первоначальный вариант этой истории, причем не столько в виде наставления, сколько в виде забавного анекдота [50, цз. 1, 418].

Реальная жизнь Наньюэ Хуайжана известна достаточно плохо. Можно лишь отметить, что большую ее часть он провел как отшельник, обитая в горах, и скорее всего был учеником не Хуэйнэна, а какого-то другого последователя Пятого патриарха Хунжэня, и таким образом имел весьма косвенное отношение к самому Хуэйнэну [106, 36]. Однако такая история, будучи канонизированной, целиком бы разрушила ореол «истинности» Мацзу и многих последующих поколений его школы, а поэтому тщательно вымарывалась из всех исторических хроник. Наньюэ Хуайжану в истории Чань было отведено небольшое, но крайне важное место — передать предсказание Хуэйнэна и тем самым утвердить «передачу светильника» именно Мацзу.

После десятилетнего обучения у Хуайжана Мацзу, как гласит его биография, покидает горы Наньюэ и поселяется в уезде Цзяньян, что в провинции Фуцзянь, на горе с символическим названием «След Будды» — Фоцзилин. В некоторых его биографиях указывается, что именно здесь одно время располагалась резиденция Мацзу как патриарха новой школы, хотя это ничем не подтверждено. Скорее всего, Мацзу очень быстро покидает это место и уже

п 743-744 годах переселяется в провинцию Цзянси в области Линьчуань. Но и здесь он не задерживается, вновь переселяется на гору Лунгун в той же провинции, что сейчас находится на территории уезда Ганьсян.

Горы Лунгун пользовались недоброй славой, и очень мало кто хотел селиться в этом месте. «Пещеры здесь были во множестве населены злыми духами. Ни у одного живого существа не хватало смелости приблизиться к ним, а тот, кто все же рискнул сделать это, моментально бывал захвачен ими. Но лишь только [Мацзу] поселился здесь, некий дух, одетый в красные одежды и черную шапку, пришел поприветствовать его и заявил: “Я отдаю тебе эту территорию, чтобы она отныне стала чистым местом”. Сказав это, он исчез, и с этого момента все хищные и ядовитые животные, что обитали здесь, стали ручными и послушными» [34, цз. 50, 766].

Таким образом, Мацзу выступает уже как победитель духов, причем сам ритуал экзорсизма он совершил, как бы ничего не делая (в недеянии), явив собой воплощение древнего идеала даосского мага, но в еще более высокой форме. В определенной мере эта легенда перекликается с преданием о Третьем патриархе Чань Сэнцане — когда он скрывался от преследования в горах Хуаньгун, оттуда ушли все дикие звери.

Мацзу в это время уже сопровождают ученики: на горе Лунгун к нему присоединяется один из его будущих преемников Ситан Чжицзан [47, цз. 5, 93], а одновременно с ним либо несколько позже к нему приходит Байчжан Хуайхай 147, цз. 5, 87].

По некоторым версиям, уже в 776-779 годах Мацзу надолго обосновался в Северной Цзянси в области Хунчжоу и стал активно обучать последователей — таким образом постепенно сложилась школа Хунчжоу. Здесь он возводит монастырь Кайюаньсы ***(Раскрытия Первоначала).*** Поскольку область Хунчжоу находится на территории современного уезда Наньчан (на северо-запад от города Чжунлина), то школу Мацзу порой именуют также «школой Наньчана», или «школой из Чжунлина».

Вообще о школе Мацзу известно достаточно мало, различные истории донесли до нас лишь анекдоты и диалоги патриархов. Некоторые чаньские наставники писали о

школе Хунчжоу достаточно сухо, хотя отдавали должное ее глубине в передаче Чань. В этом смысле весьма примечателен отзыв известного буддийского наставника Цзунми:

«Школа из области Хунчжоу является боковой ветвью, которая берет свое начало от Шестого патриарха. В ней был чаньский наставник по имени Ма, прозванный Даои, прежде являвшийся учеником настоятеля Цзиня из Цзяньнани (провинция Сычуань — ***А.М.),*** который был высоко образован и уверенно стоял на Пути. Когда он странствовал, то практиковал аскезу (***дхута***), когда же останавливался где-нибудь, то занимался созерцанием ***(дхиана).*** В конце концов он пришел на Южный пик (Наньюэ), где повстречал чаньского наставника [Хуай]жана. Они начали обсуждать учение, но с тем, что говорил Мацзу, не соглашался Хуайжан. Но узнав, что последний является выходцем из Цаоси (последователем Хуэйнэна, поскольку его школа находилась у ручья Цаоси — ***А.М.)*** и что ему переданы патра и ряса, он остался с Хуайжаном.

Позже он обосновался в области Хунчжоу, жил то в горах, то в городах, широко проповедуя свое учение. В монастыре Кайюаньсы, что в области Хунчжоу, он много объяснял принципы и слова Хуайжана. Вот почему люди в то время стали говорить о «школе из Хунчжоу». Хуайжан же был последователем боковой ветви школы из Цаоси и современником Шэньхуэя. Но сам он лишь практиковал Путь, не проповедуя свое учение. И лишь благодаря настоятелю Ма[цзу] его учение получило широкое распространение, и все это заложило основу единой школы»[1].

Есть несколько примечательных моментов в отрывке Цзунми. Прежде всего, он именует школу Мацзу «боковым ответвлением» от направления Шестого патриарха. Кроме того, отрывок содержит тонкую критику самого Мацзу. Цзунми указывает на вторичность его проповеди — якобы Мацзу лишь повторял и развивал идеи Хуайжана. К тому же Хуайжан в этом отрывке выглядит более «истинным», чем Мацзу, поскольку он в одиночестве практиковал Путь, а Мацзу решил вынести это на люди, при этом едва ли не присвоив себе всю славу, которая в реальности принадлежит его учителю. Более конкретен Цзунми в определении

[1] Сюйцзан цзин, 15-5, с. 434.

характера первой встречи Мацзу и Хуайжана: он не повторяет известную историю о «Будде и полировке камня», но прямо указывает на то, что между двумя монахами произошел спор. И Мацзу остался рядом с Хуайжаном не потому, что тот переубедил его, а из-за того, что привлекся славой школы Цаоси, когда узнал, что Хуайжан является учеником Хуэйнэна (предполагается, будто до этого Мацзу не знал, кто такой Хуайжан, что конечно же крайне маловероятно). Итак, здесь Мацзу предстает тонким и расчетливым человеком, учение которого было едва ли не плагиатом проповеди Хуайжана.

Сам Цзунми, давая подробную, хотя и весьма субъективную классификацию школ Чань, подчеркивал, что школа Хуайжана-Мацзу принадлежала к достаточно простому течению Чань, базировавшемуся в основном на комментировании «Ланкаватара-сутры» (что недалеко от истины), и таким образом апеллировала к индийской традиции дхианы, в то время как, в частности, школа Шэньхуэя, по мнению Цзунми, являла синтез всех школ Чань и представляла собой чисто китайское направление.

Хотя чань-буддизм все время подчеркивал свой эпатирующий по отношению к официальным культам характер и отказ идти на государственную службу считался у чаньских монахов едва ли не нормой и даже особым стилем поведения, тем не менее все это находилось как бы в рамках всеобщего ритуально-символического взаимодействия между имперским уровнем культуры и «чаньскими безумствованиями». И тому явное подтверждение — официализация культа Мацзу. Сам Мацзу был канонизирован высочайшим императорским указом Сянь-цзуна (806-820 гг.), ему был присвоен посмертный титул «Великая безмятежность». Могила Мацзу находится в провинции Цзянси, что недалеко от города Чжудань на горе Шимэнь, именно в том гроте, где, по предсказанию Мацзу, сделанному ровно за месяц до своей смерти, он и должен быть похоронен.

Несомненно, что Мацзу реальный, не мифологический, представлял собой весьма незаурядную и во многих отношениях интересную личность. Формально он ничего не делал для широкого распространения своего учения, лишь объяснял некоторые тонкости чаньского миропонимания тем, кто его просил об этом. Только небольшое количество

учеников, около восьмидесяти «добрых мастеров» (***калья-намитра),*** могли постоянно общаться с мастером, но тех, кто получали у него наставления в той или иной форме (порой — в форме сильного пинка) и формально считались его последователями, насчитывалось свыше восьмисот. Не будет ошибкой предположить, что многих привлекал неформальный и порой вызывающе-неканонический характер наставлений Мацзу, хотя за этой видимостью, безусловно, скрывался сложный чаньский канон. Популярность Мацзу превзошла популярность десятков не менее талантливых чаньских учителей того времени, и многие исследователи склонны считать, что о реальном широком распространении Чань в Китае и даже самом введении в широкой обиход термина «Чань» можно говорить лишь благодаря проповеди Мацзу [157, т.1, 393-394].

Мацзу выступает как мастер спонтанного диалога, неожиданного действия, его чаньская мудрость всегда очень конкретна. В этих диалогах с учениками он как бы намеренно избегает рассуждать о чисто буддийских концепциях (диалоги 9, 22). Реальный диалог идет за пределами диалога произнесенного и тем более писанного, и этот «диалог за пределами слов» имеет несколько уровней, несколько граней погружения, причем последняя обозначена всегда достаточно ясно — это абсолютная пустота (что прекрасно видно из диалогов 6 и 22). Диалоги Мацзу — истинная жемчужина чаньского афоризма, это особый мир, наполненный своими реалиями, доступными лишь посвященному (например, диалоги 8, 21, 23).

Ключевая фраза учения Мацзу — «ваше сердце и есть Будда». Примечательно, что ту же фразу «Сюйцзан цзин» («Продолжение собрания буддийских канонов») приписывает самому Бодхидхарме: «Само сердце и есть Будда. Будда — это сердце. За пределами сердца нет в конечном счете никакого Будды, которого можно было бы достичь»[1]. Другим важным постулатом учения Мацзу становится утверждение об отсутствии принципиальной разницы между внешним феноменом и его внутренней сутью: «Нет преград между делом ***(ши)*** и его принципом ***(ли)».*** Принцип здесь выступает как высшая истинность всякого акта, ко-

[1] Сюйцзан цзин, с. 15-5.

торая стоит вне этого акта и как бы мистически предшествует ему. А поэтому действие задуманное есть действие уже совершенное. Отсюда же вытекает и другой его постулат: «Рождение равносильно нерождению».

Мацзу играет формами нашего бытия, поскольку оно для него пустотно и существует и не существует в равной степени. Он — блестящий логик и практически любую проповедь сводит к утверждению этой пустоты. В одной из проповедей он говорит: «Поскольку вы знаете, что все формы пусты, то рождение равносильно нерождению». В другой раз он объясняет тезис некоего глобального «всеотсутствия»: «О просветлении говорят, лишь противопоставляя его заблуждению. Но поскольку в основе нет никакого заблуждения, то также не существует и просветления».

Школа Мацзу не просто делает основной упор на «природу Будды внутри себя», но и ставит этот тезис значительно выше, нежели уход в нирвану и переживание просветления. Отвечая на вопрос одного из монахов, Мацзу говорит: «Все бодисаттвы считали это адскими мучениями — погрузиться в пустоту, соприкоснуться с нирваной, но так и не узреть природу Будды». Так или иначе, но именно с Мацзу начинается обновление чаньской традиции, придание ей того живительного импульса, благодаря которому Чань не только просуществовал в Китае вплоть до наших дней, но и оказал колоссальное влияние на всю культуру стран Дальнего Востока.

Проповедь Хуэйнэна, значительно более концептуальная и выстроенная, шла в основном в русле традиционного буддизма. Мацзу же показал другой Чань — внеконцептуальный, по-настоящему внезапный (хотя сама идея была провозглашена Хуэйнэном). Весьма примечательно, что наставления Мацзу больше напоминают именно способы школы Шэньсюя, чем Хуэйнэна. И тем не менее во многих высказываниях Мацзу, в том числе и в учении о сердце, мы ощущаем живое дыхание наставлений Хуэйнэна. Более того, многие его фразы являются как бы откликом на беседы Хуэйнэна. Приведем лишь один пример. Одну из своих бесед с учениками Мацзу начинает следующими словами: «Путь-Дао не нуждается в пестовании, но загрязнить его нельзя». Это — парафраз из диалога Хуэйнэна и Хуайжана — будущего учителя Мацзу. Хуайжан приходит

к Хуэйнэну в Цаоси, и они рассуждают о «нечто», не называя это словом, но имея в виду Дао:

— Можно ли достичь это через пестование? — спрашивает Хуэйнэн.

— Нет никаких препятствий к тому, чтобы достичь это через пестование, но это загрязнить нельзя, — отвечает Хуайжан.

— Будды как раз оберегали именно это — то, что нельзя загрязнить, — замечает Хуэйнэн (глава 7).

Хотя школа Мацзу и унаследовала от школы Хуэйнэна большинство храмовых ритуалов, но она весьма существенно отличалась от нее в самом осмыслении Чань. В частности, община Мацзу делала немалый упор на физический труд — явление, в прошлых веках считавшееся едва ли не кощунственным в буддизме. О занятиях физическим трудом среди прямых последователей Хуэйнэна мы ничего не встречаем в источниках — в этом случае Хуэйнэн выступает как «вполне буддист». Мацзу же превращает Чань в явление «посюстороннее» и в этом смысле обыденное, создавая особую «обыденную чудесность» Чань (отсюда и то внимание, которое уделялось физической работе). Апологетика физического труда доходит до предела в школе одного из продолжателей Мацзу — Байчжана, составителя чаньского монастырского устава, который выдвинул ныне знаменитый принцип: «День без работы — день без еды». Чисто внешне метод обучения Мацзу представляет собой не что иное, как спонтанные и порой крайне неожиданные по форме дидактические наставления. В известной мере Мацзу переносит центр тяжести с медитации на спонтанность проявления сознания в любой ситуации — эта мысль будет позже доведена до логического конца знаменитым Линьцзи Исюанем (ум. в 866). Школа Мацзу становится самой популярной чаньской общиной в последней четверти VIII века. Ученики Мацзу оказались не менее знамениты, чем их великий учитель. «Речения» выделяют трех из них: Ситана Чжицзана, Байчжана Хуайхая (720-814 гг.) |47, цз. 6, 249б-250в] и Наньцюаня Пуюаня (748-834 гг.) [47, 2576-2596; 34, цз. 11 744в]. Байчжан, в частности, составил «Чистые уложения монастырской жизни»', по ко-

' Байчжан цунлинь циньгуй, т. 2025.

торым и по сей день живут некоторые чаньские монастыри.

Все классические биографии Мацзу, в том числе и «Речения», называют каноническую цифру в 139 учеников, «вхожих в покои», то есть ближайших последователей. Этой же версии придерживается и «Чуаньдэн лу», приводя биографии 75 из них и давая имена еще 63 (неизвестным остается имя лишь одного последователя). Правда, сами эти имена не стали вполне каноническими (так, например, «Сун гаосэн чжуань» содержит несколько имен, которые не встречаются в «Записях о передаче светильника», и таким образом количество последователей Мацзу возрастает). Высказывались также предположения, что в реальности учеников, «вхожих в покои», вряд ли было более 80 [172, 33-41].

Среди последователей Мацзу мы встречаем не только монахов, но и немало людей неординарных из числа чиновников и «просвещенного люда» (***вэньжэнь***), которые немало сделали для популяризации его учения (одним из них, в частности, явился Ли Сыгун (713-756), который служил в Цзянси цензором и встречался с Мацзу, о чем упоминают «Речения»), Фигура Мацзу, каким он описан в традиции, — чрезвычайно живая и обаятельная. Будучи в жизни достаточно строгим дидактиком и прекрасным логиком[2], в историях он предстает народным героем, а порой и «священным безумцем», что во многом перекликается с образами даосской традиции. Именно таким разноликим и в то же время удивительно целостным мы видим его в «Записях речений Мацзу».

Создание «Записей речений Мацзу»

Сегодня трактат, чье полное название звучит как «Записи речений чаньского наставника Мацзу Даои из провинции Цзянси», входит составной частью в целый ряд чаньских произведений, многие из которых стали классикой этой школы. Однако можно предположить, что «Речения Мацзу» когда-то существовали в качестве отдельного произведения, которое до нас не дошло.

[2] См. его проповеди и диалог 22.

Наиболее полным изданием «Речений» является их публикация в трактате «Сыцзя юйлу» («Речения четырех школ»), вошедшем в «Сюйцзан цзин», или Трипитаку'. Этот труд представляет собой собрание высказываний и кратких проповедей четырех наставников, относящихся к одной школе: Мацзу Даои, Байчжана Хуайхая, Хуанбо Сиюня (ум. в 850 г.), Линьцзи Исюаня. «Речения Мацзу» по праву считаются центральной частью этого произведения, поскольку именно Мацзу является старшим среди всех четырех мастеров.

Сами «Речения четырех школ» окутаны немалой тайной: неизвестно ни время создания этого трактата (в связи с утратой оригинала «Речений Мацзу»), ни имя составителя. Несомненно, что трактат уже существовал в середине XII века, поскольку он упоминается в одном из конфуцианских каталогов «Суйчу тан шуму» («Каталог книг от начала династии Суй до Тан»), составленном конфуцианцем Ю Мао (1127-1194).

«Речения четырех школ» неоднократно переиздавались, в связи с чем в них могли появляться незначительные разночтения, которые, однако, были не столь велики, как в случае с «Сутрой Помоста». Известно, что трактат был переиздан в начале династии Юань, однако ни одной копии того издания не сохранилось. До нас дошло лишь переиздание 1607 года, опубликованное монахом Цзенином в провинции Чжэцзян и содержащее предисловие, написанное в 1085 году неким Ян Цзе. Именно этот текст и вошел в Трипитаку.

Нет никаких сведений, указывающих на то, что это произведение (в том числе и «Речения Мацзу») существовало до середины XI века, о нем не упоминают ни китайские, ни японские буддийские каталоги, хотя, следуя логике, произведение мастеров такого масштаба должно было бы буквально сразу войти во все буддийские анналы. Версии о достаточно позднем появлении «Речений четырех школ» придерживается большинство ученых. Так, японский специалист по истории Чань Янагида Сэйдзан, посвятивший специальную статью этой проблеме, сделал вывод, что «Речения четырех школ», куда вошли и «Речения Мацзу», бы-

[1] Сюйцзан цзин. 2, 24-25, 405a-424c.

ли созданы в начале династии Сун одним из последователей чаньского мастера Хуанлуна Хуэйнаня (1002-1061)[172, т. XVII, 33-41].

Французский ученый М. Дюмевиль, прославившийся своими исследованиями Чань, указывал более точную дату — 1036 год и считал, что «Речения четырех школ» не были самостоятельным произведением, а составляли часть большого трактата «Гуандэн лу» («Записи об обширности светильника») [74, 5-8].

Так или иначе, но в основе дошедших до нас «Речений Мацзу» лежали какие-то записи, вероятно, составленные учениками Мацзу. Возможно, это больше касается второй части «Речений» (озаглавленной в нашем переводе как «Проповеди»), поскольку в «Цзутан цзи» («Записи из зала патриархов») встречается интересное замечание: «После смерти Мацзу <...> были записаны многие интересные вещи» [76, 10]. Все это указывает на существование неких «логий», которые в совокупности с фольклорными историями про Мацзу и составили общий корпус «Речений». Надо принять во внимание и следующий момент: Дунсы, один из учеников Мацзу, замечает, что его учителю приписываются нередко те высказывания, которые в реальности ему не принадлежат. Этот факт косвенным образом указывает на то, что и «Речения» могут содержать «чужие» высказывания [51, 288].

К тому времени формируются две традиции записей высказываний чаньских патриархов. Одна именует их «речениями» ***(юй лу),*** и к ним относятся, в частности, «Речения Мацзу». Другая именует их традиционным термином «речитативы» ***(гэ),*** что во многом соотносится с даосской и народной фольклорной традицией (именно в таком виде, например, были записаны речения современника Мацзу наставника Шитоу Наньюэ): этот жанр отличается большей эзотерической направленностью, описывая опыт личных мистических переживаний в виде кратких поэтических произведений.

«Речения Мацзу» логическим образом распадаются на три части, каждая из которых могла, в принципе, существовать самостоятельно. Нами эти части обозначены как «Биография», «Проповеди» и «Диалоги». «Биография», в основном, призвана подчеркнуть необычность Мацзу, чу-

десные факты его рождения, и в общих чертах она вполне соответствует биографии классического чаньского патриарха. «Проповеди» содержат три наставления, прочитанные перед сангхой, каждое из которых посвящено отдельной теме. Вторая проповедь «О Пути» на первый взгляд выбивается из общей структуры, поскольку Мацзу отвечает на вопрос одного из монахов, и формально этот отрывок можно было бы отнести к «Диалогам». Но из контекста видно, это проповедь именно для всей общины: Мацзу методично излагает основы учения о сердце, подходя к этой концепции с разных сторон.

В «Речениях» перед нами предстают как бы два разных Мацзу: тонкий дидактик в «Проповедях» и взрывной, неожиданный и в известной степени эпатирующий любую условность герой народной традиции в «Диалогах». Все это указывает на то, что «Речения», по сути, являются компиляцией нескольких первоначально никак не связанных друг с другом источников, где слиты воедино две абсолютно разных традиции. Первая традиция проявилась в «Проповедях» — здесь звучит мудрая дидактика и в лучших традициях классического буддизма трактуется знаменитое учение Мацзу о сердце-основе ***(синь ди),*** а также обильно цитируются индийские сутры. И Мацзу проявляет себя как блестящий проповедник, логик (учитывая особый характер буддийской логики), который тем не менее может показаться излишне скучноватым для тех, кто не знаком с тонкостями теории Дхармы. В другой же части «Речений», озаглавленной «Диалоги», мы видим народную традицию, где проявляется во всей силе китайский традиционный фольклорный анекдот и афоризм. Короткие хлесткие диалоги, несмотря на кажущуюся разницу с предыдущими дидактическими наставлениями, лишь дополняют проповеди. Они выступают как бы в качестве иллюстраций к учению, и благодаря эгому жизнь Мацзу, а равно и его трактат, приобретают особую притягательность. Два слоя трактата превращены в два типа объяснения одного и того же — учения о сердце как основе всех поступков человека и его видения мира.

ПЫЛИНКА В ВЕЧНОСТИ

Просветление вне веры

О базовых концепциях Чань рассказано в литературе много и подробно, и мы не будем повторять уже известное [см. 57; 119; 122; 123; 133; 134]. На наш взгляд, имеетсмысл остановиться на тех моментах, которые непосредственно связаны с доктриной раннего Чань и текстами, приведенными в этом издании. Очевидно, что чаньская практика в У1-УП веках еще не многим отличалась от классического буддизма, однако уже должна была иметь некоторые особенности. Но, несмотря на большое количество источников и еще более — популярной литературы о чань-буддизме, ранние формы проповеди и практики Чань во многом остаются не до конца ясными. Если отвлечься от чистых спекуляций и обратиться к конкретному материалу тех текстов, которыми располагаем, то окажется, что мы знаем до обидного мало. Тем не менее попробуем реконструировать ряд ключевых моментов.

Чань-буддисты, описывая суть бытия, нередко говорили о «пылинке и кальпе'» ***(чэн цзе)*** как несопоставимости мгновения и вечности, разума человека и трансцендентной мудрости. «Пылинка и кальпа» взывают к внутреннему переживанию не просто суетности бытия, но некой иллюзорности всего внешнего мира. Реальный мир является лишь отражением сердца, сведенного к вечной метаморфозе нашей жизни. И очищение сердца, озарение сознания мудростью-праджней и есть совершенствование этого мира.

[1] **Кальпа — период в несколько десятков миллионов лет.**

В центре чаньских рассуждений лежит концепция изначальной креативной пустоты (кит. ***кун,*** санскр. ***шунъята),*** из которой выходит весь мир и все явления в нем. Чаньская концепция пустоты возникла на стыке двух весьма схожих традиций: с одной стороны, даосской, с другой — учения Йогачары и Мадхьямики. Школа Мадхьямики в отношении дхарм утверждала следующее. Во-первых, все дхармы не обладают своей собственной природой. Во-вторых, они не рождаются и не умирают, не возникают и не угасают. В-третьих, в своем изначальном состоянии они находятся в абсолютном покое и поэтому потенциально обладают природой нирваны. В-четвертых, их природа невыразима и недоступна. В-пятых, в них отсутствует всякая дуальность, они едины и абсолютно идентичны друг другу. Наконец, в-шестых, Пустота не является полнотой[1].

Чаньское учение целиком вобрало в себя эти тезисы. Но если рассуждение о пустоте дхарм на первых этапах еще несло в себе черты актуальности (это мы, в частности, встречаем у Хуэйнэна), то позже значительно более важным стал тезис «не рождаться и не умирать» ***(бу шэн буме).*** Первоначально он соотносился только с учением о дхармах, а сегодня этот тезис приобрел также и морально-этический оттенок. Чань-буддийские тексты стали уделять огромное внимание достижению совершенства в высшей мудрости, в абсолютном знании — праджняпарамите. Достижение праджняпарамиты связано с осознанием сути Пустоты — высшей конечной реальности и в то же время абсолютном истоке всего существующего. Это именно то идеальное пространство, «где ничего не рождается и ничего не умирает», где все присутствует в некоем потенциальном виде как преддверие всего сущего.

Йогачара, а вслед за ней и ранний чань-буддизм значительно концептулизировали понимание Пустоты. Все дхармы — лишь иллюзия нашего сознания, и сами они, в конце концов, пусты, именно это и дает им возможность «существовать воистину», то есть не возникать и не умирать. Понятие Пустоты как единственной реальности приводит к мысли о том, что наш разум, или душа (по-китайски они обозначаются одним и тем же словом ***синь*** — «серд-

[1] **Подробнее см.: 103, 40-51.**

це»), и есть породитель всего, что существует в мире, в том числе заблуждений. Наша душа сама загрязняет себя собственными же пустыми рассуждениями, замутняя изначальную чистоту, данную ей при рождении. Один из пассажей «Рассуждений Бодхидхармы» говорит, что это все равно как «причесывать драконов и тигров и при этом опасаться за их жизнь».

Заметим, что китайский буддизм в отличие от многих известных религий никогда не ставил во главу угла веру как таковую, например, веру в Будду. Вера как бы имплицитно присутствовала во всех буддийских школах, но значительно большее внимание уделялось другим вещам: соблюдению дисциплинарных предписаний и логическим построениям, так или иначе доказывающим иллюзорность нашего бытия, и, как следствие, возникало требование освободиться от пут иллюзий. Благодаря этому буддизм выработал самую мощную систему логики среди всех религиозно-философских систем древности и средневековья. Эта система логических построений хорошо видна в проповедях Хуэйнэна, например в главе 10-й он наставляет своих учеников, как последовательно доказать спасительный смысл буддийского пути: «Прежде всего, необходимо рассказать о трех категориях дхарм, о 36-и парах противоположностей в движении, о близости и различиях в “появлении” и “исчезновении”». Затем Хуэйнэн подробно описывает, что означает каждая из этих категорий, как одна категория вытекает из другой и как об этом следует рассказывать.

Но у более поздних поколений чань-буддистов эта логичность построений постепенно начинает исчезать. Чань должен «непосредственно указывать на истину» ***(чжи чжи),*** а не доказывать ее существование. Точно так же учение Чань не стремится путем формальной логики доказать необходимость спасения или описать структуру космогонического «развертывания» мира, главное — очистить сердце от заблуждений, и все остальное придет автоматически. Благодаря этому Чань теряет миссионерский и сотериологический («спасительный») оттенок, он не переносит апокалиптических страхов, а играет с бытием, показывая его вечную суетность и псевдологичность. Чань не оставляет места ни для высшего существа, ни для веры в него — че-

ловек сам по себе уже есть самодостаточный Будда в потенции, которого надо лишь пробудить через внутреннее самоочищение. А это означает, что каждое поклонение, каждая молитва оказываются по сути сведенными к молению самому себе. Неслучайно Чань сводит молитвенное радение не к ритуальному, а к обыденному действию (Монах: «В чем смысл Чань?» — Наставник: «Ты поел? Пойди, помой за собой чашку!»).

Чань-буддизм отверг первостепенность самого факта веры, во многом положив тем самым предел религиозной практике, да и религиозному фактору вообще, хотя традиционно Чань по-прежнему ассоциируется именно с буддизмом. На первое место Чань выдвигает понятие ***синь*** — «душа», «разум», «сердце». ***Синь*** в китайской традиции понимается как духовная составляющая (совокупность духовно-ментальных, психических свойств) человека в противоположность ***шэнь*** — внешнему физическому телу, или физиологическому началу. В учении Чань она обладает и особым креативным, творческим началом, создавая некую виртуальную реальность, которая не является ни ложной, ни истинной. Все заблуждения и неверные поступки рождаются из-за непонимания человеком того, что именно его «душа-разум-сердце» и сотворила совокупность обстоятельств или мыслей. В этом — величайшее человеческое заблуждение, крах его духовной чистоты, поскольку истинное достижение высшей реальности, освобождения и просветления подменяется рассуждениями об этом.

Поэтому предметы поклонения, ритуальные действия — все то, что так высоко ценилось в прежних буддийских школах — оказываются в Чань лишь искусственно и искусно созданными иллюзиями. Предметы веры сотворены нашим сердцем и никак не связаны с истинным духовным миром. В этом плане Бодхидхарме приписываются следующие наставления: «Это подобно тому, как будто перед вашим домом в саду лежит большой камень. Вам приходилось и спать на нем, и присаживаться на него, и при этом вы не испытывали ни удивления, ни благоговения. Но вот однажды вам пришла идея сделать из него статую и вы попросили кого-то вырезать из него Будду. Вот теперь ваш разум воспринимает [этот камень] как Будду и вы боитесь сделать какую-либо ошибку и, конечно же, никогда не ре-

шитесь сесть на него. Но это не сам камень, а ваш разум сделал его таким, каким он вам представляется теперь. Так какой же полнотой обладает ваш разум? Все это — лишь его кисть, что изобразила камень таковым».

Первоначально Чань, как это видно на примере наставлений учителей Ланкаватары и, в частности, Хуэйнэна, пытается «описать» картину мира через ряд логических категорий, исключив элемент веры. Но затем и элементы формальной логики вымываются из него. «Речения Мацзу», в частности, передают нам такую историю:

Один монах нарисовал перед Мацзу четыре линии. Верхняя линия была длиннее всех, остальные три — покороче. Монах сказал: «Не рассуждая о том, что одна линия длиннее, а три короче, отбросив четыре утверждения и сотню отрицаний, могули я попросить Вас ответить мне?» Мацзу провел на земле одну линию и сказал: «Вот тебе мой ответ без рассуждений о длинном и коротком». Подтекст диалога таков: монах предлагает Мацзу обсудить эзотерическую проблему, ставя вопрос через традиционные буддийские категории, в частности, через «четыре утверждения»: наличие; отсутствие; и наличие и отсутствие; отсутствие как наличия, так и отсутствия. Мацзу, рисуя однулинию, сводит свой ответ к указанию на некое Единое — Сердце, или Дао, которое объемлет все, снимает все логические противоречия и устраняет даже саму возможность дискутировать на эту тему. Это «непосредственное указание» на истину, на суть Единого «вне слов и письмен» становится, по существу, воплощением классических заветов Бодхидхармы.

Одним из ключевых в традиционном буддизме является понятие ***марго*** — «путь», ведущий к освобождению. Обычно в индийских школах оно используется для вполне конкретного обозначения благородного восьмеричного пути спасения, а в китайских школах стало охватывать значительно более широкий спектр и означать все поступки и мысли последователя Будды, монаха или мирянина, направленные на окончательное просветление. В до-чаньском буддизме ***марга*** (путь) предусматривала достаточно долгий путь перерождений, многоступенчатость просветления и потенциальную возможность глобальных неудач и возвратов в исходную точку в случае нарушений целого ряда базовых постулатов. Чань буддизм же, уменьшая вре-

менной срез («освободить сознание здесь и сейчас», «стать Буддой в нынешнем теле»), бесконечно расширил его гносеологическую перспективу, сделав более объемным. Это постепенно сблизило его с аналогичным даосским понятием (в китайских текстах термин ***марга*** стал звучать как ***Дао*** — Путь), которое не предусматривает перерождений и кармического воздаяния, а означает лишь следование естественному порядку жизни, спонтанный отклик на проявления жизни Вселенной. И Чань подхватывает именно эту идею Пути, превращенного в спонтанность и «прямое указание» ***(чжи чжи)*** на истинную внутреннюю суть нашего существования, что являет собой освобождение сознания.

Человек — это «само-Будда», или «Будда внутри себя» ***(цзы фо),*** а следовательно, вся буддийская практика должна быть нацелена на самовоспитание, внутреннее созерцание, обнаружение или, как говорят тексты, «высветление» ***(мин),*** «высвечивание» ***(чжао)*** Будды внутри себя. Хуэйнэн проповедует: «И если мы не обретем Будду внутри себя, то не будет никакого другого места, [где можно было бы найти Будду]»'. Поиск Будды вовне — в других людях, церемониалах, текстах — напрасен и бесплоден. Эта концепция само-Будды, по сути, предопределяет весь характер чаньской практики. Она становится более интимной, самоуглубленной, более требовательной к внутренней дисциплине, нежели к внешним ритуалам.

Происходит также и индивидуализация собственного мистического опыта. «Нет Будды вовне тебя», — читаем мы у Хуэйнэна и Мацзу, — бессмысленно повторять чужие поступки или даже рассуждения просветленных людей. Мистический опыт неповторим и строго индивидуален. Сохраняя поклонение бодисаттвам и архатам, рассматривая их в качестве примера пути к просветлению, последователи Чань стремились пройти этот путь абсолютно самостоятельно, сколь бы сложно это ни было. Будда становился доказательством возможности просветления, но не объектом для подражания или повторения. С одной стороны, это порождало колоссальное количество ошибок и тупиков — неслучайно в Китае широко распространились рассказы о «чаньских безумцах» по аналогии со «святыми безумцами»

[1] «Сутра Помоста», гл.6.

даосизма, о которых писал еще Чжуан-цзы. Но с другой стороны, это требовало мужества и подвижничества в духовных поисках, поскольку ни на кого, кроме себя, надеяться было невозможно. Чань меняет характер осознания просветления и, как следствие, способы его достижения. Вера в Будду начинает носить некий «факультативный» привкус: нигде в чаньских трудах не утверждается, что именно вера в Будду сама по себе может привести к просветлению или «очищению от мирской пыли». Все формальные пути спасения, столь характерные для других буддийских школ, оказываются либо неэффективными, либо излишними, либо механически-ритуальными.

Такой лабильный характер учения Чань позволил многим задать вопрос о том, является ли Чань буддизмом. Безусловно, Чань был рожден в буддийской среде, и своими корнями, основными положениями и устремлениями он уходит именно в буддийское учение. Но вместе с этим он разрушает многие каноны, которые отличают религиозное учение от жизненной философии: Чань отбрасывает многие ритуалы и поклонения, низводит решающую роль чтения канонической литературы к нулю, требует «практической мудрости» и «непосредственного знания» взамен ритуальным поклонениям.

Нам следует различать отношение китайской традиции к Чань и реальное учение Чань. Китайская традиция, безусловно, считала Чань чисто буддийской школой, и прекрасное доказательство этому — включение всех чаньских трудов в буддийский канон Трипитаку, а не в отдельное издание, биографии же мастеров Чань интегрированы в буддийские жизнеописания.

В реальности Чань выходит далеко за рамки буддизма и своего «крестного отца» даосизма. Поэтому правильнее было бы говорить не столько о «чань-буддизме», сколько о «школе» или об «учении Чань».

Просветление в покаянии

Но если вера в Будду, ритуалы и сутры не может играть никакой роли в спасении человека, то что же тогда способно привести его к просветлению? И здесь на первый план

выходят несколько оригинальных чаньских идей: сочетание практических дел ***(ши***) и духовного принципа ***(ли),*** а также покаяние.

До Чань ни одна школа не уделяла столь большого внимания покаянию, упор, в основном, делался на внешнее благочестие в поведении, что в конечном счете и привело к вырождению индийских форм буддизма в Китае. Монахи стремились имитировать идеальные образы индийских архатов и наставников, утрачивая живую чистоту сердца. В старом буддизме немало внимания уделялось тому, что обычно именовалось «заслугами» (кит. ***гун,*** санскр. ***пунья),*** «добродетелями», «обретенным счастьем» ***(фу).*** Обычно речь шла о неких канонических поступках, которые должны были способствовать распространению и поддержанию буддизма: раздача милостыни, помощь монахам и монастырям (этим, в основном, занимались правители и уездные начальники), чтение или переписывание сутр.

Но Чань ясно заявляет: старые грехи устраняются не накоплением неких заслуг, суть которых — лишь внешние поступки, но полным покаянием и искренним желанием никогда не творить зло впредь. Таким образом прекращается мистическое распространение зла на будущие поколения людей, в то время как «заслуги» представляют лишь попытку компенсировать это зло, а не устранить его. Разумеется, творение добрых дел, подпадающих под категорию «заслуг», приветствуется Чань, но каждый такой поступок должен быть не выполнением некоего канонического предписания, не механическим следованием заранее заданной схеме, но откликом раскаявшейся души. Лишь раскаяние может воистину освободить человека от грехов и очистить его душу, открыв путь к просветлению: «Тот, кто постиг суть истинного раскаяния Махаяны, устраняет зло, следует праведности и тем самым освобождается от грехов», — объясняет Хуэйнэн. По-новому подходит Хуэйнэн и к понятию «заслуг». Отвечая на вопрос ученика, он объясняет «нематериальный» характер истинных заслуг: «Прозреть изначальную природу — вот заслуга, находиться в равновесии со всеми живыми существами — вот добродетель»'.

[1] «Сутра Помоста», гл. 3.

Покаяние (кит. ***чаньхуэй,*** санскр. ***кашьямати)*** — не совсем обычный для буддизма путь к просветлению. Многие школы буддизма рассматривали покаяние как часть подвижнической практики, однако оно не входило в число основных методик буддизма. А в раннем Чань покаяние как единственный способ самоочищения приобретает все большее и большее значение. Всякие прегрешения можно снять искренним раскаянием и абсолютной верой в эффективность такого раскаяния. В скрытом виде завязь чаньского покаяния присутствовала и в школах индийского буддизма, где суть покаяния вытекает из осознания кармического перерождения, ответственности за каждый совершенный поступок, который имеет мистическое влияние на многие жизни вперед. Но в Чань понятие кармы уже не могло играть столь существенной роли — просветления можно было достичь «здесь и сейчас», без последующих перерождений. Чань заставляет думать о «дне сегодняшнем», перенося центр тяжести с идеального человека «с доброй кармой», которым можно стать через бесчисленное число перерождений, на вполне реального человека, живущего в этом мире и в этом времени. А это означает, что покаяние в своих прегрешениях имеет характер не столько концептуальный — «для будущих перерождений», но вполне актуальный.

В предисловии Таньлиня к «Рассуждениям Бодхидхармы» говорится: «Тот, кто следует Пути, должен, столкнувшись с бедствиями, подумать о следующем: “В своем прошлом в периоды бесчисленных кальп я оставил главное в угоду мелкому. В течение своего существования я породил много бед, зла и причинил бесконечный вред. Несчастья, что присутствуют во мне, вопреки моей изначальной чистоте, тяготеют надо мной, и это ведет к расцвету плодов, которые являются воздаяниями за старые проступки. Противопоставь всем злым деяниям доброту сердца, и тотчас исчезнут все [причины] для зла и упреков"». Как видим, покаяние начинается с самой мысли о грехе, о «бесконечном вреде», который причиняет человек своими поступками. Причем сам акт искреннего покаяния «тотчас», как говорится в тексте, устраняет все результаты грехов.

Концепция покаяния возникает, вероятно, на самом раннем этапе становления Чань, в середине VI века. И сра-

зу же проявляется еще одна интересная особенность чаньского покаяния — учитель, каясь за своего ученика, заранее снимал с него грехи, делал его незатронутым мирскими прегрешениями. «Надпись на стеле Сэнцаня» («Сэнцань бивэнь») передает примечательный эпизод: Второй чаньский патриарх Хуэйкэ говорит, обращаясь к Сэнцаню: «Если в будущем ты совершишь грех, то должен обязательно покаяться». Сэнцань так и не был затронут грехами, и Хуэйкэ объяснил ему причину этого: «Я уже покаялся за тебя» 1168, т.1, 84]'.

В своем полном воплощении концепция покаяния проявлена у Хуэйнэна, и это показывает, что именно он доводит до конца формирование чисто китайского учения о созерцании, некогда сформулированного в «Ланкаватара-сутре». Хуэйнэн неоднократно подчеркивает важнейшую черту истинного покаяния: покаянием может считаться не только раскаяние в содеянном зле, но обещание более никогда не повторять этого впредь, а также следование этому обещанию. «Раскаянием мы зовем раскаяние в своих прежних ошибках. И с этого момента мы окончательно раскаиваемся во всех недобрых делах, в таких прегрешениях, как заблуждения, гордыня и зависть, дабы никогда не повторять их впредь. Только это и есть [истинное] раскаяние. Покаянием мы считаем покаяние [и обещание не повторять] в последующем всех ошибок, и с этого момента прозреваем сущность всех недобрых дел, таких прегрешений, как заблуждение, гордыня, зависть и [тем самым] навсегда кладем им конец, дабы никогда больше не совершать их. Все впавшие в заблуждение способны лишь раскаиваться в своих предыдущих прегрешениях, но не могут перестать совершать их. Если нет покаяния [с обещанием не повторять ошибок вновь] и если предыдущие грехи не уничтожены, то прегрешения родятся вновь. Коли предыдущие грехи не устранены, то прегрешения вернутся вновь»[1].

Сердце покаявшегося человека — всегда сердце абсолютно чистое и незамутненное грехами и путами иллюзий.

' Позже этот эпизод вошел как парадоксальный дидактический диалог *(гунанья)* в «Записи о передаче светильника» [47, цз. 3.]

! «Сутра Помоста», гл. 6.

В этом смысле оно естественно, поскольку первоприродно, изначально по своей сути. И Чань взывает к абсолютной естественности сознания, говоря о «само-таковости» (***цзыжань)*** нашего сердца. Но это не даосская «естественность», равная абсолютному слиянию человека с Дао, с самой естественностью. Для чаньского последователя естественность — это пробуждение собственного сердца, очищение, и он не играет с духами, как даос, не молится Будде, как последователи раннего буддизма, но самоочищается, заранее допуская, что естественное сознание — сознание очищенное и пробужденное. И здесь он становится независим от внешнего мира, неуязвим для «мирской пыли».

Спонтанность, абсолютная незатронутость мирским человека, что постиг свою изначальную природу, в проповеди Хуэйнэна становится синонимом спонтанного действия, или «моментального следования», подобного эху, свободно и без задержек следующему за голосом, его породившим. «Следование» ***(суй),*** символизирующее естественное и предельно доподлинное действие, есть «откликание на функции предметов»: «Он (прозревший свою природу человек — ***А.М.)*** свободно приходит и уходит, не имея ни задержек, ни преград; делает, откликаясь на использование [вещи]; отвечает, откликаясь вопросу» [22, 168]. Таким образом, чаньский мудрец неуязвим для этого мира, хотя и живет среди людей.

Следование этой естественности, равной совершенной чистоте сознания, нередко превращается в величайшую трудность (значительно большую, чем достижение просветления) именно из-за того, что она слишком «естественна» и кажется простой и общедоступной. Эту мысль передает один чаньский диалог:

Как-то знаменитый китайский поэт Бо Цзюъи, отличавшийся тягой к буддизму, пришел к знаменитому чаньскому учителю Няого и обратился к нему с вопросом:

— Скажите, что необходимо делать в течение дня, как пестовать самого себя, дабы можно было считать, что все свершено сполна?

— Не следует совершать дурных поступков и необходимо следовать добрым делам, никогда не поворачиваясь к ним спиной.

— Но это знает уже и трехлетний ребенок!

— Конечно, и трехлетний ребенок знает это, но чаще всего даже столетний старец не способен этому следовать!

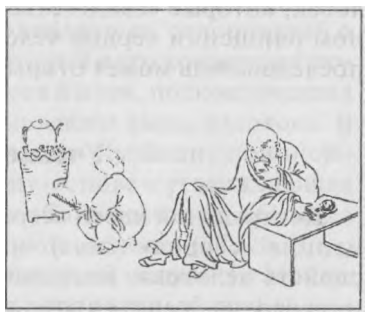
Чань сводит всю жизнь не столько к способности правильно мыслить, сколько к умению «правильно делать» — следовать неким правилам, «которые знает и трехлетний ребенок».

Чань-буддизм исключает аскетизм в том смысле, как его понимали раньше — истязание собственной плоти, жизнь в страдании (по-китайски это именовалось «горькие поступки» — кит. ***кусин***, санскр. ***дускаракарья***). Аскеза заменяется подвигом самовоспитания и познания, подвижничеством сознания (санскр. ***сиддханта,*** кит. ***ситань)*** — внутренним подвигом в постижении учения Будды. Самоконтроль, требуемый в чаньских школах, выражается принципом «пребывать в постоянном взирании собственной природы» ***(чан цзы синь гуань).*** Идеал Хуэйнэна — это, по сути, идеал отшельника, оказавшегося в силу обстоятельств в миру среди людей, но продолжающего свою пастырскую проповедь. Неслучайно сам Хуэйнэн в конце жизни вежливо, но настойчиво отклоняет официальное предложение императора Чжун-цзуна и императрицы У Цзэтянь прибыть ко двору для наставлений. Это гарантировало бы ему безбедную старость и уважение, поскольку должность официального наставника императорского двора была весьма престижной, но он заявляет, что желает «провести остаток своих дней в горных чащах».

Одной из важнейших форм практики чань-буддизма VI-VII веков, ведущей к пробуждению «изначального сердца», становится «взгляд вовнутрь» ***(нэй гуань),*** или «обращение света внутрь себя» (***фаньчжао***). Именно этот «свет внутрь себя» и позволяет узнать истинную тайну Чань, которая заключена не в наставлениях патриархов или в сутрах. Истинная тайна — это природа человека, его изначальный лик. В этом смысле показателен диалог между Хуэйнэном и его последователем Хуэйминем:

Хуэйминь спросил: «Есть ли еще какой-то тайный смысл за пределами тех тайных речей и того тайного смысла [который проповедовали чаньские патриархи]?». Хуэйнэн ответил: «То, что я говорю тебе, не относится к тайному. Если ты обратишь свой свет внутрь себя, то именно там обнаружишь ты тайное».

В подтексте диалога обсуждается вопрос о том, что такое тайное, или эзотерическое, знание. Как выглядит оно, где коренится? Кто способен его передать и как верифицировать эту передачу?



Учитель Лунтанъ Тансинь

Следует заметить, что передача учения Чань считалась передачей тайной, что выражено в последнем, четвертом завете Бодхидхармы: «Не передавать вовне». Основным материальным признаком передачи такого учения была передача одежды патриарха(рясы) и буддийской чаши (патры). Если в более позднее время выражение «передача патры и рясы» носит скорее символический характер, то во времена Хуэйнэна оно означало абсолютно реальный факт инициации с вручением этих двух предметов. «Сутра Помоста» передает нам, в частности, весьма примечательное высказывание Пятого патриарха Хунжэня, который вручал патру и рясу Хуэйнэну: «С древних времен было принято от Будды к Будде передавать изначальную суть учения, от наставника к наставнику наследовать тайную печать изначального сердца. Поскольку передача рясы может привести к спорам, ты будешь последним в этом ряду и не передавай ее дальше. Если ты передашь рясу другим, то жизнь твоя будет висеть на шелковинке (будет находиться в опасности — ***А.М.)»'.*** Как видим, именно передача рясы оказывалась равноценной «тайной печати изначального сердца», то есть внутренней сути Чань.

В процессе духовной практики последователь Чань должен достичь высшей стадии, называемой ***чжи гуань*** — «непосредственное видение» (санскр. ***випассана),*** когда он интуитивно проникает в тайную суть всех явлений. В чань-буддизме за самим фактом просветления обычно следует особый ритуал, хотя и носящий формальный характер, но очень важный для осознания «истинной передачи учения».

[1] «Сутра Помоста», гл. 1.

Один из наставников (это были, как правило, руководители школ) должен был засвидетельствовать реальность ***(чжэн мин)*** и окончательность факта «освобождения» (в разных биографиях Хуэйнэна упоминаются несколько человек, которые «свидетельствуют о просветлении» и полном очищении сердца человека). Лишь с этого времени последователь может открывать свою школу.

Учение о сердце

Центральной идеей всего чань-буддизма является концепция «сердца» ***(синь)*** — внутренних, незамутненных свойств человека. Возвращение к изначальному состоянию сердца (нередко этот термин может пониматься как «душа») и есть обретение Будды внутри себя. Очищение собственного сердца означает очищение и всего мира вокруг, в то время как сердце, погруженное в иллюзии, автоматически загрязняет и весь мир.

Учение о сердце как творческом истоке всего сущего берет свое начало в «Ланкаватара-сутре» — произведении, которое лежало в основе раннего китайского чань-буддизма. «Ланкаватара-сутра» выдвигает концепцию «очищенного сердца, которое и есть само-природа»(кит. ***цзы син цинцзин синь,*** санскр. ***хрдхрдаья)*** и провозглашает, что «все дхармы (все явления и вещи — ***А.М.)*** — и есть сердце» [19, цз. 9, 565]. По сути, это означает сведение всего мира и даже акта его творения к деянию самого человека, который и есть Будда в потенции. Прозрение своего сердца означает обретение высшего могущества творить мир, то есть человек реализуется как Будда. Ранние учителя Ланкавагары проповедовали тезис «только сердце» ***(вэй синь),*** означающий, что все исходит из нашего сознания, которое само по себе уже обладает «природой Будды».

Так складывалось учение о «сердце-основе», или дословно «сердце, что есть земля» ***(синь ди).*** Уподобление сердца земле, вскармливающей все живое, не случайно — сердце бодисаттвы может спасать и «напитывать» истиной все живые существа. Концепция «сердца-основы» берет свое начало в санскритских текстах, где оно выступает синонимом ***алаи-виджняны*** («сознания-сокровищницы») —

последней из шести индрий, или «способностей человека к порождению знания». «Сознание-сокровищница» потенциально содержит в себе весь мир, равно как и «сердце-основа» объемлет все сущее.

Согласно преданиям, первым, кто начал проповедовать «учение о сердце», был сам Бодхидхарма, говоривший о «принципе сердца» ***{синьли),*** который в его концепции понимался как духовная первооснова жизни, подкрепляющая все практические действия, или «дела» (***ши***), человека. В «Сутре Помоста Шестого патриарха» Хуэйнэну приписывается гатха, посвященная сердцу-основе и утверждающая потенциальную «буддовость» любого человека: «Семена [Будды] заключены в нашем сердце-основе» [22, 203].

Наиболее полное развитие этот тезис получает у Мацзу, который, судя по его диалогам, сводил к тезису «Будда и есть сердце» все наставления монахам, однако эта концепция в том или ином виде присутствовала у каждого из чаньских наставников и до него. Учение сердца продолжали проповедовать и последователи Мацзу, в частности, Хуанбо (последователь во втором поколении) в трактате «Чуаньсинь фаяо» («Важнейшее в Дхарме передаче сердца») говорил: «И Будда, и все живые существа представляют одно и то же Единое сердце, никакой другой реальности не существует»'.

Объявив «разум» (сердце) в равной степени как «величайшим обманщиком», так и единственным способом достичь просветления, чаньские проповедники перенесли свое внимание именно на этот аспект. Собственно вера в Будду, в спасительную миссию бодисаттв и архатов была постепенно оставлена в стороне, и об этом упоминали скорее с ритуально-традиционной почтительностью, нежели видели в чисто религиозных мотивах реальный рычаг к собственному спасению и помощи другим. Примечательно, что и современные китайские чаньские монахи в личных беседах крайне редко обращаются к Будде или сонму святых, проявляя большую склонность к рассуждениям об «очищении сердца».

Глобальный тезис раннего чань-буддизма о «сердце Будды» по сути совершил переворот в китайской духовно-

[1] Т. 2012, цз. 379.

религиозной среде, хотя этот переворот прошел в основном мирно и безболезненно. Целый ряд проповедников, и прежде всего сам Хуэйнэн, объявили, что сердце любого человека и сердце Будды в своем изначальном состоянии ничем не отличаются друг от друга, а следовательно, неч никакой разницы между ними. Просто человеческая душа загрязнена, находится в плену желаний и иллюзий, сердце же Будды очищено полностью и окончательно. В этом смысле Будда — скорее пример для подражания, нежели объект для поклонения. Наиболее четко и кратко это было выражено в знаменитом тезисе Мацзу: «Твое сердце и есть Будда». Неслучайно в ряде трактатов чаньское учение именуется «школой сердца Будды» ***(фосинь цзун),*** а Хуэйнэн выдвинул идею «истинного сердца» ***(чжэнъ синь)*** — сердца, окончательно очищенного от страстей, что и отличает сердце мудреца от сердца обычного человека.

Начало учению о «доподлинном», или «истинном сердце» положил, по преданию, сам Бодхидхарма, объявивший, что «отсутствующее сердце и есть сердце истинное». Тезис «отсутствующего сердца» явным образом намекает на отсутствие какой бы то ни было привязанности к теории, к концепции и канону. Отсутствующее невозможно ни загрязнить, ни очистить. В этом, в частности, заключен смысл гатхи Бодхидхармы: «Путы незнания и заблуждения не загрязнят его (мудреца — ***А.М.),*** а зерцало нирваны не очистится» [46, 86]. Для Бодхидхармы, равно как и для более поздних чаньских учителей, просветление, точнее, «пробуждение» имеет вполне конкретный оттенок — это всегда «прозрение отсутствующего сердца» ***(у усинь),*** что уподоблялось яркому свету солнца в кромешной тьме.

Примечательно, что чаньские патриархи говорят о «создании себе различной кармы» ***(цзо чжунчжун е)*** как о явлении негативном. В отличие от индийских и ряда китайских буддийских школ поступки не делятся на положительные и отрицательные, и поэтому ведущие к хорошему или плохому перевоплощению. В чань-буддизме потенциально плох любой поступок, который не проистекает из «отсутствия сердца». А поэтому Бодхидхарма говорит об «отсутствии как дурного, так и добродетельного» ***(у фэй у фу),*** а Мацзу учит «не придерживаться плохого и отвергать хорошее». Здесь «отсутствие сердца» прежде всего — отсут-

стние личностного фактора, создающего иллюзии, и тогда мудрец может быть свободен от череды «рождения и смергсй», то есть от кармического перерождения. «Не-рождепие», или «не-возникновение» (***ушэн)*** — единственный способ понять недуальность мира, в котором не рождаются противоположности и где присутствует лишь сердце, творящее этот мир. «Ланкаватара-сутра» говорит: «Рождение и есть не-рождение, когда мы познаем, что мир, который существовал до нас, не более чем наше сердце» [124, 96]. Кроме того, даже этот мир, в учении Мацзу, не обладает «само-природой», то есть он абсолютно трансцендентен.

Нередко понятие ***синь*** переводится на европейские языки как «сознание», но это не вполне соответствует оттенкам китайского термина. Если под сознанием в западной традиции обычно подразумевается умственная и психическая деятельность, умение рефлектировать действительность, то понятие ***синь*** включает в себя и духовный аспект, подразумевая глубину священного в человеке. Для чань-буддизма «сердце» — не только «душа» или «разум» человека, и не просто совокупность его психических свойств. «Сердце» выступает как абсолютный синоним «природы Будды» (***фосин***), потенциальной «буддовости», что живет в каждом человеке.

Тем самым открывается универсальный и ничем не обусловленный путь спасения, поскольку это спасение уже имплицитно присуще человеку, семя просветления уже живет в «сердце-Будде» каждого. У большинства людей, как утверждает Чань, оно спит — находится в мире грез, иллюзий и заблуждений, воспринимая его как настоящее, доподлинное существование. Но стоит лишь пробудить сердце, как тотчас природа Будды проступает в человеке. Сам человек прорастает этим Буддой, реализуется как просветленная личность.

Следует заметить, что существовали и некоторые различия в трактовке «учения о сердце». Южная школа Чань, как считал в своих трудах Цзунми, требовала конкретных практических шагов, дабы вернуться к изначальной чистоте человека. Ряд же других школ считали всякую практическую деятельность избыточной, лишней, говорили о том, что достаточно лишь «сидеть в недвижимости и молчаливо». Свои нюансы трактовки «очищения сердца» существо-

вали практически у каждого чаньского проповедника, однако здесь для нас важно именно то общее, что объединяло их внутри достаточно эклектичного течения Чань — утверждение о том, что «сердце и есть Будда».

У Хуэйнэна понятие «сердце» ***(синь)*** сливается по смыслу с понятием «изначальные природные свойства человека», или «изначальная природа» ***(син)*** — крайне важным понятием в китайской философии вообще. Вероятно, не случайно оба этих понятия близки по звучанию. Хуэйнэн сводил процесс «становления Буддой» к «единой мысли», или «единому помыслу»: «Если ваше сердце искажено и искривлено, то Будда становится человеком. Если же в своей единой мысли вы ровны и прямы, то это значит, что человек стал Буддой. Мое сердце само по себе обладает Буддой, этот само-Будда и есть Истинный Будда. И если Будды нет внутри нашего сердца, то где же еще искать истинного Будду? Ваше собственное сердце и есть Будда — даже не сомневайтесь в этом! Снаружи этого нет ничего, что могло бы возникнуть, всё изначально представляет собой мириады явлений, порождаемых нашим сердцем»[1].

Для Чань мир снаружи, «мир вне сердца» является, с одной стороны, абсолютно реальным, но, с другой стороны, никак не соотносящимся с истинной реальностью, что живет только в сердце. Суть этой реальности — природа Будды. Мир высшей реальности порождается лишь нашим сердцем-сознанием, все многочисленные вещи и проявления этого мира родятся именно внутри нашего сердца. И отсюда учение Чань делает парадоксальный вывод о том, что Будда также есть порождение нашего сердца: «И нет никакого Будды вне нас». Именно это имел в виду Хуэйнэн, когда сказал: «Мое сердце само по себе обладает Буддой, этот само-Будда и есть Истинный Будда!»

До чань-буддизма не многие школы решались объявить человека не просто потенциальным Буддой, но и напрямую заявить о реальной возможности достижения «буддовости» «здесь и сейчас», без дополнительных перерождений, а порой даже без собственно монастырского подвижничества. «Лишь пробуди свое сердце — тотчас станешь Буддой», — гласит известное чаньское изречение. Именно эта мысль —

■«Сутра Помоста», гл. 10.

«тотчас», «непосредственно» ***(и чжи)*** — и есть суть чаньской революции в китайском буддизме. А это вело к тому, что следует заниматься внутренним очищением (чему, в основном, и служили различные формы медитации), нежели пустыми молитвами, поклонениями и ритуалами.

По сути Чань заявляет о некоем «анти-ритуале» (вспомним наставление Бодхидхармы о том, что никакой разницы между камнем и скульптурой Будды не существует, поскольку их ценность абсолютно одинакова — лишь наш разум склонен сакрализовать одно и не обращать внимания на другое). Сохранились знаменитые истории о чаньских патриархах, рвущих буддийские сутры, растапливающих печь деревянными изображениями Будды и т.д. Несмотря на очевидную легендарность и фольклорность таких историй, тем не менее они очень точно отражают ключевую мысль Чань: познание собственного изначального сердца и есть освобождение. Только внутреннее усилие и приводит к очищению, освобождению и прекращению иллюзий. Здесь не важны ни статус человека (монах или мирянин), ни знание им ритуалов, ни регулярное свершение церемониалов — лишь абсолютно искреннее желание «пробудить сердце». Кроме того, Хуэйнэн, а позже и Мацзу постоянно говорят также о необходимости учителя — «знающего человека, который готов поведать тебе».



Го Вэнъцюань.
Ручей в горах. (XX в.)

«Вне-ритуальность» и «внезапность» просветления прослеживаются во многих чаньских историях и поговорках, например, «Стоит мяснику отбросить свой топор, и он тотчас станет Буддой», — здесь также звучит и мотив «единого сердца»: мясник, труд которого ассоциируется с постоянным убийством живых существ, и Будда, суть которого — бесконечное милосердие и сострадание, в своем изначальном состоянии ничем не отличаются друг от друга.

Чистота сердца для учения Чань — это чистота абсолютной пустоты, незатронутости «мирской пылью». Хуэйнэн в своем знаменитом стихе, благодаря которому сумел продемонстрировать чистоту сознания и получить титул Шестого патриарха, говорит: «Изначально не существовало никаких вещей. Так откуда же взяться пыли?» В этом плане примечательно одно из высказываний Мацзу: «Форма (рупа) и есть пустота. Пустота и есть форма. Форма не отличается ни от пустоты, ни от пустоты форм» [76, 40]. Данное высказывание в известной степени повторяет текст «Хдарья-сутры» («Сутры сердца»), и это говорит о том, что тезис о трансцендентной пустоте сердца не нов для буддийской философии.

В проповеди «О сердце» Мацзу учит: «Все дхармы — это дхармы сердца. И все имена — это имена сердца. Мириады дхарм рождаются из сердца, сердце — это корень мириад дхарм». Под «именами»' китайская философия обычно подразумевает внешнее, вещное выражение этого мира — все то, что можно «поименовать»[2], мир «посюсторонний». Внутренний же, сокровенный мир не имеет имен и названий и в этом смысле содержит в себе всю полноту истины.

Мацзу, казалось бы, учит о том, что весь видимый мир проистекает из нашего сердца. Но вместе с тем концепция Мацзу не является учением об абсолютной иллюзии этого мира, где все явления существуют лишь в нашем сознании. В своей проповеди он подчеркивает, что «сердце не есть само-сердце (не существует само по себе — ***А.М.),*** оно существует лишь относительно форм». Таким образом, речь идет о некоем глобальном взаимодействии всего со всем, поскольку сердце человека и есть Будда, а тело Будды, следуя учению Махаяны, есть весь мир. Учение о сердце в устах Мацзу означает окончательную интимизацию чаньской традиции, превращение «учения о Будде» в «учение о самом себе как Будде». Это — качественный скачок в осознании сути чаньской практики, и, хотя сам тезис о «сердце-Будде» существовал и до Мацзу, никто не вынес его на пер-

[1] В написании этот иероглиф *мин* отличается от ранее встречавшегося термина «высветление».

[2] Ср. с фразой из «Дао дэ цзина»: «Имя, которое может быть поименовано, не есть постоянное имя».

вый план как единственный догмат учения. Перед нами —■ типично китайский подход к вере и религии, где нет Бога, а высшее начало сведено до мира в тебе самом.

Мы можем без труда заметить определенную динамику в развитии учения Мазцу о сердце, и это придает особый реализм образу учителя — одного из самых «живых» персонажей всей чаньской традиции. В ранний период знаменитая концепция Мацзу «Твое сердце и есть Будда», или дословно «Есть сердце — есть и Будда» ***(цзю синь цзю фо),*** по существу не многим отличалась от идей Хуэйнэна и даже значительно более ранней традиции Ланкаватары, все сводившей к внутреннему миру человека, к Будде внутри каждого живого существа. Но вот в некоторых диалогах Мацзу появляется несколько иной подход: «Нет ни сердца, ни Будды». Впервые эта парадоксальная мысль появляется в диалогах, относящихся к 785-788 годам:

Однажды монах спросил:

— Почему Вы, Преподобный, говорите, что сердце и есть Будда?

— Чтобы остановить слезы малого ребенка.

— Если же эти слезы прекратятся, что тогда?

— Не будет ни сердца, ни Будды.

Примечательно, что Мацзу мог наставлять одного и того же ученика по-разному, дабы тот не строил у себя в сознании какой-то косной концепции. Здесь весьма показательны его наставления Дамэй Фачану (752-839) — мастеру Фачану с гор Дамэй ***(Большая слива),*** который был личным учеником Мацзу и именно у него получил просветление. Первое наставление мастера, произошедшее при их самой ранней встрече, лежало в русле старой проповеди Хуэйнэна:

Когда чаньский наставник Фачан с„горы Дамэй первый раз пришел к Мацзу, он спросил:

— Что такое Будда?

— Сердце и есть Будда, — ответил Мацзу [40, цз. 3].

Позже Фачан переселяется в горы Сымин Дахай (***Большая слива четырех сияний),*** откуда он и получает свое полное имя. Именно туда уже пожилой Мацзу посылает к нему одного из своих учеников, который говорит Фачану: «В последнее время буддийское учение наставника Мацзу вновь изменилось. <...> Теперь он говорит: “Нет ни серд-

^4

ца, ни Будды”». В «Речениях Мацзу» эти два события — просветление Фахая у Мацзу и диалог Фахая с монахом — сведены воедино, поэтому создается впечатление, что они произошли буквально одно за другим. Но если посмотреть иные хроники, например, «У дэн хуэй юань» («Встреча у изначалия Пяти светильников»), «Цзиньдэ чуаньдэн лу» («Записи о передаче светильника»), то оказывается, что речь идет о большом временном разрыве между двумя беседами. Первое событие — встреча Мацзу и Фахая — происходит в 755 году, когда Мацзу приводит своего ученика к просветлению утверждением, что «сердце и есть Будда». А второе — приблизительно в 785-788 годах. Мацзу узнает, что его ученик начал личную проповедь, и посылает монаха с тем, чтобы тот проверил, было ли просветление Фахая окончательным. Таким образом, между двумя событиями, а следовательно, и между двумя концепциями, лежит тридцатилетний промежуток.

Весьма примечательна фраза монаха о том, что «учение наставника Мацзу вновь изменилось», поскольку указывает на то, что ученики замечали изменение характера проповеди Мацзу, но считали это находящимся в рамках чаньской традиции. Попутно заметим, что полярное изменение ключевых утверждений и постулатов было весьма характерным для чаньской школы. Частично это происходило из-за того, что наставники стремились не создавать у своих учеников излишней привязанности к фразам и концепциям, «освобождая» их сознание от «учения на уровне слов». С другой стороны, происходила постепенная трансцендентация сознания самого наставника: по существу, фраза «нет ни сердца, ни Будды» отражает приход Мацзу к состоянию «извечной пустоты и всеобщего отсутствия», которое он сам же и проповедовал. Поскольку Мацзу скончался в 788 году, проповедь об отсутствии и сердца, и Будды приходится на последние несколько лет его жизни.

Миграция от «сердце и есть Будда» (дословно «есть и сердце, есть и Будда») до «нет ни сердца, ни Будды» отражает общую тенденцию чаньской традиции позднего периода династии Тан к углублению мистицизма в проповеди и практике. И если общее направление буддизма шло, в основном, по пути секуляризации, обмирществления, то

Чань брал на себя всю глубину мистического и «невыразимо-потаенного» в жизни человека.

Тайная передача сердца

В отличие от других ранних буддийских школ чань-буддизм учит не уходить от этого мира в нирвану (что, в частности, характерно для индийского буддизма), но воспринимать мир во всей его полноте, не видя принципиальной разницы между нашим мирским бытием (***сансарой)*** и миром просветления ***(нирваной),*** поскольку каждый внутри своего сердца и является Буддой. Надо лишь достичь абсолютного и полного чувствования этого мира. И в этом смысле Чань очень «чувственен» (неслучайно одним из синонимов просветления является термин «чувствование» — ***цзюэ),*** он учит, как «пережить мир», а не как уйти из него. Чань также весьма «осязателен»: он говорит об «ароматах просветления» и о «вкусе созерцания». Чань приносит в достаточно сухую буддийскую проповедь оттенок чудесности, волшебства, он расцвечивает жесткую структурированность буддийского просветления личным опытом и внутренним переживанием. Освобождение, просветление становится фактом личного подвига, мессианством по отношению к самому себе, а не продуктом веры в Будду или результатом многочисленных поклонений.

Чань-буддизм меняет взгляд и на саму медитацию, или созерцание ***(чань).*** Прежде всего, классическое выражение «сидячее созерцание» ***(цзо чань)*** теперь уже не означает собственно медитацию сидя, поджав ноги, но говорит об определенном состоянии сознания, не зависящем от позы или места. Медитация становится «беспредметной», внецелевой. Школа Хуэйнэна отходит даже от классического принципа, распространенного в более ранней школе Дуншань, что суть медитации —- созерцание собственного сердца, своих изначальных природных свойств. Хуэйнэн же доводит тезис о «пустотной» сути Чань до логического конца: «С самого начала в нашей школе сидение в медитации отнюдь не заключалось лишь в созерцании собственного сердца. Не заключалось оно и в созерцании чистоты или в недвижимом сидении. Если же говорить о созерцании соб-

ственного сердца, то сердце изначально иллюзорно. Познание сердца подобно познанию иллюзий, а поэтому лучше не созерцать ничего. Если говорить о созерцании чистоты, то изначальная природа человека в своей основе чиста, лишь суетные мысли покрывают все истинно сущее»'.

Чань-буддизм уходит от понимания ***чань*** лишь как «недвижимого сидения». Хуэйнэн объявляет: «Когда, взирая внутрь себя, мы достигаем недвижимости само-природы, то зовем это “созерцанием”». Таким образом, речь идет не о недвижимости тела, но об абсолютной внутренней непоколебимости духа. В этом Чань отходит от прежних буддийских концепций и дает новые определения самым базовым понятиям. Созерцание-чань означает уход от проявлений внешнего мира («Когда снаружи ты сумеешь отринуть все проявления»), а самадхи достигается абсолютным умиротворением мыслей («Когда внутри нет хаоса»).

Само понятие ***чань*** оказывается универсальным, максимально растяжимым для его последователей и начинает рассматриваться и как сам процесс созерцания, и как его цель, и как особого рода мистическое переживание. И здесь естественным образом может возникнуть вопрос — что передает Чань как учение? Какую концепцию или теорию он несет в себе? Такие вопросы, сколь бы очевидными они ни казались, при ближайшем рассмотрении могут вызвать немало затруднений. Ведь Чань отказался от поклонения Будде, сделав веру факультативной, и перенес основное внимание на суть самого человека — потенциального Будду.

Говоря о существе чаньской передачи, стоит заметить, что в трудах X-XШ веков начинает активно использоваться выражение ***и синь чуань синь***, что принято переводить в европейской литературе как «передача от сердца к сердцу» (эту же трактовку поддерживает и ряд китайских историков). Здесь подразумевается именно личностный, порой внесловесный характер передачи истины. В ранних трактатах, в частности, у Цзунми, мы находим первоначальный вид этого выражения: ***чуань синь,*** что может быть понято и как «передавать сердцем», и как «передавать сердце», хотя второй вариант грамматически правильнее. Верность этого варианта подтверждают и трактовки, которые мы встреча-

' «Сутра Помоста», гл. 5.

ом у Цзунми, Хуэйнэна, Линьцзи, Мацзу и ряда других чаньских наставников. Такое понимание вытекает из самой логики Чань, ибо именно «сердце» ***(синь)*** в его умиротворенном, очищенном, недвижимо-спокойном состоянии является как носителем чаньской истины, так и самой этой истиной, поскольку «твое сердце и есть Будда».

Передача сердца — сердца умиротворенного, в его первозданной, не затронутой заблуждениями чистоте — это и есть передача истины. Наставник передает последователю свой образ и тем самым раскрывает потаенный и одновременно очевидный смысл чаньской истины. Нам кажется, что известное выражение ***и синь чуань синь*** правильнее понимать не как «передача от сердца к сердцу», а как «передача сердца сердцем», передача истины через саму истину, через очищенное сознание наставника.

Осознание сути Чань даже среди китайских буддистов произошло далеко не сразу. Самым распространенным оказалось мнение (его отголоски даже сегодня можно встретить в научной литературе), что смысл Чань заключен прежде всего во внутренней непоколебимости духа, которая воплощается в недвижимой медитации, или «недвижимости» (***будун***). Внешнее «пребывание вне движения» якобы приводит к абсолютному отсутствию чувств — некой чаньской «внечувственности» ***(у цин).*** Но на самом деле такие взгляды, столь прочно прижившиеся в массовом сознании, активно распространялись именно противниками Чань, пытавшимися свести все многообразие духовного чаньского опыта к «недвижимости» и «отсутствию чувств». Уже «Сутра Помоста» в 10-й главе, содержащей последние наставления Хуэйнэна своим ученикам, резко осуждает такие упрощенные взгляды. Понимание сути Чань лишь как абсолютного покоя и недвижимости убивает «семена Будды», заложенные изначально в каждом.

Человек, который считает, что, медитируя в недвижимости и умаляя свои чувства, он приближается к внутреннему откровению, на самом деле лишь «уподобляется дереву и камню» и «впадает в ложные искушения». И хотя Чань рассматривает медитацию и «умиротворение сердца» в качестве основных методов своей практики, но сами по себе они не имеют никакой ценности и представляют не более чем рычаги для достижения более высокой цели.

Чань базируется на медитации (кстати, далеко не всегда «недвижимой», поскольку существует и активная медитация «в деяниях»), но основная цель этого учения находится далеко за «недвижимостью» и «внечувственностью».

Чань объявляет все слова, то есть вербальные поучения, излишними, избыточными и как следствие — абсолютно пустыми и никчемными, лишь замутняющими истинную суть очищения внутренней природы человека. Поскольку чаньские проповедники нередко считали себя единственными истинными представителями Махаяны, а точнее, того изначального смысла, который был в нее вложен, то свою доктрину о «вневербальном знании» они распространяли на все течение Большой колесницы. Весьма характерны слова, приписываемые наставнику Сюаню: «Все [наставления] Большой колесницы — не более чем слова, чтобы противостоять болезни. Если же вы способны пестовать свое сердце, не вызывая при этом болезнь — тогда к чему все это противостояние?» [82]. Итак, наставления — лишь лекарства от уже возникшей болезни, задача же чаньского последователя заключена в том, чтобы не дать зародиться этой «болезни сердца».

В 10-й главе «Сутры Помоста» явным образом проглядывает критика некоего «нигилистического» направления в чань-буддизме, буквально понимающего завет Бодхидхармы «не опираться на письмена» ***(бу ли вэньцзы).*** Для становления раннего Чань этот завет сыграл немалую роль, поскольку перенес внимание своих последователей с механического чтения и бесконечного повторения сутр на образ живого Будды внутри себя, на внутреннее самосовершенствование через медитацию. Реальный Чань никогда не отвергал текстов вообще, неслучайно, например, в храме в Цаоси в Гуандуне, где проповедовал Хуэйнэн, хранятся как величайшие святыни списки сутр, которымрГпользовался, по легендам, Шестой патриарх, а также один из списков «Сутры Помоста». По сути, завет Бодхидхармы «не опираться на письмена» перевел активность последователей Чань из внешнего мира во внутренний мир человека, интериоризировал сам процесс освобождения сознания.

Однако уже в ранний период в чань-буддизме появляется категория людей, требовавших вообще исключить всякие сутры и слишком буквально понимавших призыв

Первопатриарха. Во время составления позднего варианта «Сутры Помоста» эти люди обвиняются в богохульстве — «попирании сутр». Такой буквализм отрицания письмен берет начало от апологетики идеи Пустоты (***шуньята***) — отказ от текстов и письменных знаков стал пониматься некоторыми как реальное проявление этой идеи Пустоты.

Внесловесная суть Чань по-разному трактовалась носителями традиции. Естественно, наиболее широко распространилась версия о том, что Чань вообще ***должен*** передаваться вне слов и любые словесные объяснения, равно как и сутры, лишь отделяют последователя от истины, заставляя его разбираться во внешней мишуре, вместо того, чтобы непосредственно взирать вглубь себя без всяких посредников. Именно этим традиция Чань обычно и объясняет предание о том, что Бодхидхарма отказывался словесным образом проповедовать свое учение и лишь говорил о необходимости «сидеть лицом к стене в молчании». Но этой версии заметно противоречит сама логика развития Чань: его великие наставники создали так много трактатов, речитативов, коротких поэтических произведений, оставили после себя столько записей бесед с учениками, что их количеству может позавидовать любая буддийская школа. Не является ли это прямым нарушением завета Бодхидхармы передавать учение «от сердца к сердцу»?

Предание о внесловесной сути Чань, скорее всего, относится к фольклорным версиям, упрощенным народным трактовкам, тогда как в буддийских кругах существовало иное, более рациональное и логичное объяснение этому. Цзунми, например, считал, что проповедь важности «созерцания стены», то есть внесловесной медитации, «предназначена лишь для того, чтобы позволить последователям положить конец отвлекающим мыслям», в то время как отказ Бодхидхармы «говорить о знании» свидетельствует только о том, что время такой проповеди еще не настало.

Учение о двух проникновениях

Поразительным образом чань-буддизм оказался столь же тесно связан с более ранними школами классического буддизма, сколь и отличен от них. Он учил не столько вни-

кать и вдумываться, сколько переживать, не понимать, но проникать в мистический смысл дхианы.

Именно Первопатриарху Бодхидхарме приписывается создание целой системы обучения, направленной на внутреннее проникновение в Чань, которая может быть условно разделена на несколько этапов: сначала успокоение собственного сердца в медитации, а уже затем посвящение в глубинное, истинное знание, причем каждому этапу соответствует отдельная методика. В общем плане все это было сводимо к базовой концепции «двух проникновений», что, безусловно, являлось новым для буддийского учения.

По преданию, Бодхидхарма завещал своим последователям дхармический путь, базирующийся на концепции «двух проникновений» ***(эр жу)*** и четырех типах деяний ***(сы син).*** Именно эта концепция и лежала в основе проповеди наставников Ланкаватары. «Два проникновения», или «два вступления», являющиеся одной из самых ранних чаньских идей, считаются одним из ключевых принципов духовной практики и до сих пор. В принципе, говоря о «проникновении», подразумевают обычно «вступление на Путь» ***(жу дао),*** либо «проникновение в истинную суть вещей».

Теория «двух проникновений» предусматривает использование двух параллельных путей достижения освобождения: «проникновение через [духовный] принцип» ***(жу ли)*** и «проникновение через дела», или «проникновение через практическую деятельность» ***(жуши).*** Заметим, что бином «принцип-практические деяния» (***ли-ши***) нередко встречается в чаньских текстах и по сути обыгрывает внутреннюю (принцип) и внешнюю (деяния) стороны чаньской практики. Частично эта теория присутствовала и в индийском буддизме, в частности, концепцию отсутствия преград и вообще каких-либо различий между «делом» (действием) и духовным принципом развивала школа Аватамсаки.

Концепция «принципа» ***(ли)*** пришла в чань-буддзим из даосского учения Сюаньсюэ («Учения о сокровенном»). Один из его лидеров Ван Би объяснял, что ***ли*** — это изначальная, внесубстанциональная сущность мира, и отождествлял ее с «небытием», или «отсутствием» (>')• «Бытие», или «наличие» (ад), в данном случае отождествлялось с «вещами-явлениями». Чань-буддизм еще больше развил эту концепцию — здесь под «принципом» подразумевается уже

«истинная сущность» всех дхарм, исходное начало всех вещей в мире, которое определяет их рождение и развитие.

В нашем мире «принцип» может проявиться лишь через «дела» (м/и) или «поступки» (***син***)'. В этом смысле «принцип» ***(ли)*** и «деяния» ***(ши*** или ***син)*** дополняют друг друга как внешнее и внутреннее, что вообще характерно для китайской традиции. Если деяния исходят именно из первоначального «принципа», то обретают характер истинности, абсолютной безошибочности (по сути, речь идет об особом сакральном типе поведения, неких «истинных деяниях», которые совершенным образом соответствуют Дао), если же деяния объясняются лишь страстями самого человека, то такие поступки могут быть губительными для него. Поэтому ***син —*** это не просто поступки, но «истинные деяния» и даже помыслы, это не само «поведение», но сакрализация этого поведения. И здесь вновь во всей полноте проступает важнейший чаньский принцип: важно не что делать, а как делать.

«Проникновение через практические деяния», в свою очередь, включает в себя четыре составляющих: воздаяние за внешние причины, умение пребывать в соответствии с ситуацией (или с естественностью), отсутствие желаний, состояние полной гармонии с Дао.

Первый принцип — воздаяние за внешние причины ***(бао юань)*** — можно также перевести как «воздаяние за обстоятельства, созданные твоими действиями». Речь идет о воздаянии за проступки, за зло или за нанесенные обиды. Этот принцип предусматривает осознание человеком того зла, которое он может совершить в мире своими неверными поступками или настроем мыслей. За каждый такой проступок обязательно приходит наказание, или воздаяние ***(бао),*** а следовательно, необходимо раз и навсегда решительно отказаться от совершения любого зла. Но прежде, как гласят, в частности, «Рассуждения Бодхидхармы», надо познать «природу зла», его источник. В этом и состоит процесс «само-пестования» ***(цзы сю),*** или воспитания самого себя.

' Термин ***син,*** который был переведен как «проникновение через дела», можно также перевести как «практические действия», «деяния», «поступки», из чего несложно уловить, что речь идет о чисто практической стороне чаньского учения.

Второй принцип — следование обстоятельствам ***(суй юань)*** — можно также перевести как «возникновение под воздействием внешних обстоятельств», «следование велениям судьбы», «сообразовываться со случаем (возможностью)». Он трактуется следующим образом: все живые существа вовлечены в цепь перерождений, и любая удача в жизни, в том числе и достижение просветления, является не случайностью, но совокупным плодом всех предыдущих поступков и мыслей. Все такие деяния и размышления формируют «внешние причины», или «обстоятельства» ***(юань).***

Эта трактовка связана с глобальной доктриной о «порождающем и способствующем [достижению просветления!», «условиях и обусловленными ими связями между дхармами» (кит. ***инь юань,*** санскр. ***хэту-пратьяя),*** гласящей, что мельчайшие фундаментальные частицы мира — дхармы — вступают между собой в связи, которые принципиально отличны от взаимоотношений субъект-объект или объект-объект. При взаимодействии дхарм возникает мистическая причина, или предпосылка, порождающая судьбу всего мира ***(хэту),*** и связи, порождаемые этой причиной ***(пратьяя).*** Постижение пратьяя равносильно раскрытию первоосновы существования мира, понимания сути взаимоотношения как вещей, так и мельчайших дхарм, и поэтому является истинным озарением мудростью Будды.

Поразительным образом этот принцип указывает не только на суетность жизни, но и конечность самого состояния просветления: «Так стоит ли мне радоваться приходу просветления, ведь когда все обстоятельства будут исчерпаны, оно также обратится в небытие. Обретение, равно как и потеря, вытекает из обстоятельств» («Речения Бодхидхармы»).

Третий принцип — отсутствие желаний — можно перевести и как «не желать ничего», «не иметь ничего, к чему стремиться», дословно — «не требовать ничего» ***(у со цюй).*** Он гласит, что обычный человек пытается познать мир через его составные части, дискретным образом, в то время как настоящий мудрец может видеть изначальную причину существования этого мира. Просветленный человек воспринимает ее как «высшую», или «окончательную», истину ***(чжэнь ди)*** в противоположность «частич-

ной», или «мирской», истине ***(суди).*** Принцип отсутствия желаний может также быть понят как глобальный чаньский принцип нестяжательства, причем это нестяжательство пролегает как в материальной, так и в чувственной и духовной сферах. В конечном счете этот «отказ от требований» влечет за собой непривязанность к явлениям этого мира, абсолютную свободу сознания, легкость и естественность нашего проживания в этом мире.

Четвертый принцип — состояние полной гармонии с Дао — указывает на правильный путь: «следование Дхарме», или «реализация Дхармы» ***(чэн фа).***

Чаньская традиция неизменно подчеркивает, что учение о «двух проникновениях» было сформулировано Бодхидхармой как основа основ чаньской жизни. Действительно, упоминание об этой концепции встречается во всех трактатах, приписываемых Бодхидхарме и несущих на себе печать проповеди первых чаньских наставников. Но вот, к нашему удивлению, мы встречаем практически ту же самую концепцию в трактате «Дашэн синьсин лунь» («Рассуждения о сути следования учению Махаяны»), авторство которого приписывается Сэнчоу, выступавшему в качестве некоего «идеологического соперника» линии Бодхидхармы и принадлежавшему к Северной школе Чань. Сэнчоу объяснял: «Существуют два метода использования своего разума: первый состоит в том, чтобы достигать принципа извне, другой же — в том, чтобы действовать, исходя из принципа». Очевидно, что концепция «двух проникновений» была характерна практически для всех ранних чаньских школ.

Созерцание стены

Широко распространено мнение, что основное количество времени чаньские монахи проводили в сидячей медитации. Тем не менее характер ранней медитации до конца не ясен, несмотря на то что в «Речениях Мацзу» — это частая тема для бесед с учениками, а Хуэйнэн посвящает целый раздел своей проповеди «созерцанию сидя». Однако Хуэйнэн дает не столько практическое объяснение техники медитации, сколько раскрывает ее мистический под-

текст: «Сидение означает не задействовать мысли. Чань (медитация) означает прозреть свою изначальную природу и не быть в замутнении». Все подобные наставления касаются в основном общей теории созерцания, рассказу о необходимости «сидя в недвижимости, опустошить мысли», и не ясно, как долго и часто медитировали монахи в ранних чаньских школах, какую технику использовали, как строили распорядок сеансов созерцания.

Вероятно, сама техника медитации считалась тайной, передаваемой лип!Ь членам школы (некоторые современные чаньские общины по-прежнему придерживаются этого принципа). В то же время сакральная суть медитации могла широко обсуждаться. Говоря о практике медитации, следует различать саму практику созерцания как процесс, именуемый дхианой ***(чань),*** и то состояние, которое достигается в процессе этого созерцания — самадхи ***(дин).*** Термин ***дин,*** которым самадхи стало обозначаться на китайском языке, означает «стабильность», «устойчивость». Самадхи выступает как высшая упорядоченность, урегулированность мира, сомкнувшегося до пределов одного человека. Примечательно, что в последнем наставлении Хуэйнэна' самадхи противопоставляется хаосу[2].

Ключевой формой медитативной практики в чань-буддизме становится так называемое «созерцание стены» ***(би гуань),*** которое можно считать абсолютно универсальным методом для всех чаньских школ вплоть до сегодняшнего дня. Однако именно эта форма медитации является наиболее загадочной, породившей немалые доктринальные споры.

[1] «Сутра Помоста», гл. 10.

[!] Самадхи рассматривается как одна из трех базовых составляющих духовного подвижничества чань-буддизма наряду со следованием предписаниям ***(сила)*** и достижением мудрости ***(праджня).*** Основная идея Хуэйнэна о единстве дхианы и праджни устраняет возможную дуальность, поскольку допустить, будто одно из начал появилось раньше, было бы равносильно тому, чтобы породить двойственность в понимании Дхармы. Вместе с тем праджня не может быть достигнута только через медитацию, но приходит как совокупность целого ряда форм духовного подвижничества: покаяния, исполнения обетов, помощи другим людям и т.д.

Прежде всего, проследим исток этой формы чаньской практики. Как уже говорилось выше, каноническая легенда гласит, что Бодхидхарма провел, «сидя лицом к стене, девять лет» и, именно таким образом достигнув окончательного просветления, завещал эту форму медитации своим последователям. Предполагается, что сидячая медитация имеет первостепенное значение, в то время как чтение сутр, различные формы молитв, дисциплинарные монашеские предписания отходят на второй план. Занимаясь «созерцанием стены», монахи, по сути, повторяют путь Бодхидхармы, вновь переживают тот мистический опыт самадхи, который он завещал последователям. И, следовательно, речь идет о краеугольном камне чаньской практики, который известный монах Даосюань именовал не иначе как «обладающим исключительными возможностями».

В раннем чань-буддизме медитация понималась как абсолютное самосокрытие, сворачивание вовнутрь. Не случайно сам Бодхидхарма, благодаря такому типу созерцания, «погружал свое сердце в темноту», «делал свое сердце сокрыто-погруженным» ***(мин синь),*** как писал о нем Таньлинь, «пребывал в пустоте и покое» ***(сюй и/у).*** Тем не менее на ранних этапах развития чань-буддизма, когда безмолвное «созерцание стены» автоматически связывалось с отказом от многих других буддийских церемоний (главное — от чтения сутр), эта методика вызывала немалые нападки. Следует заметить, что подавляющее число выпадов в сторону тогда еще молодого течения Чань было напрасным и во многом происходило из-за непонимания внутренней сути этого учения. Впрочем, сами последователи этой школы на первых порах особенно и не стремились объяснить его существо, считая свое знание «непередаваемым вовне», то есть абсолютно тайным. Поз-



Медитирующий Бодхидхарма (худ. Ли Чжи, XX в.)

же покров тайны несколько спал, хотя сама традиция «тайности» многих методик, в том числе и «созерцания стены», сохраняется до сих пор.

Итак, критики чаньского «созерцания стены» не замедлили излить свой скепсис, обвиняя школы Чань в примитивизме, в использовании методов, «подходящих лишь для профанов». Особенно в этом преуспели проповедники школ Хуаянь и Тяньтай, во многом близкие по духу чань-буддизму. Основатель крупнейшей и влиятельнейшей школы буддизма Тяньтай наставник Чжии вообще обвинил чань-буддистов в использовании неэффективных методов, лишь вводящих людей в заблуждение: «Если практика созерцания стены в сидячей медитации заключена лишь в простом сосредоточении своего сознания в области носа на собственной замутненности, на дыхании или просто состоит в том, чтобы “разместиться лицом к стене”, — да как же все это может называться Путем-Дао?»[1].

Столь примитивное понимание «созерцания стены» лишь как простого взирания на стену пещеры показалось последователям чань-буддизма скучным и неподобающим парадоксальной сути учения. Патриарх школы Хуаянь и чаньской школы Хэцзэ Цзунми, из работ которого мы и узнаем ранние взгляды адептов Чань, передает уже значительно более сложную и интересную трактовку того, что называлось ***би гуань:*** «Во внешнем мире положите конец всем условиям, внутри же воздерживайтесь от всех отвлекающих мыслей. И когда твой разум станет подобен стене, именно тогда и достигнешь Пути» [48,403в]. Итак, обычное и несколько скучноватое созерцание каменной стены превращается в «созерцание собственного недвижимого сознания» — синоним абсолютного покоя, стабильности, сосредоточенности. Все это непосредственно связано с китайским пониманием термина ***самадхи*** (углубленное созер^-цание), который переводился на китайский язык как ***дин*** — «стабильность», «недвижимость».

Видимо, «созерцание стены» уже в ранней чаньской практике понималось двояко: и как непосредственно ме тодика неподвижной медитации сидя, и как само «недвижимое, словно стена» состояние сознания, достигаемое в

‘Т. 46, с. 586а.

процессе этой медитации. На таком понимании термина «созерцание стены» настаивают и современные теоретики чань-буддизма: «Созерцание стены» необязательно заключено в сидении лицом к стене, прежде всего это указывает на принцип сердца (состояние души — ***А.М.)*** во время вхождения в медитацию» [158, 8].

С течением времени было предложено несколько десятков трактовок того, как следует понимать «созерцание стены», причем в создании новых подходов участвовали не только чаньские монахи. Более того, именно из трудов представителей других школ мы, в основном, и узнаем, как чаньские последователи понимали ***би гуань,*** поскольку сами они не считали необходимым говорить об этом широко, рассматривая ***би гуань*** как тайную методику. Так, последователь школы Тяньтай монах Цзунцзянь в трактате «Шимэньчжэньдун» («Истинный подход к десяти вратам») (1237 г.) считал, что «“стеной” называют состояние непроницаемости для пыли |страстей] и ложных понятий». Таньлинь, из краткого предисловия которого к «Речениям Бодхидхармы» можно почерпнуть немало сведений о ранней чаньской практике, напрямую связывает «созерцание стены» с «умиротворением сердца» ***(ань синь),*** считая это едва ли не ключевым моментом в чаньском подвижничестве.

Споры о сути «созерцания стены» приобретали порой самые неожиданные вариации. Многим буддийским учителям эта методика казалась откровенно примитивной и однобокой, даже учитывая, что речь идет именно о «сознании, что подобно недвижимой стене», которое прозревается и очищается во время медитации. Вопрос был поставлен по-другому: а соответствует ли «созерцание стены» истинному методу, что передал Бодхидхарма? Если мы примем во внимание споры о том, насколько Хуэйкэ и его окружение можно считать истинной линией, идущей от Первопатриарха, то такой вопрос вряд ли покажется надуманным. Одни из первых обвинений в искажении истинного метода Бодхидхармы и замене его неким суррогатом типа «созерцания стены» прозвучали в трактате «Чуань фабао цзи» («Записи о передаче драгоценности Дхармы»), где непосредственно утверждалось, что методы, проповедуемые чаньскими школами, не соответствуют завету первого патриарха Чань [177, 356].

Тем не менее существовало и немало проповедников, считавших, что завет Бодхидхармы о «созерцании стены» следует понимать буквально — как сидячую медитацию лицом к стене. Лишь такой способ, завещанный Первопатриархом, считали они, и может привести к истинному «покою сердца» и в конечном счете к «освобождению», в то время как все остальные методики следует считать вторичными, если не ложными. В немалой степени такая трактовка обязана своим распространением либо не-чаньским школам, либо школам, имевшим к Чань опосредованное отношение.

Следует заметить, что важность и эффективность метода созерцания Бодхидхармы признавалась большинством буддийских и даосских школ (в даосизме даже появилась особая дыхательно-медитативная техника «дамо би гуань»), однако и здесь речь нередко шла лишь о непосредственном «взирании настену».

Интересно, что в целях этой трактовки использовался и чисто «грамматический» способ: вместо классического выражения ***би гуань*** (дословно «стенное взирание», «взирание [подобное] стене») начала встречаться инверсия иероглифов ***гуаньби***, что иначе как «смотреть на стену» перевести невозможно. Сторонниками такого понимания стали, в частности, проповедники школы Хуаянь, которые, впрочем, весьма невысоко оценивали эту методику. Знаменитый Чжиянь (602-668), второй патриарх Хуаянь, который завершил формирование общей теории школы, вообще рассматривал «созерцание стены» как один из восемнадцати базовых методов, предназначенный лишь для начинающих.

Несмотря на многочисленную критику и расхождения в трактовке, «созерцание стены» быстро становится основным методом практики чаньских школ. И хотя существовало немало слухов, что это — занятие для профанов, в то-время как истинный и тайный «путь Бодхидхармы» заключен в другом, так или иначе чаньских последователей стали называть «созерцающими стену», поскольку это, на первый взгляд, и отличало их от остальных буддистов. Устремляя взгляд внутрь себя, чаньский последователь должен стремиться прозреть ту изначальную недвижимость сознания, «что подобна стене» и которая составляет изначальную

природу человека ***(син),*** или «абсолютную чистоту сердца» ***(синь).***

Разумеется, существовали различия в подходе к «созерцанию стены» и внутри самих чаньских школ. Так, в VIII веке Северная школа Чань в основном призывала к недвижимости сознания, «покою сердца», что и подразумевалось под «созерцанием стены». Южная же говорила об «отсутствии вещей» в сознании, об абсолютной пустотности, которую надо прочувствовать в своем сердце — это и является истинным «созерцанием стены», притом собственно «сидеть в недвижимости» нет необходимости.

Недвижимость сознания, умиротворенность сердца — эти постулаты становятся на место религиозной веры в Будду, постепенно вытесняя ее методами совершенствования. Сидячая медитация, основанная на древнем «созерцании стены» Бодхидхармы, делается важнейшим методом для достижения чистоты и покоя сердца, когда, говоря словами чаньского наставника Байчжана Хуайхая, «сердце становится подобно дереву или камню». И все же некоторым проповедникам этот тезис о «сердце, подобном дереву или камню», казался по сути анти-чаньским, поскольку исключал возможность какой-либо внутренней метаморфозы, — ведь дерево или камень не изменяются в своей внутренней природе. Чтобы опровергнуть авторитет Байчжана — одного из самых уважаемых наставников, прибегали к еще большему авторитету. В одной из бесед анонимный ученик (вероятно, Хуэйкэ) обращается с вопросом к Бодхидхарме:

— Преподобный, любое место или предмет не имеют сердца (души), а значит, и дерево, и камень не имеют сердца. Так не подобны ли мы дереву и камню?

— В нашем отсутствии сердца мы не подобны сердцу дерева или камня. Почему я так говорю? Все это подобно Небесному барабану — хотя я и повторяю «сердце отсутствует», тем не менее сами по себе (***цзыжань)*** могут возникать различные изумительно-утонченные способы, которыми можно наставлять и изменять живые существа. Подобно это также и жемчужине — хотя я и повторяю «сердце отсутствует», но сами по себе могут возникать различные метаморфозы. Так разве подобно это дереву или камню?

Постепенно чань-буддизм более четко определяет цель созерцания — прозрение «отсутствия сердца» ***(у синь).*** Именно этому и посвящен трактат «Дамо усинь лунь» («Рассуждения Бодхидхармы об отсутствии сердца»), приведенный в данной книге. Тезис о прозрении «отсутствия сердца» начинает приобретать особую популярность в середине VII века и оказывается тесно связан с «созерцанием стены», которое рассматривается как путь к достижению этого состояния. Само «отсутствие сердца» понимается как абсолютное освобождение от страстей, желаний, от привязанностей и антипатий.

Ряд школ (например школа Мацзу) считал, что достижение «отсутствия сердца» и есть высшая цель созерцания. Мацзу вторил его ученик Байчжан — именно этим и объясняется фраза Байчжана о сердце, подобном камню и дереву, то есть свободном от страстей и иллюзий. Другие школы говорили, что как «сердце», так и его «отсутствие» — это субстрат человеческих усилий, в то время как выше всего стоит Дао. Так, Фажун, духовный лидер чаньской школы Нютоу, испытавший немалое даосское влияние, заявляет: «В своем отсутствии сердца мы единимся с Дао, “отсутствующее сердце” — и есть использование высшего мастерства (***гун).*** И все же Дао стоит выше человеческого сердца». Здесь «отсутствие сердца» тяготеет к даосскому «само-забытию» (***ван во),*** деактуализации собственной личности ради единения с Дао. «Отсутствие мыслей — это и есть отсутствие сердца, а отсутствие сердца — и есть истинное Дао» [158, 29-30].

Столь крайняя форма трактовки «отсутствия сердца» как абсолютной, непостижимой в своей глубине пустоты была характерна не для всего чань-буддизма, но лишь для ряда школ, таких как, в частности, школа Нютоу. Более умеренной была школа Дуншань, которая рассматривала «отсутствие сердца» лишь как отсутствие отвлекающих мыслей.

Так или иначе, Чань начинает сводить всю практику исключительно к «прозрению сердца», к «поиску внутри собственной природы», и тем самым он по существу определяет предел чисто религиозного сознания, веры как таковой. Сердце человека становится на место веры в Будду.

Иллюзия просветления

Чаньский путь — этот путь к внезапному и окончательному просветлению, данному нам еще при этой жизни и обусловленному лишь личным внутренним подвигом, но не внешними поступками. Однако на этом пути существует несколько опасностей, или ловушек сознания, причем самая большая — это сама иллюзия просветления, достижения окончательного освобождения.

В одной из своих проповедей Мацзу говорит о том, что Бодхидхарма, придя из Индии, «боялся, что вы (монахи — ***А.М.)*** не сохраните ваш разум обращенным, так и не уверовав в то, что учение о Едином сердце заключено в каждом из вас». Дословно речь идет о «переворачивании вверх дном», «обращении», когда все становится «по-другому, в сущности оставаясь таким же», что соответствует санскритскому термину ***параврити.*** Само просветление воспринимается как абсолютное «переворачивание» внутреннего видения мира, когда вещи и явления выступают в их истинном свете, хотя чисто внешне ничего не меняется.

Ранний чань-буддизм, еще находясь под влиянием даоссизма с его развитым магическим искусством, высоко ценил чудеса и необычные способности духовных учителей. Широко распространялись рассказы об их хождении по воде, беседах с драконами. Большинство легенд о Бодхидхарме и его переправлении через море на соломенной сандалии или на стебле тростника появились именно в эту эпоху. Позже Чань начинает отрицать всякие «фокусы», характерные как для индийских буддийских школ, так и для китайских даосов, тяготевших к магическому искусству и алхимии. Последователям Чань также казались излишними различные магические приемы, обычно именуемые в буддизме ***упая*** — «умелые способы».

Течение Чань отличалось чудесами особого рода, которые весьма редко встречаются в других буддийских школах. Возможно, это дань даосской традиции, где маги владели умением трансформировать свое тело и откуда Чань почерпнул многое для своей мифологии. Но к VIII веку и это отходит на задний план: вместо показных чудес начи-

нает цениться само-сокрытие. Именно Мацзу тогда провозглашает: «И если бы вы даже обрели [способность] разделять ваше тело [на много частей], происпускать сияние или совершать восемнадцать чудес, — все это не сравнится с тем, как возвратиться к собственному угасшему пеплу». И здесь у Чань возникает общее с самыми ранними даосскими школами VI-IV веков до н.э. времен Лао-цзы и Чжуан-цзы (выражение об «угасшем пепле» принадлежит именно Чжуан-цзы), когда был популярен тезис о том, что истинный мастер — невидим и неуязвим для этого мира, «ни с кем не соперничает, а поэтому никто не может победить его».

У Мацзу же мы встречаем подробное объяснение сути движения по истинному пути. Он пытается доказать, что не каждый просветленный человек действительно ценится в школах Чань. Для этого Мацзу прибегает к концепции существования шраваков, пратьека-будд и бодисаттв, известной еще из индийских школ Махаяны. Шраваки («слушающие») — те, кто слышат слова Будды, могут передать их другим, но сами лишь имитируют просветление. Пратьека-будды («будды для себя») — те, кто сами достигают нирваны, спасаются из круга перерождений, но никого к просветлению не приводят. Наконец, бодисаттвы способны уйти в нирвану, но специально остаются в этом мире, тем самым реально воплощая главную цель Чань — «спасать массу живых существ» ***(пу ду чжун шэн).***

В устах Мацзу шравака является едва ли не отступником от истинного пути Учения. В известной мере шраваки в ту эпоху превращаются в новозаветных фарисеев — хранителей Закона, давным-давно утративших его внутреннее понимание и обращающих внимание лишь на внешнюю сторону дела — рассуждения, слова, ритуалы. Из трех проповедей Мацзу, приведенных в «Речениях», одна практически целиком посвящена раскрытию сути шраваков. Интересно, что Мацзу ценил «обычного человека», который еще не замутнен иллюзией собственного просветления выше, чем шраваков, которые уже погрязли в некой самодостаточности.

Все три категории (иногда они зовутся «тремя колесницами») представляли собой определенные этапы развития буддийского учения. Так, на раннем этапе шраваки

сыграли положительную роль, распространяя слова Будды. Но затем они стали лишь имитаторами, смущающими людей, — используя выражение Мацзу, шравака «одновременно и заблудший и просветленный». Наступило время бодисаттв, и основной целью стало не личное спасение, но спасение других через очищение самого себя. Шравака еще находится в плену у своих страстей и незнания, бодисаттва же — единотелесен с Буддой, обладает с ним «равной природой», в нем нет внутреннего раскола. А поэтому между бодисаттвами и шраваками лежит огромная пропасть, что и стремится объяснить Мацзу: «Шравака лишь слышит и видит природу Будды, бодисаттва же прозревает природу Будды. Он достигает недвойственности, что и зовется «равно-природой» (санскр. ***самата).***

Обычно приход шравака в нирвану отмечается чудесами и необыкновенными явлениями, в том числе и трансформацией его физического тела. В результате особой практики он становится способен прекратить свое существование в трех мирах (***трикая***) и войти в «огненное самадхи», которое в конечном счете пожирает его тело. Таким образом нирвана, если здесь принимать во внимание дословный перевод этого термина как «угасание», представляется абсолютным, полным и окончательным растворением как его физического тела, так и души-сердца. Становится понятной тонкая связь, которую проводит Мацзу между образом угасшего пепла и состоянием шравака. Видимая активность, явные чудеса и «деяния» шравака есть по сути лишь имитация прихода в нирвану, сопровождаемая всеми необходимыми признаками этой нирваны: сияние вокруг тела, способность трансформировать тело или «увеличивать количество тел» ***(фэнь шэнь)*** и т.д. В противоположность этому бодисаттва внешне абсолютно пассивен, но обладает реальной внутренней мощью, некой «потенциальной энергией», как «угасший пепел, который не поднялся».

В отличие от Мацзу, который превыше всего ставил бодисаттв, Хуэйнэн все же считает, что между Буддой и бодисаттвами существует принципиальная разница и что Будда стоит значительно выше. В этом Хуэйнэн солидарен с индийской и ранней китайской традицией буддизма, где личный уход в нирвану являлся высшей целью всей духов-

ной практики. Ученик Хуэйнэна монах Фада приводит цитату из «Лотосовой сутры»: «Все от шраваков до бодисаттв, даже если они станут рассуждать над этим, собрав все свои силы, не смогут постичь всего знания Будды». Хуэйнэн соглашается с этим и разъясняет: «Недостаток, из-за которого люди этих трех колесниц (шраваки, пратьека-будды и бодисаттвы — ***А.М.)*** не могут понять мудрость Будды, заключается в том, что они лишь много рассуждают о ней. И даже если в своих рассуждениях они продвинутся очень далеко, это еще дальше уведет их от мудрости Будды»'. Несложно заметить трансформацию, которая произошла с осознанием сути бодисаттвы у Мацзу: бодисаттва не только не ниже Будды, но и обладает с ним «равной природой».

Хуэйнэн, как и ряд чаньских проповедников его времени, трактует внешний и внутренний мир как мир «форм и проявлений» (***сян)*** и «пустоты» ***(кун).*** При этом он проводит четкую границу между «идеей пустоты», что родилась в голове человека и которой он может быть целиком захвачен, пребывая в иллюзии собственного просветления, и реальной пустотой, которая связана исключительно с прозрением собственной природы. Примечательно, что наибольшие заблуждения начаньском пути возникают именно благодаря акцентированию внимания на самой чаньской теории, например, на теории «пустоты», но отнюдь не из-за каких-то плотских искушений. «Обычные люди впадают во внешние заблуждения, [будучи очарованы] формами и проявлениями, по внутренние заблуждения — [будучи захвачены идеей] о «пустоте» [22, 130]. Таким образом, наибольшая опасность таится именно в самом Чань, а не за его пределами. Преодолев «мирскую юдоль», надо еще преодолеть и внешние концепции Чань — слова, рассуждения, сутры. Лишь тогда наступает логический предел внешних форм, суть которого и есть освобождение.

Когда чань-буддизм начинает оформляться как самостоятельное течение, возникает потребность в осознании этапности продвижения к «окончательному освобождению». В принципе существование такой классификации теоретически противоречит самой концепции Чань, призывающей не опираться ни на какие условности, «письме-

' «Сутра Помоста», гл. 7.

на» и прочие внешние факторы. Однако практика показывает, что ранний Чань с радостью принимает традиционные буддийские системы классификации этапов совершенствования (буддизм вообще в отличие от даосизма и конфуцианства очень «концептуален», структуралистичен по своей сути, обладает четко сформулированной системой, что создает ощущение (порой весьма обманчивое) абсолютной логичности и даже простоты «продвижения по этапам»). Однако следует учитывать, что Чань, принимая те системы классификации, которые и прежде существовали в классическом буддизме, придает им особое значение.

В трактате о «Двух проникновениях» упоминается концепция «четырех плодов», которая характеризует четыре уровня последователей чаньского учения. На первом уровне располагаются те, «кто постигает» (***шрота-апанна***), на втором — «те, кто вернутся лишь раз» (***сакрдагамин),*** на третьем — «те, кто достигли невозвращения» (***анагамин)*** и, наконец, на высшем, четвертом, уровне находятся архаты, то есть «достигшие заслуг» и способные уйти в нирвану. Таких людей множество, хотя они порой и не видны непосвященному взору: «Тех, кому посчастливилось повстречать Шакьямуни и достичь высшего Пути, сотни тысяч, и существует бесчисленное множество тех, кто достиг четырех плодов». Все это, на первый взгляд, вполне укладывается в рамки традиционного буддизма. Но существует и разительное отличие от устоявшегося канона: чань-буддизм впервые поставил «обычного человека» (***фань фу),*** или «обычное существо», выше, чем шравака ***(ион эр).*** И это стало своеобразным эпатажем традиции «ступеней просветления».

Три тела — Будда внутри нас

По канонической буддийской концепции Будда обладает тремя телами, или тремя способами бытия (санскр. ***трикая,*** кит. ***саныиэнь),*** причем осознание этого триединства являлось одним из ключевых моментов проповеди всех без исключения буддийских школ. Однако и в эту кардинально важную для буддизма концепцию мировоззрения Чань вносит немалые изменения. Прежде чем об-

судить их, следует сказать несколько слов о классическом подходе.

В большинстве ранних школ Хинаяны концепция «трех тел» не играла столь большой роли, как в Махаяне. В Хинаяне тремя телами считались рупакая (физическое тело), нирманакая (тело трансформаций, или преображенное тело) и дхармакая (тело Закона). Рупакая представляет собой физическое тело Будды, которое могли наблюдать его ученики — именно оно встречается на всех изображениях. Нирманакая — «приобретенное тело», «измененное тело», «преображенное тело», или «тело метаморфозы», нередко в литературе называемое также феноменологическим телом. Это тело Будда мог обретать в моменты проповеди, йогической практики, медитации. При этом из него источались сияние и удивительные ароматы. Однако оба этих тела — рупакая и нирманакая — считаются телами видимыми и «неокончательными». Абсолютным телом Будды является третье тело — дхармакая, или «тело дхармы», «тело Закона», называемое также космическим телом. Здесь Будда выступает не как физическое тело, но как воплощенное учение, абсолютная благодать. Именно о дхармакае в китайских сутрах говорится как о «недостижимо высоком Будде», или «Будде, выше которого ничего нет» ***(У шан фо).***

Подход махаянисгских школ, из которых и вышло учение Чань, был уже во многом другим. Здесь первым телом считается нирманакая — «тело трансформаций», вторым называют самбхогакаю — «тело блаженства». Третьим телом также, как в хинаянистских школах, является дхармакая, или «тело Закона». Как видим, в этой структуре нет места физическому телу, рупакае, хотя чаньские наставники и упоминают о нем. Однако рупакаей обладают лишь обычные люди, которые коренным образом отличаются от «пресветлого Будды», обладающего единством трех тел.

Концепция «трех тел» берет свое начало в индийской до-буддийской философии. Здесь дхармакая являет собой совокупность парабрахмана и брахмана, самбхогакая соотносится с Ишварой, а нирманакая воплощается в великих гуру, или в «воплощенных телах» Будд — аватарах.

Достаточно вспомнить чаньскую концепцию о тождественности внутренней природы Будды и человека, как

станет ясно дальнейшее развитие теории о «трех телах». В чань-буддизме физическое тело человека не противостоит трем телам и не является «вместилищем грязным и полным пороков», как считали другие школы Махаяны, но включает в себя все три тела. Разумеется, равенства между ними нет, и обладание физическим телом гарантирует человеку лишь возможность достичь священной трикаи. Чаньские наставники называли это «обретением опоры через физическое тело в трех священных телах». То, что отличает физическое тело от всех остальных — это конечность, смертность. Хуэйнэн метко сравнивает его «с временным постоялым двором, в который однажды можно и не вернуться». Однако рупакаю нельзя отбрасывать, то есть стремиться к прекращению физической жизни, надо лишь правильно, или «во истину», использовать его. Своим физическим телом мы должны опираться на три других — нирманакаю, самбхогакаю и дхармакаю, это и будет являться «правильным использованием рупакаи».

Классические махаянистские школы гласят, что нирманакая, первое из трех священных тел, представляет собой Будду, который воплотился в нашем мире, адаптировал себя под «мирскую жизнь», был способен испытывать страдания, голод, как и все земные существа. Однако, в отличие от обычных людей, он не был затронут мирскими проявлениями и страстями, оставаясь чистым. Это «тело трансформаций» было атрибутом Будды Шакьямуни и других Будд, которые, разделяя с людьми страдания, изменялись со временем, старели и даже умирали. По существу, нирманакая — это материальное, физическое тело Будды, однако оно потенциально отлично от рупакаи. Дело в том, что нирманакая есть внешнее воплощение дхармакаи (тела Закона), которое само по себе нематериально. Именно через нирманакаю просветленный человек может действовать в этом мире и творить добро, в то время как рупакая являет собой лишь смертное тело, «костяк», не обладающий трансцендентной природой.

Чань, в противоположность другим буддийским школам, не монополизирует нирманакаю лишь за самим Буддой, но считает, что это тело присуще каждому человеку. И в этом смысле Будд в теле нирманакаи можно встретить повсеместно, таковы чаньские наставники ***(да ши).***

Однако существование нирманакаи таит в себе и множество опасностей, поскольку это «тело трансформаций» может быть искушаемо теми же самыми пороками и страстями, что и тело обычного человека (разумеется, здесь речь не идет собственно о физическом теле, но о сознании человека, о совокупности физиологических и психологических функций). Своими недобрыми мыслями (не только поступками!) человек может быть отброшен назад, «трансформирован» в злое существо. Хуэйнэн, говоря об этом, объясняет: «Когда мы размышляем о недобрых поступках, то в метаморфозах [перед нами разверзается] ад, когда же мы размышляем о добрых делах, то в метаморфозах | перед нами раскрываются врата] Небесной обители». Здесь всякий поступок, всякая мысль есть, по сути, выбор между добром и злом, между спасением и заблуждением, никакой иной альтернативы не существует. «Мудрость трансформирует нас в Верхний мир, заблуждения обращают нас в мир Нижний», — говорит Хуэйнэн. Итак, обладая нирманакаей, можно как спасать себя и других людей, так и вводить их в заблуждения и скверну.

В другом теле — самбхогакае (теле блаженства, радости) перед людьми является не Будда-человек, но Будда-бог, пребывающий в вечном блаженстве и сострадании, в то время как в нирманакае Будда может испытывать страдания. Нередко самбхогакаю трактуют как «тело вознаграждения», поскольку человек, достигший этого состояния, способен наслаждаться плодами собственных духовных усилий. Если нирманакая как внешне-физическое проявление доступна взору всех людей, то разглядеть самбхогакаю способен лишь бодисаттва, а в чаньской традиции — Великий учитель. Однако если высшее «тело Закона» (***дхармакая)*** обычному человеку невозможно даже представить, то самбхогакая может быть если и не постигнута, то хотя бы осмыслена.

Чань считает, что, обретая самбхогакаю, человек становится способен в любой момент прозревать собственную изначальную природу и он уже не может быть затронут страстями мира. В этом состоянии человек способен устранить тот вред, то зло, которые он нанес за всю свою предыдущую жизнь. Хуэйнэн так объясняет эту мысль: «Возьмем, к примеру, светильник — он может разогнать

тысячелетнюю тьму. Точно так же и мудрость способна уничтожить тысячелетние заблуждения».

Высшее тело — дхармакая («тело Закона», кит. ***фашэнь,*** яп. ***хосин)*** **—** является идеалом устремления последователей всех школ буддизма, хотя в разных направлениях этому понятию придавалось различное значение. Направление Праджняпарамиты,весьма близкое по своим концепциям к Чань, считало, что дхармакая — высшее состояние, возникающее из мириад дхарм. Это и есть воплощенная трансцендентная мудрость-праджня, и такое состояние потенциально достижимо любым человеком. Школы же, тяготеющие к Хинаяне, считали, что дхармакая — тело, присущее лишь «Воистину пришедшему» (Будде), причем это и есть единственно реальное и абсолютное тело Будды. Мадхьямика рассматривала дхарамакаю как пустоту, которую нельзя объяснить словами, а школа Йогачары подразумевала под дхармакаей некий абсолют. Школа Чжэньянь («истинных слов», яп. ***сингон)*** говорила о дхармакае как о чисто личностном проявлении индивидуального человека, чье сердце совершенно очищено, не затрагивая при этом никаких трансцендентных аспектов.

В любом случае дхармакая — это внутреннее просветленное тело, характерное для Будды или любого человека, который достиг его состояния. Оно не имеет формы и в этом смысле нематериально, но может иметь вполне материальные проявления, например в практической деятельности просветленного человека.

Концепция дхармакаи, которую мы встречаем у чаньских проповедников, приходит, как и многое другое, из традиции Ланкаватары. Здесь дхармакая означает личность просветленного человека в тот момент, когда он абсолютно неотличен от самой Дхармы-закона. Д.Судзуки в своих исследованиях «Ланкаватара-сутры» так характеризирует суть дхармакаи: «Дхармакая в буквальном смысле — тело, или персона, которая существует уже как принцип и в этом случае начинает обозначать высшую реальность, откуда проистекает все сущее и исполненное Закона, но которая сама по себе выходит за рамки всех ограничений» [124, 308].

По сути, концепция дхармакаи имеет в Чань два аспекта, о чем, в частности, говорит Мацзу: «Когда человек связан с этим миром, то говорят о “Воистину пришедшем в

лоне" (***татхагата-гарбха***), когда же он освобожден, то говорят об очищенном теле Закона ***(дхармакая)».*** Первый аспект — дхармакая как изначальная природа человека, его «самостность» (кит. ***цзы син***, санскр. ***бхутатхата),*** которая представляет собой неперсонифицированный и внефеноменологический абсолют. Здесь дхармакая вполне индивидуальна, поскольку соотносится с конкретным человеком, достигшим полного освобождения сознания. Другой аспект существует параллельно с первым — дхармакая как «лоно Татхагаты» (кит. ***жуяай цзан,*** санскр. ***татхагатагарбха),*** источник всех существ и самих Будд, преисполненный сострадания и высшей мудрости. И здесь дхармакая трансцендентна и внеперсональна.

Вокруг концепции дхармакаи в том виде, как она представлена в Махаяне, развернулись активные споры. Ряд теоретиков буддизма был склонен идентифицировать дхарм"акаю с «само-природой» ***(цзы син),*** то есть с изначальными свойствами самого человека, не загрязненными никакой «мирской пылью». Д. Судзуки, наоборот, был склонен рассматривать дхармакаю в несколько более индивидуальном аспекте, как совокупность устремлений, знаний и мудрости индивидуума, находящегося на высшей стадии очищения собственного сознания [129, 222-223].

В достижении дхармакаи Чань делает основной упор именно на внутреннее очищение, «омовение сознания» через созерцание, о чем и говорит Хуэйнэн: «Омой свое сердце, очисть его от всех внешних феноменов — дхармалакшан. Приложи все усилия, практикуя самосозерцание, и не расслабляйся ни на миг». Существует и другой важный фактор — встреча с истинным наставником, который покажет путь к дхармакае: «Если нам встретится добрый и искушенный в знаниях наставник ***(каламита),*** от которого мы услышим об истинной Дхарме, то все замутнения и иллюзии тотчас устранятся сами и снаружи и изнутри все станет освещено, и таким образом проступят мириады дхарм, что пребывают в нашей внутренней природе. Это и зовется «чистой дхармакаей»'.

Традиционные буддийские школы призывали стремиться к обретению трикаи через молитвенную и ритуальную

[1] «Сутра Помоста», гл.6.

практику. В этом случае осознание трикаи приходит как откровение свыше. Чань же начинает говорить об «откровении изнутри», поскольку все три тела, равно как и сама природа Будды, уже изначально от рождения заключены внутри человека. Чань учит, что следует забыть о «внешних» трех телах Будды, поскольку каждый человек, будучи подобен Будде, и так уже содержит в себе все три тела, в том числе и высшее — тело Закона. Одно это должно подвигнуть последователей Чань на внутреннее самосозерцание, которое в конечном счете и способно привести человека к пробуждению, или прозрению, этих трех тел. Именно это имеет в виду Хуэйнэн, наставляя учеников: «Все люди, что существуют в этом мире, внутри своей природы изначально содержат три тела Будды. Однако сердца обычных людей пребывают в заблуждениях, и такие люди не способны прозреть собственную внутреннюю природу. Они ищут три тела Воистину пришедшего (Татхагаты, то есть Будды — ***А.М.)*** снаружи и не видят, что в их теле уже есть три тела Будды»[1].

Итак, парадоксальным образом пытаясь постичь сущность трех тел Будды (а постижение дхармакаи и есть достижение просветления), чаньский последователь прозревает в конечном счете не Будду, а самого себя.

Наставники и странники

Отсутствие в Китае понятия высшего единого и, самое главное живого Бога приводит к интересному парадоксу. На место Бога — мистичного и отдаленного — становится живой и реальный учитель, который воплощает в себе всю святость бытия. Именно это и лежит в основе знаменитого культа Наставника, столь знакомого нам по восточной традиции: гуру в Индии, иэмото в Японии, шифу в Китае. Он есть воплощенная концентрированная святость не только десятков поколений предшественников, но и некоего универсального сакрального импульса (в Китае — ***Дэ),*** который напитывает всех учеников, находящихся подле наставника. И поэтому история развертывания буддийской

[1] **«Сутра Помоста», гл.5.**

святости на земле в китайских историях обычно дана как описание чудесных биографий учителей.

Чань приносит иной взгляд на личность учителя. Учительствование в Китае всегда было сродни священнодействию, поскольку лишь наставник открывает человеку врата на путь истинного Знания, или просветления, без него последователь будет лишь имитатором некоего духовного облика. Чаньских учителей в Китае обычно называли «великими наставниками» — ***даши*** (что является переводом санскритского термина ***Махасатва),*** или «наставниками дхармы» — ***фаи/и.*** Именно так именуют чаньских учителей и сейчас. Однако в текстах мы встречаем и другой термин, раскрывающий суть наставничества в Чань: на первый план выступает некий носитель сакрального знания, абсолютный Учитель, которого называют «наставник добрый и искушенный в знаниях» (санскр. ***каламитра,*** кит. ***июнь чжиши ши).*** Именно он и способен благодаря одному своему присутствию раскрыть сущность сокровенной мудрости-праджни. Он буквально автоматически устраняет те загрязнения и ложные мысли, в которых пребывает сознание человека.

Особый интимный характер обучения, принятый в Чань, обычно переводится как «передача от сердца к сердцу» ***(и синь чуань синь).*** Несколько иной, более точный перевод этой фразы, который мы обсуждали выше, может яснее показать нам всю полноту связи между учителем и его последователем: «сердцем передавать сердце», то есть передавать собственную душу (напомним, что по-китайски «сердце» и «душа» — одно и то же) из самой же души, без участия разума, слов, логических построений. Хуэйнэн предостерегает от «пустого использования сердца», то есть создания неких «концептуальных построений» в своем сознании, вместо того чтобы непосредственно, без всяких излишних рассуждений, всматриваться в суть своей внутренней природы. Хуэйнэн сравнивает эти рассуждения с облаками, что закрывают свет луны или солнца, а наставника — с порывом ветра, что разгоняет облака и дает внутренней природе засиять вновь.

В этом плане показателен диалог между Пятым патриархом Хунжэнем и Хуэйнэном, после того как последнему была передана ряса Шестого патриарха. Старый Хун-

жэнь садится в лодку на весла и сам хочет перевезти своего ученика через реку, что должно стать символом переправы через реку грехов и заблуждений. Символическая переправа через реку или море ***(ду хай)*** несет особый смысл в Чань, поскольку первый патриарх Дамо прибыл в Китай, переправившись на соломенном стебле через море, дабы спасти людей. И Хунжэнь, по существу, желает воспроизвести поступок Дамо, но получает поразительный ответ молодого Хуэйнэна, который тогда еще даже не принял монашеского пострига: «Когда человек пребывает в заблуждениях, именно учитель должен переправлять его. Просветленный же человек переправится сам <...> И я должен благодаря собственной внутренней природе переправить себя сам!»

Учитель нужен лишь для того, чтобы указать верное направление в самовоспитании, все же дальнейшее зависит от талантов ученика и его терпения. Кстати, именно талантам Чань начинает уделять самое пристальное внимание, отказавшись от старой концепции, что все люди в равной степени способны достичь просветления.

Суть жизни чаньского наставника — абсолютная, ничем не сдерживаемая и при этом ничем не обусловленная доброта, равная расточительности. Неслучайно чаньские трактаты говорят о жизни чаньского наставника как о «раздаче милостыни», подразумевая под этим духовные подаяния, которые раздает наставник, нимало при этом не заботясь о себе. Эта альтруистичность чаньской мудрости обусловлена самим характером чаньского учения и понимания Дхармы. Дхарма дарует мудрость, откровение и просветление каждому, кто найдет в себе желание следовать ей, и наставник в данном случае — лишь образ этой Дхармы. В качестве иллюстрации можно привести фразу из трактата «О двух проникновениях»: «Равно как и сама Дхарма, что обладает расточительной сутью, [наставник] не щадит ни своего тела, ни своих богатств, раздавая милостыню».

Хроники показывают нам самых разных наставников — по сути, единого канонического образа не сложилось. Даже внутри одной биографии мы встречаем разное описание одного и того же человека. Если образ Хуэйнэна вполне целостен, то Мацзу, например, в одних эпизодах предста-

ет перед нами как тонкий спокойный проповедник, а в других — как несдержанный и грубый «священный безумец». В этой парадоксальной неуловимости сущности учителя виден эпатаж старых буддийских концепций о наставнике, который обязан иметь «вид священный и достойный».

По-разному строилось и обучение. Хуэйнэн использовал метод публичных проповедей, в том числе и перед мирянами, в то время как в «Речениях Мацзу» мы, в основном, встречаем короткие диалоги с учениками. Примечательно, что поводом к началу записей проповеди Хуэйнэна послужило именно его публичное выступление, в то время как личные наставления тогда не записывались. Однако личные беседы с учениками были важнейшим методом обучения, чаще всего они происходили один на один, но в ряде случаев на них присутствовали и другие монахи. Так, например, при беседе Хуэйнэна с Фада отмечается, что просветление испытывали все, кто присутствовал при их диалоге. Мацзу же использовал для личного наставления любую возможность, поэтому его тип «бесед» естественным образом превратился в повседневную деятельность. Так, в частности, он наставляет одного ученика во время прогулки, другого — в момент приготовления пищи. Бодхидхарме, судя по трактату «Рассуждения Бодхидхармы об отсутствии сердца», традиция приписывает «отдохновенные беседы» один на один с учеником.

Использовался также метод расспроса, когда учитель задавал ученику или посетившему его монаху вопрос, который на поверхности никак не соотносился с чаньскими построениями. У одного Мацзу спрашивает: «Умеешь ли ты пускать стрелы из лука?», — другому задает такой вопрос: «Наполнили ли воды Восточное озеро»?» Здесь мы видим как бы два или даже три слоя беседы. На поверхности идет обыденный диалог, но за ним стоит некий его «темный двойник» — диалог истинный, наполненный священными реалиями. Это язык посвященных, и лишь человек, близкий к просветлению, способен уловить его смысл. В таких разговорах неважно, что конкретно обсуждать с наставником, важно то, в каком состоянии сознания это делать. Неслучайно Мацзу откровенно издевается над людьми, которые прочитали десятки сутр и хорошо в них разбираются, но ведет уважительную беседу с про-

стым охотником, чувствуя в нем исток к пониманию сути собственного сердца. Таким образом Чань превращался в способ и принцип повседневного существования человека — в жизни нет такого момента, который не был «чань». Чань — это и возвышенная сакральность, и одновременно обыденность человеческого существования.

Кто мог стать чаньским учеником в то время? Исторические свидетельства не упоминают каких-либо способов инициации или тайного посвящения, что отличали бы Чань от других буддийских школ. Очевидно другое — немало людей приходило в чаньские общины, и если после беседы с учителем они воспринимали его как «носителя истины», то могли остаться. Неизвестны случаи, когда кого-нибудь изгоняли из общины, хотя естественно предположить, что какой-то отбор все же существовал. Также неясно, использовались ли какие-то конкретные классические тексты для обучения последователей в ранних чаньских общинах, хотя можно предположить, что многое строилось вокруг обсуждения пассажей «Ланкаватара-сутры», «Махапаринирваны-сутры» (в общине Хуэйнэна), «Вималакирти-нидреша-сутры» (в общине Хунжэня и Мацзу).

Примечателен сам характер тех проповедей, что читали чаньские учителя, например Хуэйнэн и Мацзу, перед большой аудиторией. В большинстве случаев они ничем не отличались от проповедей в других буддийских школах, в них присутствовали те же мысли и наставления. Более того, чаньские наставники обильно цитировали те же тексты, что почитались в других школах: «Алмазную сутру», «Ланкаватара-сутру», «Лотосовую сутру». Сами чаньские наставники не склонны были подчеркивать то, что они в чем-то отклоняются от старых буддийских наставлений, но это, естественно, не мешало им делать мягкие выпады в адрес других буддийских школ. Речь шла о том, что другие школы, или школы «внешнего пути» ***(вай дао),*** утратили понимание традиционных буддийских наставлений, в то время как, например, Хуэйнэн подчеркивает: «Мое учение передавалось от мудрецов древности — это не мое личное знание».

Чаньский учитель выступает как ретранслятор мудрости, но мудрости, не привязанной к отдельному человеку. Из-за этого он свободен в своих проявлениях и, как след-

стпие, «вне-каноничен», парадоксален относительно традиционных уложений.[4]

Интересен вопрос о том, что происходило с учеником после того, как он испытал просветление. «Сутра Помоста» вообще не упоминает об этом аспекте, в то время как «Речения Мацзу» кратко говорят о некоторых монахах, что совершали ***синцзяо*** — «путешествие пешком». Из более поздней традиции известно, что в такие странствия монахи пускались либо ради поисков истинного наставника, либо после того, как испытали просветление, чтобы закрепить этот опыт. «Облака и воды» ***(юнь шуй)*** — так прозвали чаньских монахов за странствия, которые даже в буддийской традиции казались удивительными, а порой и слишком многотрудными. Постепенно сформировалась даже особая категоря чаньских монахов-странников, называемых ***даньго сэн,*** которые лишь в определенные сезоны приходили под стены монастырей. В принципе государство не одобряло монахов, не связанных с конкретной монашеской обителью, но с чаньскими странствиями приходилось мириться.

Странствия становятся характерной частью практики Чань уже kVI-VII векам. И если монахи других буддийских школ бродили по дорогам, то у чаньских последователей цель была совсем иная — они искали духовный опыт в самой жизни. В немалой степени формированию традиции чаньских странствий послужила метафора «Пути» (кит. ***Дао***, санскр. ***марга)*** — духовный, подвижнический путь к просветлению оказывался мистическим образом воплощен в виде чисто физического паломничества (***синцзяо***, ***юйфан*** — «брожения по сторонам света» — или ***юйсин).***

В этой традиции путешествий ощущается далекий отголосок ранних ритуалов инициации, когда инициируемый должен был надолго покинуть свой дом, семью или племя и пережить все трудности, как физические, так и духовные, связанные с этим разрывом, а затем вернуться обратно в некоем «обновленном», или «истинном», виде. Здесь звучит мотив «нового» и на этот раз «истинного», духовного рождения. Дорога, что проходит чаньский пилигрим, есть дистанция между ним старым, прежним, полным мирской грязи в сознании и им же новым — очищенным и переродившимся.

Чаньские патриархи не видели никакой принципиальной разницы между медитацией сидя и медитацией в движении, о чем, в частности, гласит знаменитое выражение: «Стоите вы или сидите — главное, не мельтешите попусту». К тому же «активное» созерцание сопровождалось физическими упражнениями, которые были призваны укрепить тело монахов. Традиции такой «медитации в движении» уходят в индийские школы, где это именовалось ***санкрама.*** Примечательно, что известный чаньский наставник Мацзу прозревает дату своей смерти и даже место захоронения именно в момент медитативной прогулки по горам.

В китайской традиции существует полная аналогия Небесного и Земного, внешнего и внутреннего. А поэтому путешествия по дорогам и горам Китая, по сути, были равносильны странствиям внутрь себя. Этот внутренний поиск, выраженный в образе вечного пилигрима, стал важнейшей частью чаньской традиции. Если первые чаньские путешественники отправлялись в путь далеко не регулярно, то к VII веку странствия становятся едва ли не обязательной частью чаньского воспитания. Горизонт путешествия становился горизонтом познания, стремлением к той истине, что дается как окончание любого Пути, как предел всего сущего и начало надсущностного.

Но Чань, будучи плоть от плоти традиции буддийской ***винаи,*** по существу кладет конец идеалу аскетических нищенских странствий в поисках подаяния (санскр. ***дхута-гуна),*** что высоко ценилось в раннем буддизме. Здесь сами странствия монаха несут в себе явный подтекст эзотерического поиска, но не поиска физического пропитания. Нищенство одежд и жизни заменяется «нищенством духа», что сразу выделяет чаньских странников из тех сотен бродячих буддистов, которых можно было встретить в любом уезде Китая. Параллельно со становлением традиций странствий и перехода от одного учителя к другому развивались и новые правила чаньской монашеской жизни внутри обителей. Теперь чаньский монах, будучи формально прикреплен к монастырю, мог свободно покидать его, а в обитель приходить только в периоды зимних холодов или весенней распутицы.

Путешествия чаньских последователей носили, в основном, внецелевой характер, они шли «туда, где журчат воды

с гор», то есть путь (в прямом и в переносном смысле) был для них важнее, нежели конкретная цель. Тем не менее существовали и вполне земные цели таких странствий, и самой важной являлось посещение известных чаньских наставников. С VII века началось весьма активное циркулирование учеников среди различных чаньских общин. Конечно, посвящающим учителем (***шифу***) в жизни монаха мог быть только один наставник, но переход из одной школы в другую не являлся чем-то зазорным, поскольку, как считалось, это позволяло ученикам приобрести необходимый духовный опыт во всем его многообразии. Летописи не донесли до нас упоминаний о «ревности» одних учителей по отношению к другим в случае перехода кого-нибудь из их учеников.

Традиция странствий от учителя к учителю постепенно становится важнейшей частью чаньского воспитания. Рождается даже особый термин, хорошо передающий настрой таких путешественников: «праздные странствия», или «радостные путешествия». Учителя сами стимулировали своих учеников на визиты в другие школы. Мацзу, например, благословляя своего ученика на поход в школу другого чаньского наставника Шитоу, считает, что его последователь еще недостаточно духовно совершенен и не поймет мудрости Шитоу — «путь к Шитоу очень скользок»[1]. Таким образом, странствия из школы в школу могли рассматриваться и как проверка степени духовного прозрения.

Нередко сама тема странствий превращалась в парадоксальную загадку, которую монах задавал сам себе. История Чань донесла до нас следующий диалог:

Как-то будущий основатель чаньской школы Фаянь — Вэньи (885-958 гг.) отправился странствовать в поисках просветления. Однажды, когда он проходил через Таньчжоу, повалил снег, и он укрылся от снегопада в небольшом монастыре. Там к нему явился архат Гуйшэнь, который спросил у Вэньи:

— Куда ты направляешься?

— Странствую, — ответил Вэньи.

— Что же порождают в тебе эти странствия?

' См. соответствующий пассаж в «Речениях Мацзу».

— Я не знаю.

— «Не знаю» — вот это ближе всего к истине! [168, т. 1, 347).

Нельзя «странствовать куда-то», можно лишь «не знать» не знать как о цели путешествия, так и о самом факте странствий, будучи таким образом свободным от «себя внутреннего». Странствия вне цели, с непривязанностью как к географическому месту, так и к каким-то конвенциям внутри себя, становятся одним из основных чаньских методов самоочищения.

Жизнь в дисциплине

В чем заключалась сущность чаньской практики на раннем этапе? Ответить на этот вопрос нельзя однозначно по нескольким причинам. Прежде всего, поскольку не существовало единой чаньской школы, но действовало несколько десятков общин, объединенных общим мировосприятием, то внутри них могли проповедоваться различные концепции. Во-вторых, до нас дошло мало источников, излагающих именно основы чаньского учения и не являющихся более поздними апокрифами.

Тем не менее, попытка реконструкции сути ранней проповеди Чань может стать вполне успешной в том случае, если мы сопоставим ряд отрывков из работ наставников того времени. По естественным причинам нам придется абстрагироваться от всей полноты чаньской литературы той эпохи и ограничиться лишь трактатами, приведенными в данном издании.

На раннем этапе чаньская практика воспринималась исключительно как «успокоение сознания», или «умиротворение сердца» (***аньсинь***), причем первоначально никакого метафизического смысла в это выражение не вкладывалось. Так, из труда Цзунми мы можем узнать, что чаньская медитация была призвана лишь «заморозить сознание». Таким образом, долгое время Чань рассматривался (и, вероятно, первоначально существовал) как учение, ведущее к абсолютному покою и умиротворению души. Но вскоре такое понимание было преодолено: знаменитая форма сидячей чаньской медитации «созерцание стены»

была названа Цзунми «лучшей и высшей» из всех способов буддийского созерцания.



Иероглиф «Будда» (Фо)
Каллиграфия Чэн Инби (Шаолиньсы)

Принято считать — и это мнение широко распространено в литературе, что с самого зарождения школы Чань основную роль начала играть медитация сидя. Действительно, в трудах классиков Чань, начиная с XI-XII веков, мы без труда можем проследить ключевую мысль о необходимости «сидячего созерцания» — созерцания безобъектного, пустотного, не привязанного ни к какому сакральному образу, формуле или молитве, что заметным образом отличает Чань от других буддийских школ. Однако далеко не очевидно, что на ранних этапах становления школы такая пустотная медитация играла главную роль. Более того — у нас практически не сохранилось трудов, где было бы сравнительно полно описана как теория раннего Чань, так и его практика. До сих пор это остается одной из величайших загадок китайской духовной истории, и нам порой приходится реконструировать тот период по обрывочным записям и мимолетным упоминаниям.

Тем не менее некоторые упоминания о методах, которые можно отнести именно к ранней чаньской практике, мы встречаем в трактатах. Для простоты изложения отделим в трактатах ритуально-литургические части (молитвы, церемонии) от практических (способы медитации, поведение, питание), хотя, разумеется, в реальной жизни чаньских последователей все это представляло собой единый сакрально-практический комплекс.

Таньлинь в своем предисловии к трактату «Путидамо любянь дачэн жудао сысин» четко выделяет четыре базовых элемента чаньской практики, которые якобы завещал

сам Бодхидхарма и которые действительно ясно прослеживаются во всех трудах, приписываемых Первопатриарху. Прежде всего, это сидячая медитация лицом к стене — «созерцание стены» ***(би гуань),*** направленная на «умиротворение сознания». Во-вторых, следование четырем типам поведения, или поступков: воздаянию за зло, сообразованию с обстоятельствами, отказу от желания чего бы то ни было и пребыванию в соответствии с Дхармой. По сути, эти четыре начала составляют основу поведения чаньского монаха до сих пор.

Несмотря на то что Чань обычно утверждал никчемность и даже вредность многих церемониальных актов, тем не менее в ранних общинах такие церемонии, вероятно, носили весьма строгий и продуманный характер, уходя корнями в более ранний буддизм. В частности, если проанализировать все варианты «Сутры Помоста», то мы обнаружим в ней следующие литургические части: почитание триединого тела Будды ***(трикая)-,*** принятие на себя четырех великих обетов ***(сы хун да шоу),*** которые Хуэйнэн в дунхуанском варианте своей проповеди повторяет три раза: «Я клянусь спасать все живые существа, где бы я ни был. Я клянусь разрушить все путы страстей (незнания — ***А.М.)*** повсеместно. Я клянусь изучать буддийскую Дхарму, где бы я ни был. Я клянусь достичь совершенства на Пути Будды, выше которого нет».

Примечательны те изменения, которые были внесены в «четыре великих обета» в варианте XIII века. Прежде всего, этот вариант к каждому из четырех обетов добавляет выражение ***цзы синь*** («само-сердце», или «собственное сердце»), или ***цзы син*** («собственная природа»), что в данном контексте означает одно и то же: «Я приношу обет освободить от суетного мира бесконечные мириады существ, что живут в моем сердце. Я приношу обет разрушить бесконечные путы омрачения, что живут в моем сердце. Я приношу обет изучать неисчислимую школу Дхармы, что живет в моей внутренней природе. Я приношу обет достичь совершенства на Пути Будды, который живет в моей внутренней природе и выше которого нет»'. Таким образом сам процесс совершенствования как бы интериоризируется,

' «Сутра Помоста», гл. 6.

делая упор на «самоочищение», «самоосвобождение» от страстей, когда чистота мира и спасение всех живых существ начинают зависеть лишь от внутреннего совершенствования самого человека.

Далее чаньский ритуал, по Хуэйнэну, включает так называемое «покаяние вне формы», причем формула покаяния по дунхуанскому тексту повторяется трижды. Существовали и ритуальные молельные формулы ***(мантры),*** обычно формулируемые в виде стихов или речитативов-гатх (так, Хуэйнэн обучает своих последователей «Гимну Тому, что не имет проявлений»). Другой частью ритуала является молитва о трех прибежищах: «Найти прибежище в просветлении, что выше всего ценится среди тех, кто ходит на двух ногах. Найти прибежище в истине [Дхармы] — это то, что ценится среди тех, кто освободился от желаний. Найти прибежище в чистоте — это то, что ценится среди живых существ»[1]. Три прибежища — в просветлении, в истине и в чистоте — большинством исследователей ассоциируются с тремя «драгоценностями» буддизма, то есть с Буддой, Дхармой и сангхой (на это указывает и дальнейший текст рукописи) [139, 145; 67, 67; 107, series 3, 53]. Наконец, следует долгая молитва, касающаяся «Праджняпарамита-сутры», и объяснение ее сути.

Фактически большинство форм проповеди, что использует Хуэйнэн, принадлежат старому буддизму, а он лишь расставляет по-иному акценты. В частности, Хуэйнэн говорит о том, что далеко не обязательно ради самоочищения покидать дом и уходить в монахи. Он ничего не упоминает о молитвах, зато использует троекратные клятвы и призывает к перманентному внутреннему покаянию и «очищению сердца вне слов». Буддийская система молитв предусматривает четыре типа молений: «голосовая молитва» ***(шэн нянь)*** — произнесение мантр вслух, «алмазная молитва» ***(цзинган нянь)*** — произнесение молитвы про себя, сомкнув губы, «сердечная молитва» ***(синь нянь)*** — молитва внутри себя вне слов и конкретных формул, «молитва о смысле истинного действия» ***(чжэнь ши и нянь)*** — непрерывное нахождение в состоянии молитвенного радения. Чань-буддизм сводит всю молитвенную практику к третьему и чет-

' **«Сутра Помоста», гл. 6.**

вертому типу — к безмолвному обращению вне слов, понятий и даже образов, тем самым подчеркивая «пустотный» смысл истинного действия.

Собственно чаньские методы обучения и проповеди сформировались несколько позже — в школе Мацзу, и особенно его знаменитого ученика Байчжана Хуайхая. Именно деятельность Байчжана завершает формирование внутренних правил жизни чаньской общины. Дисциплинарный устав, созданный Байчжаном для чаньских монахов, сегодня используется практически всеми буддийскими общинами, хотя далеко не все его пункты соблюдаются досконально.

Байчжан Хуайхай происходил с юга Китая, из Фучжоу. Свое посвящение в монахи он получил в священных горах Хэншань, но вскоре услышал о Мацзу, который начал свою проповедь в местечке Нанькан в провинции Цзянси, и отправился к нему. Байчжан становится одним из первых последователей Мацзу, именно ему после смерти учителя было суждено возглавить школу. Сначала Байчжан поселяется недалеко от старого места проповеди своего учителя, в провинции Цзянси в местечке Шимэнь (на территории современного уезда Аньсян). Затем он несколько раз меняет место пребывания, путешествуя по Цзянси и, наконец, начинает собственную проповедь в горах Дасюншань, позже названных «горами Байчжана».

Прежде всего, Байчжан составляет полный монастырский устав, названный «Правилами школы Чань» («Чань мэнь гуйши»), или «Чистыми правилами Байчжана» («Байчжан цингуй»). Они вошли в «Записи о передаче светильника» (цзюань 6), но в эпоху Сун эта часть была утрачена, и сохранились лишь устные изложения правил Байчжана. Основным уставом стали было составленные монахом Цзун «Чаньские чистые правила» («Чань фань цин гуй»), которые во многом повторяли правила Байчжана. Но в чаньских общинах неоднократно раздавались требования восстановить устав, принадлежащий великому мастеру, и вот монах Дэхуэй, поселившийся в горах Байчжаншань, восстанавливает в 1335 году правила Байчжана в письменном виде, называя их «Восстановленные чистые правила Байчжана» («Сю Байчжан цингуй»). В реальности они немногим напоминали первые уложения VIII века, но чаньская

традиция сегодня считает, что именно так выглядели заветы Байчжана своим последователям. В 1424 году эти правила были изданы ксилографическим способом, и до сих пор чаньские общины живут по ним [168, 222-223].

Что же предписывают чаньские монашеские правила? Прежде всего, они предусматривают два периода затворничества — летний ***(цзе ся,*** или ***цзе чжи)*** и зимний ***(цзе дун,*** или ***цзе чжи).*** Летнее затворничество берет свое начало еще с индийской буддийской традиции, оно длится либо с 15 апреля по 15 июля, либо с 15 мая по 15 августа. Девятинедельное зимнее затворничество представляет собой чисто китайскую традицию, что было новшеством, введенным Байчжаном, и длится с 15 октября по 15 января.

Теоретически предусматривалось, что на период затворничества монахи должны прекратить связь с внешним миром, но практически все обстояло несколько иначе. Обычно многие монахи не были привязаны к конкретным монастырям, но бродили по Китаю, — возникала необходимость собирать их для совместных медитаций и чтения проповедей известными учителями. Таким образом, смысл затворничества заключался лишь в прекращении странствий, и монахи могли свободно выходить за стены монастырей. В эти периоды они медитировали по шесть-восемь часов вдень, беседовали с известными наставниками и таким образом обретали смысл Чань.

Обычно в периоды затворничества в монашеских обителях собирались монахи из самых разных мест, неслучайно все это называлось «собранием [монахов] со всех рек и озер» ***(цзян ху хуэй).*** Такие собрания способствовали установлению единого чаньского порядка и принципов созерцания, на что и рассчитывал, вероятно, Байчжан, вводя систему монашеского затворничества. Система затворничества в некоторые периоды могла изменяться, например в XVII-XIX веках отменили летнее затворничество, но затем восстановили. Сегодня, как и предписывал Байчжан, обычно зимнее затворничество посвящено сидячей медитации, а в летний период больше времени уделяется изучению сутр и дисциплинарных правил.

Другим новшеством, введенным «Чистыми правилами», была система учета странствующих монахов, называемая «умиротворенные таблички» **(*аньдань).*** Как уже говори-

лось, многие монахи в основном странствовали (они именовались «монахами-странниками» — ***даньго сэн)*** и приходили в монастырь лишь в определенный период, обычно в весеннюю распутицу или зимние холода. Каждый странствующий монах должен был обладать специальной биркой ***(да,*** или ***дань),*** где было написано его имя (сегодня они заменены особыми удостоверениями). Придя в обитель и совершив ритуал, монах вешал бирку на отведенное место, что и символизировало его присоединение к общине монастыря. Такие монахи не считались еще полноправными членами общины и не участвовали во всех ее делах, им обычно предоставляли особое помещение для странников, называемое либо «залом странников» ***(даньго сэнтан),*** либо «залом облаков и вод» ***(шаныцуй тан)'.*** Если монашеская бирка уже долго висела на доске, то считалось, что монах узнал основные правила местной общины, и его допускали в медитационный зал ***(чань тан),*** — он уже считался членом «чистой паствы»[2].

Традиционно чаньские монастыри принимали таких странствующих монахов с апреля, зимой же странноприютные залы запирались. Община же начинала собираться с 16 января по 15 июля, зимний периоджизни общины начинался с 15 октября и продолжался по январь. Кроме того, велся учет монахов по возрасту ***(суй цзи)*** (сегодня такая отчетность составляется каждый месяц).

Третьей частью монашеских уложений становится система распределения обязанностей, называемая «обязанности с великой просьбой» ***(да цин чжи).*** Распределению обязанностей в чаньских монастырях уделяется особое внимание, неслучайно чаньские общины считались самыми организованными монашескими братствами в Китае, причем монастырские обязанности должен нести каждый член «чистой паствы». Распределение обязанностей возобновляется каждый год с 16 августа. Первые полмесяца проверяются монашеские бирки как вновь пришедших, так и постоянно живущих в обители монахов, то есть ведется «переучет» монахов. Затем назначаются помощники на-

' «Облака и воды» — символ странствий.

[2] В чаньских монастырях со времен Мацзу и Байчжана монахи обычно именовались «чистой паствой» *(цин чжун).*

стоятсля, отвечающие за соблюдение правил и быт монахов (кит. ***вэйна,*** санскр. ***кармадана),*** а также ответственные за залы монашеских собраний, медитационные залы, странноприютные и другие помещения, называемые ***ши сянь*** — «руководители делами». Особым почетом считается отвечать за медитационные залы — вновь назначенные, вступая в эту должность, совершают сложный ритуал.

15 октября руководители залов и вэйна совершают ритуал передачи табличек с именами монахов руководителю общины или настоятелю ***(чжу ши).*** Ритуал называется «вручение бирок», или «приклеивание бирок ***(те дань).*** На бирке в верхней строке пишется должность монаха в монастыре, а внизу — его монашеское, или «дхарменное», имя ***(фамин).*** Старший монах читает проповедь и лично вручает бирку старшему помощнику, «восседающему впереди всех» ***(шоу цзо),*** другим же монахам бирки вручает вэйна. Этот ритуал завершает вступление монаха в члены общины конкретного чаньского монастыря.

Как уже отмечалось, чаньские общины большое внимание уделяли практическим делам. В связи с этим особое ритуальное значение приписывалось хозяйственным работам, что символически отражено в самом названии хозяйственных работ — ***пуцин,*** то есть «всеобщее очищение». Подметание монастырского двора ассоциировалось с очищением собственного сердца от мирской пыли. Начало традиции пуцина было заложено еще в VII веке, такие работы существовали, вероятно, в общинах и Хуэйнэна, и Мацзу. Несомненно, что пуцин практиковался в общинах Байчжана, Линьцзи и более поздних чаньских братствах.

Сам характер хозяйственных работ мог быть различным: во всех монастырях прибирался двор, собирались опавшие листья, ремонтировались стены и постройки, нередко высаживались некоторые овощи, например морковь и капуста. Монахи собирали дрова для очага, плели корзины, сушили соломенные маты, очищали русло ручьев, что питали монастырь водой. В пуцине должны были участвовать все монахи, кроме больных и стариков. Традиция пуцина стала едва ли не «визитной карточкой» чаньских общин, поскольку другие буддийские школы решительно не признавали работу на земле, а монахи жили лишь подаянием. Байчжан и его последователи отказались от подаяния как

основного источника средств на жизнь, и чаньские общины обычно сами выращивали все необходимое.

Характер пуцина со временем менялся. Если в раннем чань-буддизме пуцин представлял собой действительно серьезную каждодневную работу (здесь достаточно вспомнить знаменитый принцип Байчжана «день без работы — день без еды»), то позже трудовой энтузиазм ослабевает. Пуцин стал ограничиваться лишь нетяжелыми работами по благоустройству монастыря, благо императорский двор делал богатые пожертвования чаньским общинам и надобность в обработке земли сошла на нет. Впрочем, сегодня чаньские общины вернулись к старым традициям Байчжана, и не только выращивают овощи, но даже открывают при монастырях небольшие ткацкие фабрики и кустарное производство.

Немало внимания «Чистые правила» уделяли системе наказаний провинившихся монахов. Обычно их изгоняли из общины, иногда наносили несколько ритуальных ударов монашеским посохом. Изгнанный должен был выйти не из центральных ворот монастыря, но из небольшой боковой двери, поскольку перед центральными воротами (так называемые «горные врата») всегда ставится статуя Будды, а монах уже не достоин проходить перед ней. Очевидно, что дисциплина в ранних чаньских общинах была крайне суровой. Ранний вариант правил Байчжана предусматривал два типа наказаний: тяжелые и легкие. При суровом наказании община побивала провинившегося и изгоняла его. В случае легкого наказания монах штрафовался деньгами, благовонными свечами, ароматизированными маслами и т.д.

Устав Байчжана во всех его редакциях подробно расписывал ритуальную жизнь общины, уделяя при этом много внимания, например, системе боя в колокольцы и барабаны. Практически вся жизнь чаньской общины проходит под определенным образом ритмизированные звоны в колокольцы, барабаны, деревянную рыбку, — под такие удары монахи входят с молельный зал, приступают к трапезе, молитве и медитации [168, 348-352].

Несколько упрощается и сам вид чаньских монастырей. Характерной особенностью именно чаньских обителей явилось то, что в них не возводился основной буддийский зал

(фо дяо) (обычно огромное сооружение), но существовал лишь «зал дхармы» ***(фа тин),*** где помещались изображения Будды, бодисаттв и архатов, а также читались проповеди. Самым большим помещением дзэнских монастырей является зал для медитации, или «зал размышлений» ***(чаньтан).*** В чаньтане царит дух покоя, какой-то особой внешней медлительности, подчиненной духовному поиску. Обычно монахи восседают на небольшой платформе ***(тан),*** приподнятой на несколько сантиметров над общим уровнем пола. Если одни медитационные залы (например зал Шаолиньского монастыря, залы школы Цаодун) бывают заставлены многочисленными древними фигурами буддийских святых, архатов и Будд золотисто-красного цвета, то другие залы (например, школы Линьцзи) наоборот весьма скромны на вид. Но всегда в одном конце зала возвышается фигура особо почитаемого святого, в большинстве случаев это Авалокитешвара — бодисаттва милосердия и внутреннего могущества.

Примечательно, что до IX века никаких сравнительно строгих уложений монастырской жизни не существовало, были лишь общие и довольно разрозненные предписания неких норм поведения для буддистов. Создание устава, по сути, является оформлением общины в отдельную монастырскую школу.

В качестве примера традиционных чаньских правил приведем расписание жизни в современном монастыре Шаолинь: подъем — 5.00, утренняя тренировка — 5.15, утренние лекции — 6.40, завтрак — 7.45, хозяйственные работы — 9.00, обед — 11.30, дневной отдых — 12.40, самоподготовка — 14.00, лекции и проповеди — 17.10, ужин — 18.50, тренировка ушу — 21.00, отход ко сну — 23.10.

Из устава Байчжана вытекают пять основных правил чаньской жизни, которым вплоть до сегодняшего дня подчинено существование монахов: «жизнь в смирении», «жизнь в труде», «жизнь в служении», «жизнь в молитве и благодарности», «жизнь в медитации».

«Жизнь в труде» предусматривает постоянные физические работы, в частности, пуцин. Каждый чаньский монах помимо общей буддийской практики выполняет четко закрепленные за ним хозяйственные и ритуальные обязанности — это и есть «жизнь в служении». Понятие «жизнь в

смирении» означает то основное состояние духа, которое должен иметь всякий монах, независимо от уровня его посвящения или внутреннего совершенства. И новички, и старшие монахи должны быть скромны, смиренны и нестяжательны.

Важнейшим проявлением «жизни в смирении» становится принцип «нищенствующего в духе», эта доктрина нестяжания материальных благ и предельной скромности в жизни зародилась еще в школах наставников Ланкаватары. До сих пор монахи могут иметь лишь два одеяния (одно — повседневное, второе — ритуальное), пару тапочек, четки и другой нехитрый скарб, который можно уложить в монашескую наплечную сумку (впрочем, сегодня этот принцип нередко нарушается). Первоначально чаньские монахи спали на травяных подстилках или соломенных матах, в современных же монашеских кельях располагаются две кушетки или двухъярусные нары на четырех человек. Напротив входа — небольшой алтарь, где стоят изображения Бодхидхармы и нынешнего настоятеля монастыря, которым монах совершает поклонение утром и вечером. Считается, что весь скарб в келье — метелки, корзинки и т.д. — принадлежит не самому монаху, но всей монастырской общине.

Скромность и нестяжательство чаньские монахи должны проявлять во всем, и это позволяет обратить их мысли именно на высшую Мудрость, а не на соблазны и блага мира. Но и в этом не следует переусердствовать и сводить дзэнскую жизнь к аскетизму — и здесь первым принципом должна являться естественность и адекватность окружающему миру. Быть изможденным аскетом, например, также противоестественно, как и человеком, не соблюдающим даже в малой мере дисциплины тела и сознания. В питании следует быть воздержанным: обед обычно включает в себя рис с бобами или ячменем, который подается в больших котлах, и соленые приправы из трав. Перед приемом пищи все рассаживаются за длинными столами так, чтобы лицо было обращено на статую бодисаттвы, что возвышается в конце трапезной, затем читают молитвы и лишь после этого приступают к еде.

Обычно чаньские монахи едят два раза в день, что воспроизводит традицию, заложенную еще Буддой, когда он

жил в Индии. В любом случае надо уйти от наслаждения вкусом пищи и рассматривать ее лишь как необходимое средство для поддержания сил, чтобы в конечном счете иметь возможность достичь просветления. Истощение также вредно, как и переедание. Для этого в дзэнских монастырях следует к тому же перед едой медитировать на ряд особых тем, например: «Действительно ли я ценю эти подаяния Будды?», «Я должен серьезно задуматься над своими собственными добродетелями», «Я должен уйти от искушения жадностью и других грехов», «Пища принимается как лечебное средство для того, чтобы сделать мое тело здоровым и сильным», «Я принимаю эту пищу лишь с тем, чтобы иметь возможность превратить себя во вместилище истины» [126, 34].

Практически все эти правила сложились к моменту окончательного формирования чаньской школы, то есть к IX веку, хотя, разумеется, они в дальнейшем значительно трансформировались. Тем не менее очевидно, что Чань, несмотря на свой кажущийся эпатаж и либерализм, придавал колоссальное значение именно дисциплинарным правилам. Время реального эпатажа, характерное для школы Мацзу и частично Линьцзи, быстро проходит, и Чань наряду с изяществом форм обретает классическую солидность и строгость традиционных монастырских школ.

Веселое самадхи

Мир чань-буддизма — мир чарующий, странный, где соседствует, казалось бы, несовместимое: строгие дисциплинарные заветы и полное игнорирование всяких канонов, сложные рассуждения, логически строго выстроенные софизмы и абсолютное отрицание реальности и необходимости каких бы то ни было категорий.

Это не просто некое «освобождение сознания от ограничивающих его категорий», а полное отсутствие сознания как такового. Цель состоит в том, чтобы непосредственно обратиться к внутренней изначальной природе человека без дополнительных посредников, то есть «прямо указать» на нее ***(чжи чжи),*** проникнуть в мир духовного «тотчас». Отсюда и масса чаньских выражений о сути просветления:

■ — уу----------^----------

«Сделал — и тотчас узрел», «Свершил Единый поступок — и проник [в суть чань]».

Как мы уже видели, реальных споров вокруг того, внезапно или постепенно наступает просветление, в Чань не велось — раскол на школы «внезапного просветления» и «постепенного просветления» имел скорее идеологический характер. Любое просветление рассматривалось как внезапное, неожиданное даже после долгого ожидания и уже поэтому чудесное.

Примечательно, что чаньский термин ***дунь у*** — «внезапное озарение» — пришел в лексикон китайской поэзии, обозначив высшее поэтическое откровение. Так, для эстета Ван Шичженя (1634-1711 гг.) искусство поэзии — истинный секрет, который не может быть выражен словами, поскольку стоит вне слов и открывается человеку как вспышка внезапного озарения.

Чань придал миру китайской эстетики оттенок внезапности, чудесности, абсолютной противоположности обыденному миру. Здесь все исходит «из сердца», именно оно и творит истинное искусство. И это истинное искусство для Китая становится искусством «внезапного озарения». Так, Сыма Сянжу, обсуждая со своим учеником искусство составления виршей ***(фу),*** объясняет: «Сердце того, кто составляет фу, может быть постигнуто лишь из него самого, и его невозможно выразить словами». Мастерица Юэню (дословно «девушка Юэ»), обсуждая искусство изготовления мечей, говорит: «Я не получила его ни от кого. Я лишь внезапно получила это!»

Духовный мир в китайской традиции — это всегда мир духов. Это — параллельная реальность, которая не только является конструктивной частью мироздания, но постоянно и ежемоментно соприкасается с нашим бытием. Особенно ярко это видение проявилось в народных взглядах и даосской практике, где моления десяткам, а порой и сотням духов становились едва ли не повседневной реальностью. Даосские храмы, подобно знаменитому Чжунъюэмяо в уезде Дэнфэн или Байюньгуань в Пекине, содержат галереи, где стоят более ста изображений духов выше человеческого роста. В момент поклонения человек должен обойти их всех и поклониться каждому в отдельности, поставив перед ним благовоние.

■/7

Чань не отрицает ни существования духов, ни их влияния на нашу жизнь. Но само поклонение этих духам и демонам (***гуй)*** он именует «ересью», «ложными взглядами» ***(сё),*** «внешним путем» ***(вайдао),*** и в этом перекликается со знаменитым пассажем Конфуция, который советовал «духов уважать, но держаться от них подальше». Сама архитектоника Чань не оставляет места для того поклонения духам, что мы наблюдаем, в частности, в даосизме. Будда живет внутри человека, каждый из нас уже и есть Будда, надо лишь «прозреть его».

И именно в чань-буддизме с особой остротой зазвучала тема сна — как заблуждения и пробуждения от него — как озарения. Обыгрывание нашей повседневной жизни как грезы, зачастую привлекательной и очень приятной, постепенно переходит рамки собственно чаньского учения и превращается в важнейший принцип чаньской эстетики. Тема сна как некоего темного двойника нашего существования не нова в китайской традиции и особенно широко обыгрывалась в даосизме (однако в даосизме, в противоположность чаньским идеалам, именно сон мог являться истинной жизнью).

Повседневная жизнь человека в буддизме Махаяны, и особенно в Чань, представляется как сон, как нечто ненастоящее, хрупкое, где нет ничего постоянного, где самое привычное и обыденное внезапно оборачивается фантасмагорией образов и ужасными масками. Такова «жизнь-сон», бесконечная иллюзия, которую нередко так бережно пестует человек, принимая ее за доподлинную. Но именно пробуждение от этого сна и является единственно реальным, истинным освобождением, — неслучайно чаньские тексты обозначили просветление как «пробуждение» (у):

— Будды всех трех миров обращали в равной степени живые существа, наставляя их, и тех, кто достиг Пути, столь же много, сколь и песчинок на берегу Ганга. Так не стало ли это пробуждением (просветлением — ***А.М.)'}***

— Все это — не более чем сон. И это потому, что все, касающееся мыслей, оценок, рассуждений, — все это лишь сон. Когда же ты пробуждаешься, то уж нет сна, но когда ты спишь, то нет пробуждения. И происходит это именно из-за ложных понятий, рождающихся в сознании и сердце. У пробуждения нет ни содержания, ни формы.

Примечательно, что для китайской традиции Чань пренращается в поистине «веселое учение», наполненное особым юмором просветления. Ни одна другая религиозная или философская школа Китая не «веселилась» по поводу своих основных концепций, Чань же явным образом указывал на их игровой характер. Чаньское веселье во многом связано с «несерьезностью» основных терминов, которыми люди пытаются выразить смысл пробуждения. И Хуэйнэн, и Мацзу постоянно подчеркивают относительный, а порой и просто ложный характер таких ключевых терминов как, «бодхи» или «нирвана». А поэтому достижение просветления превращается в некую игру, порой весьма веселую и увлекательную, поскольку надо не попасть в ловушки слов. Этот игровой характер можно заметить во фразе Хуэйнэна о том, что человек, прозревший свою природу, «забавляется с самадхи», или «играет в самадхи» ***(си юсаньмэй)***[22,168].

Чань показал мир в его естестве: здесь мистерия обращена в игру, но за каждым игровым жестом стоит истинная глубина духа. И неслучайно он именует высшее состояние не столько «озарением» ***(мин)*** или «освобождением» ***(цзето),*** сколько «пробуждением» (у). Интересно, что по своему звучанию иероглиф ***у*** идентичен слову «отсутствие», или «небытие», а отсюда и известный парадоксальный диалог Чань:

— В чем смысл нашей чаньской практики?

— У! (то есть либо в «достижении озарения», либо «ни в чем!», в пустоте — ***А.М.).***

Из-за своего парадоксального видения мира как многократно повторенной иллюзии, обращенной в реальность, чаньские наставники использовали и парадоксальные методы обучения. Если Хуэйнэн прибегал к традиционным проповедям и трактовкам сложных мест в сутрах, то неистовый Мацзу уже мог схватить топор и броситься на ученика, чтобы проверить его искренность в понимании Чань (диалог 13), а его ученики Байчжан и Линьцзи могли раздавать своим ученикам удары и оплеухи. Если истина стоит вне слов, то она не привязана даже к конкретным действиям — она просто присутствует в них. Неслучайно излюбленным приемом Мацзу при наставлениях становится просто вздох «фу-фу» (по-китайски ***сюй-сюй)*** (диалог 24). Простейшим,

обыденным вопросом: «А это что такое?» — Мацзу и его последователи заставляли человека взглянуть в самую суть чаньского учения. Каждый момент они превращали в момент чудесный, в момент истины. Так вопросом: «А это что такое?», заданным вдогонку монаху Уъе, как бы случайно Мацзу заставляет этого знатока канонов достичь просветления.

Но далеко не всегда диалог наставника с вопрошающим использовался лишь для достижения просветления, у него была еще и другая функция — проверить саму доподлинность этого просветления. В этом смысле гунъань (***коан)*** по форме целиком отличается от наставления, и если в «Сутре Помоста» мы встречаемся, в основном, с наставлениями, близкими по форме к классическим буддийским писаниям, то Мацзу напрочь отказывается что-либо «объяснять». Он именно «пробуждает» внутреннюю природу человека внезапным вопросом.

Беседа с наставником или просто встреча с ним становятся воротами в некий «чудесный момент», который дается нам как пред-опыт просветления. Чаньские тексты нередко обыгрывают и другое, более редкое значение термина ***нянь*** («момент»), соответствующее санскритскому понятию ***ситта-ксана*** («моменты сознания»). Чаньские патриархи особым образом подчеркивали многочисленность, непрерывность этих моментов путем повтора иероглифа ***нянь-нянь,*** что означает «воспоминание за воспоминанием», «момент за моментом».

Само по себе «думание», или «воспоминание», представляет поток не связанных между собой моментов, которые не способны обеспечить истинное знание. В проповеди Мацзу мы встречаем: «Мысль за мыслью не сможет уловить этого» (изначальной пустотности мира), поскольку сами мысли-моменты есть недопустимое «переполнение пустоты». По сути все диалоги чаньских мастеров касаются отношения к реальности, точнее, взаимоотношений с ней. Сами ответы мастеров превращены в тестемонию, священное подтверждение доподлинности их духа. И эта поверка истинности дана всегда как резкий, яркий мазок.

Речь идет именно об окончательном «истощении иллюзий», дабы преодолеть их. Это в конце концов воплотилось в эстетическом принципе наслаждения иллюзией, которая

внезапно оказывается единственной и конечной реальностью. Чань постоянно добивался многократного повторения иллюзии. Здесь показательно знаменитое чаньское выражение «самадхи печати океана», или «зеркала океана» (санскр. ***сагарамудра-самадхи***). Это самадхи, в котором Будда наставил своего последователя Аватамсаку. Само выражение пошло из писаний школы Хуаянь, где особо почиталась «Аватамсака-сутра», ставшая важным культовым произведением и в чань-буддизме. Эта сутра уподобляет сознание Будды океану, в котором находят отражение все дхармы: «То, что мы называем “зеркалом океана”, символизирует врожденное сердце Будды. Когда истощаются все иллюзии, то сознание становится спокойным, прозрачным и в бесконечности отражает все явления, которые появляются одновременно».



Белобровый архат — Майтрейя . Цзинь Яньбяо (XVIII в.)

Поверхность чистого и спокойного океана отражает в равной степени все вещи — истинные и ложные, злые и добрые, оно лишь передает их облик и не «судит» их. Точно так же просветленный разум бодисаттвы отражает всю полноту истины. Хуэйнэн так выражает эту мысль: «Когда мы смотрим на людей как на «добрых и злых», мы не принимаем и не отвергаем это и даже не бываем затронуты этим» 122, 54]. Жить, не будучи затронутым этой жизнью, и есть чаньский путь.

Позже учение о «самадхи печати океана» выразилось в эстетической концепции «озера и луны», или «отражения луны в озере» как одновременного выражения абсолютно спонтанного и единомоментного отражения («как только луна вышла из-за туч, она тотчас отразилась в озере»), так и полной иллюзорности («отражение луны не есть сама луна»). Это стало излюбленным сюжетом многих китайских художников и породило выражение «ловить луну в воде» — стремиться к иллюзии, зная, что это иллюзия, поскольку она неотличима в своей основе от реальности — такова

многократно повторенная иллюзия, приводящая к реальности.

Чань не дает ответа ни на один вопрос — неслучайно диалоги чаньских мастеров идут как бы «ни о чем», — а лишь показывает, как правильно поставить его перед собой. Истинный вопрос задается как бы «вдогонку», заставляя уходящего обернуться, когда его разум уже не занят сложными мыслями, которые вопрошающий и считал единственно важными'. И в этом парадоксальная суть Чань — самое обыденное оказывается чудесным, а то, что противоположно сложнейшим философским построениям, оборачивается высшей истиной.

Байчжан Хуайхай регулярно читал наставления монахам своей школы. Проповеди отличались сложными философскими рассуждениями, и монахи получали немалое удовольствие, приобщаясь к столь непростым вещам. И тем не менее многие так и не могли постичь сути Чань и достичь просветления. И вот однажды, когда после окончания очередной проповеди монахи уже выходили из зала, Байчжан резко окликнул их. Все повернули головы, а Байчжан внезапно спросил: «А это что такое?» И в этот момент озарение постигло всех тех, кто так и не мог получить его в течение многих лет. Такова знаменитая «фраза Байчжана при выходе из зала».

' См. диалог 15 у Мацзу, где окончательный вопрос кажется далеко не основным в беседе наставника и ученика. Этот вопрос по своей форме, по логике, даже по смыслу целиком отличается от предыдущей беседы.

НАСТАВЛЕНИЯ

ПЕРВОГО

ПАТРИАРХА

В этой части собраны два классических текста, авторство которых приписывается легендарному Первопатриарху учения Чань, индийскому проповеднику Бодхидхарме (VI в.): «Рассуждения Бодхидхармы об отсутствии сердца» и «Общие рассуждения Бодхидхармы о четырех действиях, ведущих на путь Большой колесницы» («Путидамо люэбянь дачэн жудао сысин»).

Эти тексты достаточно полным образом отражают две базовых концепции раннего Чань. Первая — «о двух проникновениях и четырех типах деяний» — касается духовной практики, вторая — «отсутствие сердца», или «не-сознание» (у синь). «Отсутствие сердца» означает отсутствие привязанностей, вечно длящуюся метаморфозу самой жизни, где нет ничего постоянного.



ОБЩИЕ РАССУЖДЕНИЯ БОДХИДХАРМЫ О ЧЕТЫРЕХ ДЕЙСТВИЯХ, ВЕДУЩИХ НА ПУТЬ БОЛЬШОЙ КОЛЕСНИЦЫ

От переводчика

Трактат «Общие рассуждения Бодхидхармы о четырех действиях, ведущих на путь Большой колесницы» («Путидамо люэбяньдачэн жудаосысин»), кратко называемый «Рассуждения Бодхидхармы» («Дамо лунь»), является ключевым произведением, относящимся к раннему периоду формирования Чань. Структура трактата распадается на собственно речения, приписываемые Бодхидхарме, и высказывания ряда более поздних чаньских наставников, состоящие в свою очередь из двух частей, или двух «корзин». Считается, что сновная часть была составлена в VI веке, позже были дописаны апокрифические «послания Бодхидхармы», а также высказывания учителей различных чаньских школ. По сути трактат выражает еще до-чаньскую традицию, развивая те постулаты, что лежат в основе «Ланкаватара-сутры». Этот текст является аутентичным произведением, описывающим базовую для чань-буддизма концепцию «двух проникновений» и «четырех типов деяний». Впервые трактат упоминается в «Лэнцзя ши цзы цзи» («Хроники учителей и учеников школы Ланкаватары», 720 г.): «Ученик Таньлинь, передав слова учителя, составил трактат в один цзюань, включающий 12-13 страниц, и назвал его “Рассуждения Бодхидхармы”» [22, 1285].

Вероятно, «Дамо лунь» представляет собой компиляцию, специально составленную в качестве особого учебника для последо-

вателей чаньских школ Цаодун и Линьцзи из более ранних текстов и преданий. Поскольку целый ряд высказываний, которые мы читаем в «Дамо лунь», нигде более не встречаются, можно сделать вывод, что трактат представляет собой оригинальный текст. Естественно, мы не исключаем того факта, что еще до письменной фиксации высказывания существовали в виде устного чаньского предания. Предположительно произведение принадлежит к традиции школы Дуншань, руководимой Четвертым патриархом Даосинем (580-651 гг.) и Пятым патриархом Хунжэнем (601-674 гг.).

Трактат был привезен в Корею, где стал известен под названием «Трактат о четырех формах действий Бодхидхармы». Это произведение стало настолько популярно, что даже было переведено на тибетский язык (в частности, цитаты из высказываний Бодхидхармы (или Дхармотары) встречаются по крайней мере в двух текстах школы Рдзогчэн).

Обнаружил этот трактат в библиотеке Дунхуана в 1916 году японский ученый Ябуки Кэйки, однако впервые обратил на него научное внимание Д. Судзуки. Позже копия текста была найдена также в Британском музее в коллекции известного исследователя Средней Азии и северо-западных районов Китая Ауреля Стэйна (1862-1943 гг.) (№ 2715) [82, 36].

Часть трактата, касающаяся высказываний самого Бодхидхармы, состоит из учения о «двух проникновениях» — ключевой концепции Чань — и двух писем, представляющих собой послания Первопатриарха к ученикам. Особый интерес для понимания раннего учения чаньских последователей представляет учение о «двух проникновениях» — именно эта часть трактата и приведена здесь. Перевод выполнен по японскому списку текста, изданному Я нагидой Сэйдзаном. Этот список считается наиболее точным и полно комментированным.

Предисловие Таньлиня

Учитель Дхармы (фа ши) был человеком из западных земель, ибо происходил он из южной Индии и был третьим сыном великого индийского правителя.

Обладал он светлым умом, от которого ничего не могло ускользнуть. Решив сохранить [учение] Большой колесницы (Махаяны), он сменил белые одежды [мирян] на черное платье монаха.

Он собирал духовные семена и преумножал их. Погрузив свое сердце в сокровенную задумчивость, в пустоту и покой, он [тем не менее] проникал своим взором и в дела мирские. Он толковал и буддийские, и не-буддийские [учения]', а благостью своей превосходил нравы мирские.

Будучи удручен упадком истинного учения в соседних государствах, сумел он пересечь дальние горы и моря, придя с проповедью в [государства] Хань и Вэй. И все мужья, что забыли об [учении] сердца, не могли не обратиться в веру, но стал он мишенью для клеветы. В ту пору лишь два шрамана — Даоюй и Хуэйкэ*, несмотря на свой ранний возраст, сумели доказать искреннюю решимость [следовать учению Первопатриарха]. На их долю выпала удача повстречать Наставника Дхармы, и они следовали [Бодхидхарме] в течение многих лет. Они с трепетом обратились к Учителю с просьбой наставить их и полностью восприняли его учение.

[Бодхидхарма] же в своей высочайшей искренности так наставлял их в истинном Пути:

«Умиротворите свое сознание, предавайтесь практическим делам *(син),* **пребывайте в соответствии с [есте-**

ственным] порядком вещей, прибегайте к способам просветления, — все это и есть метод Большой колесницы, который ведет к умиротворению сознания и позволяет избежать любых ошибок».

«Умиротворение сознания» заключено в созерцании стены, «следование практическим делам» состоит в четырех типах практики.

«Нахождение в соответствии с порядком вещей» позволит вам избежать клеветы и злобы. «Прибегать к способам просветления» означает избегать всех привязанностей.

Сие небольшое предисловие было навеяно мыслями, что изложены на последующих страницах.

О ДВУХ ПРОНИКНОВЕНИЯХ

Существует множество способов проникновения в Дао, но все они сводимы к двум: проникновение через принцип *(жу ли)* **и проникновение через поступки** *(жу син,* **то есть дела или практическую деятельность —** *А.М.).* **Проникновение через принцип состоит в том, чтобы воплотить принцип, опираясь на Дхарму** *(фа)'.* **Это означает глубокую веру в то, что этот принцип присущ всем живым существам, обладает истинной и неповторимой природой, которую порой скрывает пелена иллюзий и заблуждений. Если же ты отбрасываешь ошибки ради того, чтобы вернуться к истинности, предаваясь созерцанию-самадхи, то [в этот момент] исчезает различие между собственным «Я» и другими, а мирянин и монах-подвиж1шк оказываются равными друг другу. Пребывайте в неизменности и постоянстве, преодолевая частичное знание — вот это и будет «пребывать в сокровенном согласии с истинным принципом». А поскольку более не существует пренебрежения ничем, никакого умаления [мистических смыслов], то все пребывает в покое и свободно от имен*. Именно таково «проникновение через принцип».**

«Проникновение через дела» сводится к четырем типам деяний, которые включают в себя все остальные. Каковы же эти четыре типа деяний? Вот они: воздаяние за [творимые тобой] обстоятельства; пребывание в согласии с внешними обстоятельствами; отсутствие желаний; пребывание в абсолютной гармонии с Дхармой.

Что же это такое — «воздаяние за [творимые тобой] обстоятельства»? Тот, кто следует Пути, должен, столкнувшись с бедствиями, подумать о следующем: «В своем прошлом в периоды бесчисленных кальп я оставил главное в угоду мелкому. В течение своего существования я породил много бед, зла и причинил бесконечный вред. Несчастья, что присутствуют во мне вопреки моей изначальной чистоте, тяготеют надо мной, и это ведет к расцвету плодов, которые являются воздаяниями за старые проступки. Здесь речь не идет о наказании, что ниспосылает Небо или духи. Противопоставь всем злым деяниям доброту сердца, и тотчас исчезнут все [причины] для зла и упреков». В сутре говорится: «Не будь опечален несчастьями. Отчего же? Да потому, что ты [способен] понять их исток». Как только в тебе зародятся такие мысли, ты будешь находиться в соответствии с принципом, а твое понимание [сути] зла позволит тебе следовать Пути. Вот почему я призываю вас следовать «воздаянию за зло».

Второй тип деяний состоит в «следовании обстоятельствам». Это значит, что необходимо осознать факт того, что все живые существа лишены собственного «Я» и лишь вовлечены в цепь рождений и смертей. В равной степени принимай и несчастья и радости, поскольку все это и формирует внешние обстоятельства (*юань*)\ И если тебе довелось достичь доброго воздаяния, например признания или славы, все это имело причину в твоем прошлом, и необходимо было лишь ждать настоящего момента, [чтобы получить это просветление]. Так стоит ли мне радоваться приходу просветления, ведь когда все обстоятельства будут исчерпаны, оно также обратится в небытие? Обретение, равно как и потеря, вытекает из обстоятельств. И если они не оказывают воздействия на ваш разум, если он не возбужден приходом радости, то вы сумеете пребывать в глубочайшем и полном согласии с Путем. Вот поче-

му я призываю вас упражняться в «следовании обстоятельствам».

Третий тип деяний состоит в том, чтобы «не желать ничего». Под «желаниями» (*и,юй*) мы подразумеваем то, что человек в своих бесконечных заблуждениях начинает страстно стремиться к мириадам вещей. Мудрец же проникает в [окончательную] истину, которая в своем принципе противостоит [истине] условной[6]. Он умиротворяет свой разум недеянием, не заботясь о своем теле. У него, убежденного н пустотности всего сущего, нет ничего, что бы он желал или чем бы наслаждался. Заслуги и незнание всегда следуют рядом друг с другом'. Трикая (три мира), в которых мы столь долго живем, подобны дому, что объят пламенем[8]. Все те, кто обладают телом, [обречены] на страдания — найдется ли тот, кто способен найти отдохновение от этого'? Постигнув это, вы в тот же момент положите конец всем мыслям и прекратите стремиться к существованию. Сутра гласит: «Желание — это страдание; отсутствие желания — вот радость». А это значит, что отсутствие желаний и есть следование Пути.

Четвертый тип деяний состоит в том, чтобы пребывать в соответствии с Дхармой (чэн *фа).* Дхармой зовут принцип абсолютной (имманентной) чистоты. Следуя этому принципу, все сущее — пустотно, а поэтому не может вести ни к загрязнениям, ни к привязанностям и не представляет собой ни «этого», ни «того». В сутре говорится: «Дхарма ничего в себе не содержит, так как она свободна от загрязнений, [что создаются] живыми существами. Она лишена всякой субъективности, поскольку свободна от загрязнений, [создаваемых] мною самим»[10]. Мудрец, способный уверовать в этот принцип и постичь его, должен постоянно совершенствоваться в том, чтобы «пребывать в соответствии с Дхармой». Равно как и сама Дхарма,

что обладает расточительной сутью, он не щадит ни своего тела, ни своих богатств, раздавая милостыню. Пронзая собой пустоту всех трех миров, он остается независимым от них и ни к чему не привязанным. Высветляя в себе загрязнение, он помогает живым существам и ведет их, не делая никакого различия между ними по внешнему виду. [Деяния его], будучи истоком пользы для него самого, являются таковыми же и для других и позволяют к тому же обогатить Путь Просветления.

То, что подходит Господину, подходит и пяти другим [совершенствам]. Чтобы устранить ложные понятия, упражняются в шести добродетелях". Тем не менее, когда уже окажется нечего практиковать, это значит, что ты практикуешь [свой Путь] в полном соответствии с Дхармой[12].

РАССУЖДЕНИЯ БОДХИДХАРМЫ ОБ ОТСУТСТВИИ СЕРДЦА

От переводчика

«Рассуждения Бодхидхармы об отсутствии сердца» («Путидамо усинь лунь») были обнаружены в знаменитом хранилище текстов в Дунхуане (№ 5619), и ниже приведен их полный перевод. Текст невелик по объему и состоит из одной части, или одного свитка (цзюань). По структуре он заметно отличается от сутр как индийского, так и китайского происхождения и скорее тяготеет к «Речениям Мацзу», нежели к «Сутре Помоста». В тексте нигде прямо не говорится, что автором является сам Бодхидхарма, вероятно, что авторство было приписано ему позже, а первоначально это была запись наставлений одного из чаньских учителей, возможно, Мацзу. Основной упор делается на тезис об «отсутствии сердца», точнее, об отсутствии привязанностей сердца к внешним феноменам, и это сближает его с проповедями Мацзу. Подразумевается, что собеседником Бодхидхармы выступает его первый ученик и Второй патриарх чань-буддизма Хуэйкэ. Перевод выполнен по тексту: Чань юйлу (Чаньские речения), т. 1, сост. Ма Цзоминь, Сун Сюйлин. Тайбэй: Хуатай иньшуа, 1982, с. 79-92.

Принцип *(ли)* можно выразить, и не говоря ничего — ведь Великое Дао не имеет ни формы, ни деяний.

И вот сегодня в отдохновении сошлись два человека, которые в праздности беседуют друг с другом, рассуждая об «отсутствии сердца».

Ученик спросил монаха:

— Есть ли сердце? Или сердце отсутствует?

— Сердце отсутствует, — был ответ'*.

— Если мы говорим, что сердце отсутствует, как же мы можем видеть, чувствовать, познавать? Как мы тогда можем познать даже само «отсутствие сердца»?

— И все же сердце отсутствует! Таковы и зрение, и слух, и ощущения, и знания. И именно благодаря отсутствию сердца мы можем познать это отсутствие сердца.

— Если сердце отсутствует и вместе с ним отсутствуют зрение, слух, ощущения и знания, то как же мы можем видеть, слышать, чувствовать и познавать?

— Хотя я и не имею сердца, тем не менее я способен и видеть, и слышать, и чувствовать, и познавать.

— Но именно способность к видению, слуху, ощущениям, знанию и являет собой сердце. Так почему мы все-таки называем его «отсутствующим» (у)?

— Лишь потому, что существуют зрение, слух, ощущения и знания, существует и отсутствие сердца. В каком же другом месте может быть отсутствие сердца, кроме как в зрении, слухе, ощущениях и знаниях? Боюсь я, что ты не понял, поэтому объясню тебе одно за другим, дабы ты достиг осознания истинного Принципа. Допустим, ты будешь взирать на [отсутствие сердца] весь день, но так ничего и не увидишь. Значит, зрение и есть отсутствие сердца'[4]. Будешь вслушиваться в него весь день, но так ничего и не услышишь — значит, слух и есть отсутствие сердца. Будешь пытаться ощутить его весь день, но так ничего и не почувствуешь — значит, ощущение и есть отсутствие сердца. Будешь стараться познать его весь день напролет, но так ничего и не узнаешь — значит, знание и есть отсутствие сердца. Будешь пытаться весь день что-то сделать”с ним, но так ничего и не сделаешь, а значит, дела и есть отсутствие сердца. А

поэтому мы и говорим, что «зрение, слух, ощущения и знания все вместе и есть отсутствие сердца».

— Но если его можно достичь, то как же нам узнать, что это и есть отсутствие сердца?

— Изволь, сейчас я тебе покажу. Каков лик у сердца? Можно ли обнаружить это сердце? Да и сердце ли это? А может, и не сердце вовсе? Искать ли его внутри? Или искать снаружи? А может быть, искать его где-нибудь посредине? И даже если во всех трех промежутках пытаться найти это ощущение сердца — все равно его не достичь. Равно как и в любом месте, где бы мы ни искали, нам его все равно не обнаружить. А поэтому мы узнаем о нем именно как об «отсутствии сердца».

— Преподобный[16], Вы только что сказали, что любое место и есть отсутствие сердца, и все это единится с отсутствием как дурных, так и добродетельных [поступков]. Так почему же живые существа, пройдя круговорот метаморфоз в шесть кругов, все же не разрывают [цепь] рождений и смертей?

— Живые существа пребывают в заблуждениях и иллюзиях, и в своем отсутствии сердца они достигают рождения иллюзий сердца и творят себе различную карму. В своих иллюзиях они держатся за бытие (наличие — *А.М.)*. А поэтому недостаточно и шести кругов метаморфоз, чтобы прервалась цепь рождений и смертей. Это похоже на человека, который дрожит от страха в темной комнате и принимает древесный корень за злого духа, а хвостатую черепаху за змею и тем самым порождает в себе еще больший страх. Так и все живые существа в своей привязанности к рождению иллюзий подобны этому [человеку]. В своем отсутствующем сердце они придерживаются иллюзии наличия сердца и тем самым творят себе различную карму и именно поэтому не могут вырваться из шести кругов метаморфоз. Таковы живые

существа (люди — *А.М.)* — если встречают искушенного в знаниях чаньского учителя, который может наставить их, то ощущают прозрение отсутствия сердца, и все кармические препятствия рушатся, а [круг] рождений и смертей разрывается. Это подобно тому, как в кромешной тьме увидеть яркий свет солнца — и тьма тотчас уходит. Таково и прозрение [принципа] отсутствия сердца — все дурные поступки развеиваются.

— Преподобный, любое место или предмет (чу) не имеет сердца (души), [а значит], и дерево и камень не имеют сердца. Так не подобны ли мы такому дереву или камню?

— Отнюдь, в нашем отсутствии сердца мы не подобны сердцу дерева или камня. Почему я так говорю? Все это подобно Небесному барабану — хотя я и повторяю «сердце отсутствует», тем не менее сами по себе (*цзыжанъ*) могут возникать различные изумительно-утонченные способы, которыми можно наставлять и изменять живые существа. Подобно это также и жемчужине — хотя я и повторяю «сердце отсутствует», но сами но себе могут возникать различные метаморфозы. И когда я [говорю] об отсутствии сердца, именно это я и имею в виду. Хотя и повторяю «сердце отсутствует», искушенный сумеет почувствовать драгоценный облик этого учения, который и есть истинная высшая мудрость *(праджня*), все три тела, пребывая сами в себе *(цзы и,зай),* откликаются в использовании на это, и не бывает вреда'[7]. А поэтому «Гуйцзи цзин» говорит: «Смыслом отсутствия сердца твори поступки». Так разве подобно это дереву или камню? Отсутствующее сердце и есть сердце истинное. Истинное сердце есть сердце отсутствующее.

— Сегодня все мы пребываем в [мире наличия] сердца. Так как же можно пестовать [истинные] поступки?

— Надо в своих чувствованиях[18] подняться над всеми делами, отсутствие сердца как раз и есть пестование [истинных] поступков, и не бывает никакого другого пестования [истинных] поступков. А поэтому познание отсутствия сердца и есть всё вместе взятое *(и це),* нирвана и есть отсутствие сердца.

И при этих словах ученик внезапно получил великое пробуждение, и с этого началось его познание того, что сердце лежит за пределами отсутствия вещей и явлений, а вещи находятся вне отсутствия сердца. Движение и остановка — все пребывают сами в себе, рождение и умирание взаимно выверяют друг в друга.

А Учитель произнес гатху:

Сердце и дух устремляются к умиротворению,
И тогда не остается ни чувств, ни форм.
Смотри на него, и не увидишь, вслушивайся, и не услышишь.
Будто темно оно, но будто бы и нет. Кажется светлым, но не светло.
Пребывающий в этом не умрет, и достигший этого не родится [вновь].
Становясь огромным, оно раздвигается настолько, что объемлет весь мир Дхармы.
Становится малым настолько, что кончик волоска не оставит [и тени].
Путы незнания **(клеша)** *и заблуждения не загрязнят его.*
Зеркально-чистая нирвана не очистится.
Истинная таковость **(буддхатхата)** *изначально не имела никаких разделений.*
Это лишь люди разделяются на обладающих чувствами и не обладающих.
Если ничто не сохраняется.
Если распространится среди обычных живых существ

Непостижимая утонченность духа.

Праведное Чувствование приходит именно из пестования поступков.

Когда оно умирает, не увидишь его исчезновения.

Когда оно рождается, не узреешь его появления.

Великий Путь к покою'''(цзи) не имеет внешних проявлений,

А мириады образов не имеют имен.

Если все это использовать вместе и сберегать,

Это все вместе и явится сутью «отсутствия сердца».

Преподобный монах вновь заговорил:

— Если говорить о мудрости-праджне, то праджня отсутствия сердца — самая высшая. Именно поэтому сутра «Вималокирти-нидреша-сутра» говорит: «Из сути отсутствия сердца происходит отсутствие поступков и целиком может разгромить все внешние пути».[20]

Другая сутра — «Фагуцзин» («Сутра колоколов Дхармы») говорит: «Если сумеешь познать, что “отсутствие сердца” достижимо, то Дхармы не достичь, ни злых дел, ни заслуг также не достичь, [череды] рождений и смертей, нирваны также не достичь, в результате ничего не достичь. И того, чего нельзя достичь, также нельзя достичь». Об этом есть гатха:

Все заблуждения предыдущих дней происходят от обладания сердцем.

Когда же наступает пробуждение, то сердце отсутствует.

Хотя повторим, что лишь через отсутствие сердца можем постичь [истинное] использование[21].

Постигать использование, постоянно пребывая в покое, — вот каково это!

Затем добавил:

Отсутствие сердца, отсутствие знания [о его использовании] — это и есть отсутствие использования.

Отсутствие сияния, отсутствие использования — это недеяние.

Все это являет собой истинный мир дхармы (дхармакаю) Воистину пришедшего (Татхагаты)

И с ним не сравнится бодисаттва, который становится лишь пратьека-буддой".

А значит, говоря об отсутствии сердца, мы подразумеваем сердце, в котором отсутствует всякое помрачение образами внешнего мира (*лакшанами*).

И вновь ученик спросил:

— А что называем мы Высшим?

— Высшее означает Великое. Означает высокое, поскольку это утонченный принцип предельно высокого. А поэтому и называем его «Высшим». Высшее по своему месту подобно горе Тайшань. В сферах трех миров ’также есть люди, которые достигли счастья здорового долголетия, но в конце концов и им придется пройти шесть кругов метаморфоз — всего этого недостаточно для «Высшего». Есть и те, кто находятся на десятом этапе просветления (*бодхи*), и хотя они уже не опираются на жизнь и на смерть, но их утонченный принцип еще не достиг предела и, конечно же, не является «Высшим». Другие же, кто также находятся на десятом этапе пестования своего сердца, в своих иллюзиях считают, что проникли в небытие (у). В их небытии бытие и небытие сменяют друг друга, и не прозрели они срединного Пути, — конечно же, все это не является «Высшим».

Есть и те, кто забыли о срединном Пути, отбросили все три сферы пребывания (бытие, небытие и то, что находится между ними — *А.М.)* и пребывают в утонченных ощущениях"[Будды]. Бодисаттва, хотя и от-

казался от всех трех сфер пребывания[25], но не может отрешиться от утонченности [этого состояния]. Увы, и это не является «Высшим».

Но есть и те, кто забыл и об утонченном — это предел Пути Будды. И тогда им уже нечего придерживаться. А поскольку они не придерживаются мыслей, то духовный мрак[26] рассеивается, устраняются все ощущения и отражения и внезапно приходит состояние неделания — вот это и есть «Высшее». Высшее — это предел принципа, Высокое — это то, что не имеет себе равных. А поэтому и говорим: «Высшее — это лишь другое имя для Будды Татхагаты».



Комментарии

[1] Дословно в тексте говорится: «...был равно просветлен и во внешнем, и во внутреннем», что, следуя из контекста, здесь переведено как «толковал и буддийские, и не-буддийские учения», поскольку большинство чаньских текстов именовали свою школу именно «внутренним учением».

[2] Предисловие Таньлиня несколько противоречит традиционному образу Хуэйкэ, который в момент прихода к Бодхидхарме являлся не шраманом (бродячим монахом), но лишь простым дровосеком и уже не был юношей. Существование Даоюя как второго ученика Бодхидхармы обходится молчанием многими чаньскими хрониками (см. вступительную статью).

[3] Трактат «Цзиньдэ чуандэн лу» («Записи о передаче светильника, составленные в годы правления под девизом Цзиньдэ») приписывает эту фразу индийскому миссионеру Буддасанте (кит. Фото, V в.) — основателю Шаолиньского монастыря в горах Суншань [50, с. 942с].

[4] *Свободно от имен* — «имя» *(мин)* есть признак сущностного мира. Номинация, или «присвоение имен», есть вторичный акт по отношению к надсущностному миру истинного принципа, который сводим к пустоте. А поэтому «освобождение от имен» понимается как возвращение к сущности всякого явления.

[5] *Внешние обстоятельства (юань)* — цепь определенных событий, которые приводят к формированию кармы.

‘ Учение о «двух истинах» (кит. *эр ди,* санскр. *сатья)* является одной из ключевых концепций буддизма, пришедшей из брахманизма. «Две истины» являют собой категории буддийской гносеологии как два качественно различных уровня познания: «мирской (словесной) истины» *(су ди)* и «абсолютной (высшей) истины» *(чжэнь ди).* В частности, Нагарджуна считал, что наш эмпирический опыт позволяет человеку достичь лишь относительной и временной истины. Эта временная истина, с одной стороны, противостоит истине абсолютной и окончательной, но, с другой стороны, представляет собой необходимую ступень к ней. Наблюдение явлений посредством «двух истин» именуется «срединным видением» *(чжун гуань),* или «срединным путем» *(чжун дао),* к чему и призывал чань-буддизм. Первое упоминание о двух типах истины в связи с чаньской практикой можно встретить в трактате «Сюй гаосэн чжуан» («Продолжение жизнеописаний достойных

монахов») в разделе, посвященном именно Бодхидхарме. Даосюань, автор трактата, сравнивает два типа истины с двумя крыльями птицы или двумя колесами колесницы.

’ Подразумевается, что многие деяния, которые рассматриваются обычными людьми как заслуги (*гун*), в действительности обусловлены лишь незнанием, или «затемнением сознания» (санскр. *каларати).* Этот пассаж, вероятно, соотносится со знаменитым диалогом между Бодхидхармой и правителем царства Лян У-ди: «Так велики ли мои заслуги и добродетели?» — «Здесь нет ни заслуг, ни добродетелей».

“Фраза является реминисценцией известного пассажа из «Лотосовой сутр ı»ı благого закона» |Т.9, с. 14с].

’ Эта фраза точно копирует известный пассаж из «Дао дэ цзина»: «Тело — это исток величайших страданий» (§ 13).

Вероятно, это цитата из «Вималакирти-нидреша»: «Дхарма не имеет сущности, поскольку она свободна от загрязнений живыми существами. У нее также нет и формы, поскольку она свободна от загрязнения желаниями. Она не имеет и принципа, поскольку свободна от рождений и смертей. Она не имеет и индивидуальности, поскольку нет в ней ни начала, ни конца» 182, 76].

" *Шесть добродетелей (парамита):* милостыня *(дана),* дисциплинарные и моральные правила *(сила),* терпение (*кшанти),* старание *(вирья).* созерцание *(дхиана)* и мудрость *(праджня).*

!! По существу, здесь подчеркивается, что истинные деяния, или истинная практика *(сын),* начинаются лишь тогда, когда исчерпано всякое действие на материальном, или физическом, уровне. Таким образом, «пребывание в соответствии с Дхармой» представляет собой высший этап из «четырех типов практики» и начинается лишьтогда, когда разум пребывает в пустоте и не привязан к вещам и самим поступкам.

15 Тезис об «отсутствии сердца» (у *синь)* считается одним из ключевых моментов доктрины, создание которой приписывается Бодхидхарме. В ряде случаев он трактуется как «отсутствие индивидуального сердца», что ведет к растворению человека во вселенной и обретению состояния «не-я» *(уво).* В других же случаях это понимается как отсутствие страстей, заблуждений, дум о собственном «эго». Важнейший трактат по этому вопросу, также приписываемый Бодхидхарме, именуется «Усиньлунь» («Об отсутствии сердца»).

14 Возможен другой вариант перевода: «Значит, ты взираешь именно на отсутствие сердца». И далее «...Значит, ты вслушиваешься в отсутствие сердца... Значит ты постигаешь отсутствие сердца».

11 *Цзао цзо* — дословно «творить дела», «совершать поступки». Речь идет о любых деяниях, которые можно совершить посредством или при участии пяти органов чувств. Такое творение пред-

ставляется в чань-буддизме ложным, поскольку опирается лишь на феномены внешнего мира, а не на внутренний креативный импульс, который проистекает из отсутствия сердца и является по сути «истинным творением». Термин *цзао цзо* в смысле негативного и неистинного поступка неоднократно обыгрывается в «Речениях Мацзу».

“ Здесь словом «преподобный» переведен термин *хэшан* — дословно «монах». В чаньской традиции эпохи Тан обращение к учителю как к монаху обозначало знак глубокого уважения и желания получить наставления.

[17] *Три тела* (санскр. *трикая*, кит. *саныиэнь)* — три ипостаси, или три проявления Будды: *нирманакая* — «тело трансформаций», в котором Будда являлся людям, *самбхогакая* — «тело блаженства», когда человек получает благодатное воздаяние за свои поступки, *дхармакая* — мистическое, внесущностное тело, то есть «тело Закона», или «тело Учения» (подробнее см. вступительную статью). Говоря о трех телах, что пребывают сами в себе (*цзы цзай),* имеют в виду абсолютное единство трех тел, их неразрывность и в то же время обращенность внутрь себя.

'* *Чувствования (цзюэ)* — таким же иероглифом в чаньских текстах может обозначаться и просветление, а поэтому фраза может пониматься как «в своем просветлении подняться над всеми мирскими делами».

” *Покой, недвижимость, безмолвие (цзи)* — в буддийских текстах выступает также синонимом нирваны. Поэтому ряд пассажей, которые встречаются далее и в которых говорится о «стремлении к покою» или «достижении покоя», по сути, говорит о достижении нирваны.

" *Внешний Путь (вай дао)* — так обычно именовались отклонения от чаньской школы, неправильное понимание ее ключевых постулатов, либо (реже) не-буддийские учения.

[21] *Использование (юн) и постижение использования (чжао юн)* — один из важнейших моментов осознания сути Чань. «Отсутствие сердца», внутреннее пестование представляет собой основу *(ты)* для практических деяний. Сами же поступки и всякие благодатные, с точки зрения Чань, деяния есть «использование», или «функция» (обозначается одним и тем же иероглифом *юн),* внутренней основы. Это соответствует чаньскому правилу сочетания «принципа» *(ли)* и «практических деяний» *(ши).* Вся проповедь этого текста, по сути, говорит о том, что бессмысленно стремиться сразу же к практическим деяниям («использованию»), прежде следует достичь абсолютного покоя сознания (покой = нирвана), и лишь затем последователь достигает «истинного использования». Поэтому сначала говорится об «отказе от использования», затем о «достижении истинного использования».

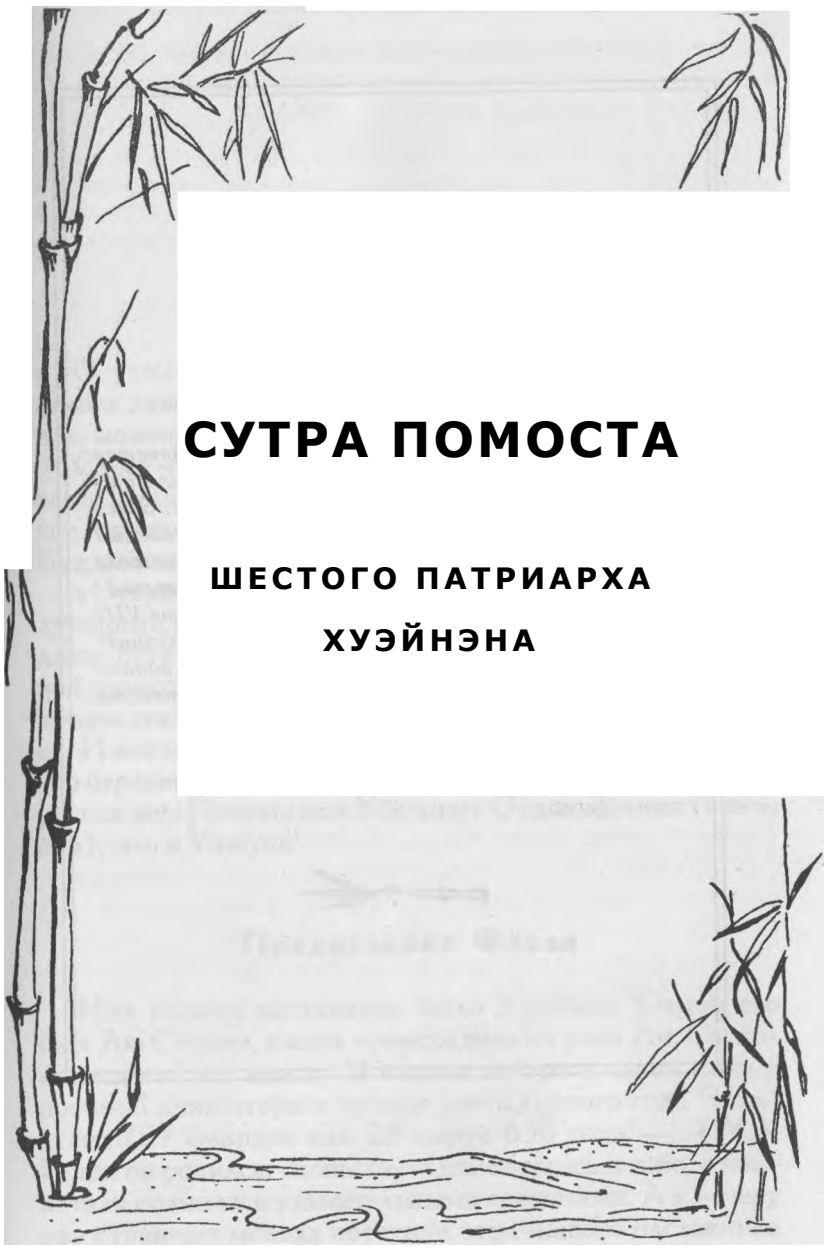
[22] *Пратьека-будда (кит. пичжи)* — «Будда для себя». Человек, который преследует лишь цели личного спасения и в результате действительно достигает личного освобождения, озарения, но не спасает других людей. Пратьека-будды представляют собой один и ! этапов развития учения о личном спасении, перед ними на более низком этапе идут «слушающие» —■ те, кто лишь слышали о спасении и повторяют чужие слова, однако сами не способны достичь просветления. Заслуги «слушающих» и пратьека-будд в буддизме Махаяны и в учении Чань ценятся меньше, чем заслуги бодисаттв, которые спасают других людей. Этот аспект подробно рассматривается в одной из проповедей чаньского наставника Мацзу (см. также примечания к этому пассажу проповеди Мацзу).

[23] *Три сферы, или три неба (сань тянь)* — мир небес, подземный мир и мир людей.

[24] *Утонченные ощущения (мяо* ***цзюэ),*** *или ощущение утонченного* — заключительный из 52 этапов пестования Дао бодисаттвой. Например, чаньский наставник Наньян Чунго (Государственный наставник из Наньяна — о нем см. примечания к «Речениям Мацзу») писал в «Чжу синь цзин» («Комментарии к Сутре Сердца»): «Учение о пробуждении не имеет рождения, а поэтому и называем это утонченным ощущением...»; «...так называемое “утонченное” есть бесконечность использования духа, а так называемое “чудесное” — ощущение дхармакаи, тела Закона».

[25] *Отказ от трех сфер пребывания* — в бытии, небытии и в промежуточном состоянии — означает полное отрешение от желаний и страстей (санскр. *упекса,* кит. *шэ).*

[2'] *Духовный мрак (кит. ван синь)* — дословно «суетное сердце» — считается в Чань одной из основных причин заблуждений, которой логически противостоит «сердце-основа», пребывающее в абсолютном покое.



СУТРА ПОМОСТА

ШЕСТОГО ПАТРИАРХА ХУЭЙНЭНА

«Сутра Помоста Шестого патриарха» является центральным произведением чань-буддизма, излагающим все основные постулаты этого течения. Здесь приведен вариант «Сутры» XIIIвека (так называемый вариант Цзуньюя, 1291 г.), ставший каноническим для всего учения Чань и вошедший в Трипитаку. Первоначальный вариант «Сутры» был создан в середине VIII века. По преданию, он был записан учеником Хуэйнэна Фахаем (автором предисловия к «Сутре»), однако более вероятно, что реальным составителем текста был другой ученик Хуэйнэна — Шэньхуэй.



Предисловие Дэи

(1290)

О утонченный Путь-Дао, пустой и сокровенный, нельзя даже помыслить твой смысл! И лишь забыв о словах, можно постичь его суть...

Слова «Сутры Помоста» просты, но смыслом богаты, ясны своим принципом и решимостью к поступкам, — все это способствует [вхождению] в бесчисленные врата Буддийской Дхармы.

«Сутра Помоста» была во многом сокращена последующими поколениями, а поэтому [теперь уже] не увидишь сути учения Шестого патриарха во всей ее великой полноте. Когда я, Дэи, был молодым, я видел старую копию текста и с тех пор уже тридцать лет разыскивал ее. И вот сегодня после поисков я получил полный текст, что передавался через наших предков'. Я опубликовал его, [когда жил] в чаньском Убежище Отдохновения (Сюсю *ань),* **что в Учжуне[2].**

Предисловие Фахая

Имя нашего наставника было Хуэйнэн. Отцом его был Лю Синтао, а мать происходила из рода Ли. Он появился на свет между 11 часами вечера и часом ночи в восьмой день второго месяца двенадцатого года Чэньгуаня (27 февраля или 28 марта 638 года'— *А.М.).*

Когда он родился, снопы света взметнулись в небо, а комната наполнилась удивительными ароматами. А к вечеру два странных монаха посетили отца нашего наставника и сказали:

— Ребенку, что родился прошлой ночью, требуется дать благодатное имя. Пускай первый иероглиф его имени будет «Хуэй», а второй — «Нэн».

— А что означает «Хуэй» и что означает «Нэн»? — спросил отец.

— «Хуэй» означает умение даровать благодать живым существам, «Нэн» — способный на то, чтобы осуществлять деяния Будды, — ответили монахи.

Сказав это, они тотчас ушли, и никто так и не узнал, откуда они появились.

Наставник не пил молока матери — по ночам священные небожители приносили ему сладкие росы[4]. Когда он вырос и ему исполнилось 24 года, он услышал, [как монах читает] сутру и познал Путь. После этого он отправился в горы Хуанмэй в поисках благословения. Пятый патриарх понял, какие способности таятся в нем, завещал ему рясу и Дхарму и сделал его своим наследником. Произошло это в 661 году.

Наставник вернулся на юг, где скрывался в течение шестнадцати лет. На восьмой день первого месяца Ифэна (26 февраля 676 года — *А.М.)* он повстречал наставника Дхармы Иньцзуна и принялся с ним рассуждать о сокровенно-утонченном. И тут под воздействием проповеди нашего наставника Иньзцун получил просветление. На пятнадцатый день того же месяца, перед тем как собрать всю сангху, Хуэйнэн обрил себе голову[4]. На восьмой день второго месяца несколько монахов, известных своей благодатью, собрались вместе и посвятили его. Мастер винаи (монастырских правил — *А.М.)* Чжигуан из Сицзина провел его посвящение. Наставник винаи Хуэйцзин из Сучжоу наблюдал за правильностью ритуала. Наставник винаи Тунъин из Цинчжоу выполнял обязанности учителя. Наставник винаи Цитоло из Индии читал молитвы и предписания. Наставник Трипитаки из Индии Мидо засвидетельствовал правильность действий всех остальных.

Помост для посвящения [в монастыре Фасинсы] был воздвигнут при династии Сун наставником Трипитаки Гунабхадрой\ который тогда же поставил [перед плат-

формой] каменную стелу с надписью: «В будущем живой Бодисаттва получит здесь посвящение». В 502 году в период правления династии Лян наставник Трипитаки Цияо прибыл сюда по морю из Индии, привезя дерево Бо', которое посадил перед помостом. Он же предсказал: «Через сто семьдесят лет живой Бодисаттва будет проповедовать учение Высшей колесницы под этим деревом и принесет спасение бесчисленному множеству людей. Обладая всей полнотой Дхармы, он воистину будет передавать печать сознания Будды».

Таким образом Наставник получил постриг, ему были переданы заповеди, и ради спасения сангхи он распространял учение о «единой передаче» [от сердца к сердцу] именно так, как было предсказано в прошлом .

Весной следующего года Наставник покинул общину и отправился в монастырь Баолинь, а Иньцзун и еще тысячи монахов и мирян провожали его. Вскоре он прибыл в Цаоси. В то время наставник винаи Тунъин, которого сопровождали несколько сот последователей, прибыл в монастырь Баолинь в Цаоси, узнав, что Наставник поселился в нем.

Увидев, что постройки монастыря слишком малы, чтобы вместить все общину, Хуэйнэн решил расширить его. Он обратился к жителю этих мест Чэнь Ясяню:

— Я прошу Вас пожертвовать нам небольшой кусок земли, который я хотел бы покрыть своей нисиданой (монашескими одеждами для медитации, т.е. взял бы под покровительство — *А.М.).* **Сможете ли Вы выполнить мою просьбу?**

— Сколь широки Ваши одежды? — спросил Чэнь Ясянь.

Патриарх скинул свою рясу, показал ее Чэнь Ясяню, и тот согласился исполнить просьбу. Но когда Наставник раскатал свою одежду целиком, то она покрыла весь Цаоси. Четыре Небесных правителя, воплотившись в тела, опустились на колени и стали охранять это место по четырем направлениям. Благодаря этому холм, который располагался внутри монастырской ограды, стал называться Холмом Небесных правителей.

Чэнь Ясянь сказал: «Я постиг всю широту могущества Вашей Дхармы. Однако могилы моих предков лежат на этой земле, они завещали возвести здесь свои поминальные сутры, а поэтому прошу Вас сохранить их. Остальные же постройки [что остались на этой земле], Вы можете разобрать, если Вы захотите расчистить место для драгоценного монастыря, которому суждено стоять в вечности. В этих горах на вершинах встречаются живые драконы и белые слоны (благие знаки буддизма — А.М.), а поэтому пускай ваши постройки будут вровень с небом и не беспокоят то, что упокоено в земле».

Позже, когда приступили к сооружению монастыря, всем этим предписаниям строго следовали.

Наставник немало интересовался красотами близлежащих местностей, останавливался в разных местах на отдых, и со временем [в тех местах, где он останавливался], было возведено более тридцати построек. Одним из них стал монастырь Хуагосы, и Наставник даже повесил табличку с надписью на его воротах.

История монастыря Баолинь была следующей. Цияо — наставник Трипитаки из Индии, направляясь в Наньхай, проходил через местечко Цаоси. Испив немного воды из местного источника, он нашел вкус ее восхитительным. Подумав, что все это удивительно, он сказал своим ученикам: «Эта вода ничем не отличается от той, что [я пил] в Индии. Исток ее лежит наверняка в каком-нибудь священном месте, где следует возвести монастырь».

Они отправились по течению ручья и кругом видели горные водные потоки, что струились вокруг, и пики поразительной красоты. В восхищении Цияо воскликнул: «Вот поистине драгоценный лес (*Баолинь*) гор Индии!» А затем он обратился к жителям деревушки Цаоси: «Вы должны воздвигнуть монастырь в этих горах. Через сто семьдесят лет величайшая драгоценность Дхармы взрастет и будет развиваться здесь, а тех, кто достигнет озарения, будет столь же много, сколько деревьев в этом лесу. И было бы благодатным дать монастырю имя “Драгоценный лес” — “Баолинь”».

Через некоторое время уездный секретарь Шаочжоу Хоу Цинчун доложил о том, что сказал Цияо, на высочайшее имя, и император, отозвавшись на прошение, отослал в дар табличку, посвященную Баолиню'. Монастырь был возведен. Строительство его было завершено в 504 году в период правления династии Лян.

Перед Залом Будды располагался водоем, в котором порой появлялся дракон, производя немалый беспорядок и ломая деревья, что стояли вокруг. Однажды он появился вновь, представ особенно огромным и подняв большущие волны в водоеме, облака и туман взметнулись вверх, заслонив небо, — это заставило трепетать монашескую общину. Наставник пожурил дракона: «Ты можешь появляться лишь огромным, но не можешь быть маленьким. Если бы ты был настоящим священным драконом, ты мог бы без труда изменяться. Когда бы ты имел небольшое тело, то мог бы становиться большим, а когда был огромен, мог бы становиться небольшим».

Дракон тотчас исчез, а через мгновение появился вновь, но на этот раз небольшим, и начал танцевать по поверхности водоема. Наставник поднял свою чашу и сказал: «Настолько ли ты смел, чтобы опуститься на дно моей чаши?» Дракон прыгнул, а Наставник подхватил его своей чашей так, что тот не мог даже двинуться. Наставник отнес свою чашу в зал, где он прочитал заклинание над драконом, который тотчас начал утрачивать свое тело и исчезать. Тело его стало лишь семи цуней, при этом сохранились голова, шея, рога и хвост — все это было решено хранить в монастыре. Позже Наставник наполнил водоем землей и камнями и возвел на этом месте железную саупу. Она и по сей день стоит с левой стороны перед Залом Будды.

Глава 1

ПОСТУПКИ И КАЧЕСТВА

Однажды, когда Великий учитель[10]прибыл в монастырь Баолиньсы", наместник'[2]области Шаочжоу" вместе с чиновниками взошли на гору[14]и обратились с просьбой к учителю придти в монастырь Дафаньсы'[5], который находился внутри городской стены, дабы многие люди могли бы послушать проповедь о раскрытии связей между дхармами[1*]. Как только учитель взошел на помост", наместник и с ним более тридцати чиновников, более тридцати конфуцианцев-книжников'[8], буддийские монахи и монахини[19], последователи Пути[20]и миряне, числом более тысячи, — все они одновременно выразили учителю знаки почтения в надежде услышать важнейшие наставления в Дхарме.

Великий учитель, обратившись к людям, сказал:

О глубокомудрые![r,]Само-природа бодхи[22]изначально чиста и не загрязнена[2']. Поэтому необходимо лишь использовать эту чистую душу и уже благодаря этому можно непосредственно обрести состояние Будды[24]. О глубокомудрые! Лишь вслушайтесь в смысл моего жизненного пути и моих поступков, благодаря которым я и сумел достичь Дхармы.

Отец мой строгий родом был из Фаньяна, затем переехал в Линьнань и стал жителем области Синьчжоу“. В ту пору бытие наше было безрадостно, отец рано угас, мы со старушкой-матерью стали влачить жалкую жизнь и вновь переехали, теперь уже в Нань-

хай. Жизнь наша была полна трудностей и бедна, и существование наше я поддерживал лишь тем, что торговал дровами на рынке.

Однажды некий чужестранец пришел покупать дрова и попросил меня отнести купленные дрова к нему па постоялый двор. После того как чужестранец получил дрова, он вручил мне деньги. Выйдя из ворот наружу, я увидел, как какой-то незнакомец читает вслух буддийские сутры. Лишь только я услышал слова сутры, как тотчас сердце мое пробудилось, и я спросил:

— Что за сутру читает почтенный господин?

— Это — «Алмазная сутра» («Пратья-парамита сутра» — *А.М.)*[2]\ — ответил незнакомец.

— Откуда вы пришли? Где сами услышали эту сутру? — продолжил любопытствовать я.

— Я пришел из монастыря Дунчаньсы, что расположен в области Цичжоу в уезде Хуанмэйсянь[2]'. Руководит этим монастырем Пятый патриарх — Великий учитель Хунжэнь, а учеников в его братстве — более тысячи человек. Я пришел туда, поклонился учителю и получил от него эту сутру. Великий учитель нередко приглашает к себе монахов и обращается к ним с такими словами: «Надо лишь придерживаться наставлений "Алмазной сутры", и тогда сам прозреешь свою изначальную природу и непосредственно станешь Буддой».

Послушав эти речи, и из-за того, что еще раньше на мне лежала печать предопределения (*пратьяя*), я удостоился получить от незнакомца десять лян серебра, которые он велел мне оставить матери, чтобы та не страдала без одежды и еды. После чего он наставил меня отправиться в уезд Хуанмэйсянь и поклониться Пятому патриарху. Обустроив жизнь матери, я распрощался с ней, и вот не прошло и тридцати дней, как я уже достиг уезда Хуанмэйсянь и поклонился Пятому патриарху[28].

Пятый патриарх спросил:

— Откуда ты родом? К чему ты стремишься?

— Твой ученик — простолюдин родом из Линьнани, из области Синьчжоу. Я пришел издалека поклониться Учителю и стремлюсь лишь к тому, чтобы обрести Будду внутри себя]. Никаких других стремлений я не имею, — произнес я в ответ.

— Родом ты из Линьнани, да и вид у тебя дикаря[2]'. Как же тебе стать Буддой? — удивился патриарх.

— Люди хотя и разделяются по своему происхождению на южан и северян, но природа Будды в своем изначалии не имеет ни севера, ни юга. Хотя дикарь по своему виду и отличается от монаха, в чем же они отличаются по своей природе БуддыН — в ответ спросил я.



Хуэйнэн приходит к Пятому патриарху Хунжэню. Справа — Шэнсюй.

Пятый патриарх желал еще поговорить со мной, но заметил, как его ученики обступили нас слева и справа, а поэтому велел мне идти вместе со всеми и приниматься за выполнение дел.

Я произнес: «Ученик, который в своем сердце постоянно порождает мудрость, никогда не расстается с собственной изначальной природой. Именно это и есть нива благословения". Так зачем же идти с монахами и заниматься какими-то делами?».

«Ах ты, дикарь! — воскликнул Пятый патриарх. — Хватит тебе рассуждать. Ступай к конским яслям [на задний двор]!»

Я, Хуэйнэн, удалился на задний двор, где один из последователей велел мне рубить дрова. И этой работой занимался я больше восьми месяцев.

Однажды Пятый патриарх неожиданно подошел ко мне, [когда я работал на заднем дворе], и сказал: «Я думаю, что тебе можно найти достойное применение. Однако я беспокоюсь за то, что может найтись недобрый человек, который испортит тебя. Поэтому я и не захотел, чтобы ты так много говорил. Понимаешь ли ты, о чем я говорю?» Я ответил: «Ученик понимает смысл сказанного его учителем. Поэтому Вы и не позволили мне проявить себя перед братством, дабы другие братья не искусились».

Как-то раз Пятый патриарх собрал учеников и обратился к ним: «Нет в мире дела более великого, чем [цепь] людских рождений и смертей!" День ото дня вы лишь пытаетесь достичь чертогов счастья, но не стремитесь избавиться от того моря страданий, что [несет в себе бесконечная череда] рождений и смертей. И тем самым вы замутняете собственную изначальную природу. А заслуги — кого они могут спасти? Пускай каждый из вас прозреет высшую мудрость и обретет природу мудрости -праджни", что коренится в его сердце, а затем напишет об этом мне стих-гатху [4]. Тот, [в чьей гатхе будет видно] просветление и Великий Смысл, тот и получит от меня рясу и Дхарму" Шестого патриарха. И поторопитесь! Не задерживайтесь, ибо напряжение сознания отнюдь не означает срединного использования'[6]. Человека, что прозрел свою внутреннюю природу, можно сразу узнать, стоит ему сказать лишь [слово об этом]. И даже если он находится в пылу сражения", его можно сразу заметить».

Получив наставления, ученики удалились и приняlись говорить друг другу: «Стоит ли всем нам очищать свое сердце в поисках смысла, создавая гатху, и показывать ее Его Святейшеству? Старший монах

Шэнсюй’[8], что является нашим наставником”, должен получить [рясу Шестого патриарха]. И даже если мы будем с превеликим тщанием писать гатху, то это окажется лишь пустой тратой сил».

Послушав друг друга, ученики решили отдохнуть сердцем [и не писать гатху], заявив: «Мы и так последуем за мудрым Шэньсюем. Так к чему нам еще неприятности?».

Шэньсюй же размышлял: «Никто из учеников не будет писать гатху лишь потому, что я являюсь их наставником, а поэтому я один обязан написать гатху и передать ее Учителю. Если же и я не захочу делать этого, то как же патриарх узнает, что в сердце моем я прозрел освобождение [от мирских страстей], [познал] и мелкое и глубокое? Если смысл того, что я примусь за написание гатхи, заключен в стремлении получить Дхарму, то он — добродетелен. Если бы он объяснялся лишь желанием получить титул патриарха, то был бы недобродетелен. Так чем бы я отличался от человека с обычным сердцем, что стремится просто украсть место патриарха? Но если я не напишу гатху, то я не получу и передачу Дхармы. Вот великая трудность!».

Перед залом Пятого патриарха было три галереи, стены которых были расписаны придворным художником Лу Сюем[4°]на мотивы «Ланкаватара-сутры»[41], а также «Схем кровеносных каналов Пятого патриарха» (генеалогическая линия школы — ***А.М.),*** дабы запечатлеть это событие в памяти будущих поколений.

Когда Шэньсюй закончил писать гатху, он пытался несколько раз вручить ее патриарху, но каждый раз, лишь только он становился перед залом [патриарха], сердце его приходило в смятение, по телу начинал струиться пот, и он все никак не мог набраться мужества и войти к патриарху. И хотя за четыре дня он предпринял тринадцать попыток, патриарх так и не получил его сочи-

нения. Шэньсюй же подумал: «Не написать ли мне [гатху] на стене галереи, здесь ее случайно и заметит патриарх? Если он высоко отзовется о ней, то я пойду поклонюсь патриарху и скажу, что это написано мною, [Шэнь]сюем. Если же он отзовется о гатхе плохо, то скажу, что я провел в горах [Хуанмэйшань вместе с патриархом] несколько лет, мне поклонялось множество людей, но сумел ли я выпестовать Дао?».

Ночью в третью стражу (в 12 час. — *А.М.)* **тайно от всех, держа в руках лампу, он начертал гатху на южной стене галереи, дабы патриарх мог узреть его сердце.**

Гатха гласила:

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

Написав гатху, Шэньсюй тотчас вернулся в свою келью, и ни один человек ни о чем не узнал. Шэньсюй же думал: «Днем Пятый патриарх увидит мою гатху, и если она понравится ему, то я буду достоин принять Дхарму". Если же он будет недоволен, то значит, я заблуждаюсь, препятствия предыдущей кармы тяготеют надо мной, и я не достоин принять Дхарму. О, сколь сложно проникнуть в мысли патриарха!» Так он предавался мыслям в своей келье, лежал, но не мог успокоиться и так провел время до пятой стражи (до утра — *А. М.).*

Патриарх же уже знал, что Шэньсюй так и не вошел во врата Дхармы, не прозрел свою внутреннюю природу[44]. Как только рассвело, он послал за художником Лу [Сюем] и отправился вместе с ним к южной стене галереи обсудить росписи. Здесь он случайно и увидел гатху, [что написал Шэньсюй]. Патриарх сказал [художнику]: «Вы можете не расписывать эту сте-

«=*=----------

простите, что Вам пришлось придти издалека. Сутра говорит: “Все проявления нашего мира — пусты и иллюзорны”. Было бы лучше оставить эту гатху здесь на стене, дабы люди могли повторять этот стих. Если они будут воспитывать себя, опираясь на эту гатху, они сумеют избежать Пути зла, [обусловленного нашим существованием][45]. Поистине, велика будет заслуга того, кто будет пестовать в себе [смысл] этой гатхи!»

А затем патриарх приказал ученикам: «Возожгите благовония и поклонитесь в знак уважения, повторите эту гатху, дабы вы смогли узреть ее внутреннюю природу». Повторив гатху, все монахи воскликнули «Как замечательно!».

Во время третьей стражи (в полночь — *Л.М.)* **патриарх послал за Шэньсюем, велев ему явиться к нему в зал. [Когда тот пришел], патриарх обратился к Шэньсюю:**

— Не ты ли написал гатху?

— Действительно, это я написал, — ответил Шэньсюй. — Я не надеюсь занять место патриарха, но надеюсь, что Вы, Учитель, проявите милосердие и скажете, обладает ли Ваш ученик хотя бы малой толикой мудрости!

— Написав эту гатху, — сказал патриарх, — ты не прозрел собственной изначальной природы. Ты лишь подошел ко вратам Дхармы, но не проник внутрь. Если таким образом стремиться к освобождению, искать непревзойденно высокое просветление-бодхи, то вряд ли ты добьешься успеха. Для непревзойденно высокого просветления-бодхи необходимо познать собственное изначальное сердце, что стоит за словами, прозреть изначальную природу,[выйти из круга] рождений и смертей и в любой момент постоянно думать о самосозерцании. Мириады дхарм никогда не останавливаются, а в одной истине пребывают все истины. Таковы мириады миров. Таково и наше сердце — а это

значит, что оно и есть воплощение истины. И если именно так ты будешь взирать на все это, то это и станет само-природой непревзойденно Высокого бодхи. Иди, поразмышляй один-два дня [над тем, что я сказал тебе], а затем напиши новую гатху и принеси ее мне посмотреть. Если эта гатха будет [свидетельствовать] о твоем вступлении во врата, то ты соответствуешь и рясе и Дхарме.

Шэньсюй поклонился и удалился. Но вот прошло уж несколько дней, а гатха все еще не была готова, сердце пребывало в смятении, дух и мысль никак не могли успокоиться, и он будто грезил наяву. Сидел, стоял — все было ему не в радость.

Как-то через пару дней один молодой монашек проходил через галерею и повторял вслух слова гатхи, [что написал Шэньсюй]. Я, Хуэйнэн, лишь только услышал эту гатху, тотчас понял, что нет в ней прозрения изначальной природы. И хотя не являлся я наставляющим учителем, [каковым был Шэньсюй], я с раннего времени познал Великий смысл. Я спросил монашка:

— Что за гатху Вы повторяете?

— Ты, дикарь — откуда тебе знать об этом? Великий учитель [Хунжэнь] так сказал: «Нет в мире дела более великого, чем [цепь] людских рождений и смертей. Тот, кто желает принять от меня рясу и Дхарму, должен сочинить гатху и показать ее мне. Если я почувствую в ней Великий смысл, то передам этому человеку рясу и Дхарму Шестого патриарха. Старший монах Шэньсюй начертал на южной стене галереи "Гатху об отсутствии внешних проявлений", и Великий учитель велел всем нам повторять ее, [сказав]: "Надо пестовать себя на основе этой гатхи, дабы избежать Пути зла. Поистине, велика будет заслуга того, кто будет пестовать в себе [смысл] этой гатхи"».

— Я тоже должен повторять эту гатху, чтобы в будущем достичь плодов этого! — воскликнул Хуэйнэн.

О премудрый![46] Вот уже в течение восьми месяцев я молочу рис и даже не подходил к залу [настоятеля]. И я лишь мечтаю о том, чтобы Вы, премудрый, показали мне, где написана гатха, дабы я мог свершить перед нею поклонение.

Монашек отвел меня к тому месту, где была написана гатха, дабы я мог поклониться. Я же сказал: «Я не умею читать, поэтому прошу Вас, достойный монах, прочтите мне ее». В тот момент находился там окружной помощник цензора[47] из области Цзянчжоу[48]по фамилии Чжан, по имени Ж июн, который и прочел эту гатху громким голосом. Я, послушав ее, сказал:

— У меня тоже есть одна гатха, льщу себя надеждой, что чиновник запишет ее.

— Поистине удивительно, — воскликнул чиновник, — что ты также способен сочинить гатху!

— Я лишь стражду обрести непревзойденно высокое просветление-бодхи, — вновь обратился я к чиновнику, — не пренебрегайте новичком. Даже самые низкие люди могут обладать высочайшей мудростью, а высочайшие люди могут не обладать ни смыслом, ни мудростью. Если Вы будете с пренебрежением относиться к другим, Вы впадете в бесчисленное множество грехов.

— Что ж, — сказал чиновник, — диктуй свою гатху, я запишу ее для тебя. Но не забудь, если ты получишь Дхарму, прежде всего спасти именно меня!

Хуэйнэн произнес гатху:

Изначальное бодхи — отнюдь не дерево,
У пресветлого зерцала нет подставки.
Изначально не существовало никаких вещей.
*Так откуда же взяться пыли***Р[4]’**

Как только чиновник записал эту гатху, все, кто присутствовал при этом, были столь поражены, что даже

не смогли сдержать возгласов восхищения. Все говорили друг другу: «Сколь удивительно! Нельзя судить о людях по их внешности! Как оказалось, что столь долгое время среди нас был воплощенный бодисаттва?!».

Патриарх [Хунжэнь], увидев, сколь была поражена паства, убоялся, что это может навредить мне, и поэтому сказал о гатхе: «И он тоже не прозрел свою внутреннюю природу».

Все решили, что так и есть.

На следующий день патриарх тайно пришел в помещение, где молотили рис. Увидев, как Хуэйнэн, привязав к пояснице камень'[0], толчет рис, патриарх сказал: «Человек, что стремится к [познанию] Пути, ради Дхармы готов забыть и о собственной жизни. Гак ли это?». А затем спросил: «Готов ли рис?» — «Рис готов уже давным-давно! — ответил я. — Он лишь ждет, когда его просеют».

Патриарх ударил три раза своим посохом и удалился.

Я, Хуэйнэн, тотчас понял, что имел в виду патриарх. Как только пробила третья стража, я вошел в покои к [патриарху]. Патриарх, развернув свою монашескую рясу"как ширму, дабы никто не мог видеть нас, начал проговаривать «Алмазную сутру». Как только он дошел до пассажа: «Следует пробудить свое сердце, будучи свободным от любых привязанностей»", я, Хуэйнэн, получив Великое Озарение, воскликнул: «Все мириады дхарм неотделимы от нашей собственной изначальной природы!».

[Затем], обращаясь к патриарху, я сказал: «Когда бы я мог подумать, что наша внутренняя природа изначально абсолютно чиста! Когда бы я мог подумать, что наша внутренняя природа изначально свободна от цепи рождений и смертей! Когда бы я мог подумать, что собственная внутренняя природа абсолютно самодо-

статочна! Когда бы я мог подумать, что собственная внутренняя природа изначально недвижима! Когда бы я мог подумать, что собственная внутренняя природа изначально способна породить мириады дхарм!».

Поняв, что я получил просветление, патриарх, обратившись ко мне, сказал: «Тому, кто не познал собственного изначального сердца, не будет пользы от изучения Дхармы. Если же ты познал изначальное сердце свое, прозрел собственную изначальную природу, то будешь зваться “мужем достойным”, “Наставником Небес и людей и Буддои » . [5]

1 ак, когда пробила третья стража, я, Хуэйнэн, получил Дхарму, и никто из людей не узнал об этом. Мне было передано учение о моментальном просветлении, а также патра и ряса. [Патриарх] сказал: «Отныне ты — Шестой патриарх. Оберегай себя, распространяй наше учение и не дай ему прерваться».



Молодой Хуэйнэн преклоняет колени перед Пятым патриархом Хунжэнем

Пятый патриарх заговорил вновь: «Когда первый патриарх Бодхидхарма впервые пришел на землю, люди не поверили ему. Поэтому его ряса передается как воплощение веры из поколения в поколение. Дхарма же передается от сердца к сердцу, и только лишь собственными усилиями можно достичь самопросветления и самоосвобождения. С давних времен было принято от Будды к Будде передавать изначальную суть [учения], от наставника к наставнику наследовать тайную печать изначального сердца. Поскольку [передача] рясы может привести к спорам, ты будешь последним [в этом ряду], и не передавай ее дальше. Если ты передашь

рясу другим, то жизнь твоя будет висеть на шелковинке (находиться в опасности — *А.М.).* Тебе надо побыстрее уходить! Боюсь, что другие могут причинить тебе вред».

Я спросил: «Куда же мне податься?» Патриарх ответил: «Дойдешь до Хуай[цзи] — пережди, а как дойдешь до [Сы]хуэй — укройся там»".

Получив после третьей стражи патру и рясу, я сказал: «По происхождению я — южанин, а поэтому не знаю местных горных троп. Как же мне выйти к реке, [чтобы сесть на лодку]?» Пятый патриарх ответил: «Тебе не стоит беспокоиться, я сам провожу тебя».

Пятый патриарх проводил меня до станции Цзюцзян", а там велел мне сесть в лодку и сам взялся за весло. Я воскликнул:

— Пускай высокочтимый монах сядет, Ваш ученик сам возьмет весло!

— Именно я должен переправить тебя через реку[56],
— ответил Пятый патриарх.

— Когда человек пребывает в заблуждениях, именно учитель должен переправлять его. Просветленный же человек переправится сам, — ответил я. — Хотя для всех существует лишь одно слово «переправляться», но используют его по-разному. И хотя я, Хуэйнэн, родился на границе и речь моя неправильна, но я удостоился чести принять от Достойного учителя передачу Дхармы и сегодня достиг просветления. И я должен благодаря собственной внутренней природе переправить себя сам!

— Именно так! Именно так! — воскликнул патриарх. — Отныне учение Будды благодаря тебе станет повсеместным. Через три года после твоего отъезда я покину этот мир". Лучше тебе уйти именно сегодня, приложить все усилия, чтобы попасть на юг. Но не торопись со своей проповедью — буддизм нелегко распространить.

Распрощавшись с Пятым патриархом, я отправился на юг и приблизительно через два месяца достиг пика Даюй[5]'. Тут я заметил, что несколько сот людей следуют за мной, намереваясь украсть патру и рясу. Среди них был один монах, в миру носивший фамилию Чэн и имя Хуэйминь". Когда-то [в мирской жизни] он был военачальником четвертой степени[60], характером обладал грубым, мыслями был горяч и выделялся среди тех, кто преследовал меня.

Я скинул рясу и положил ее вместе с патрой на камень, воскликнув: «Ряса эта — не более чем символ веры. Так стоит ли враждовать из-за нее?» Затем я укрылся в зарослях травы.

Вперед выступил Хуэйминь, попытался обнаружить [меня], но не смог и взмолился: «Послушник, послушник![61] Я пришел не за рясой, а пришел за Дхармой!»

Тогда я, Хуэйнэн, вышел из своего укрытия и, скрестив ноги, сел на камень. А Хуэйминь, отвесив мне поклон, сказал: «Надеюсь, что послушник наставит меня». Я ответил: «Поскольку ты пришел за Дхармой, то тебе следует прежде всего очистить сердце от всех проявлений [внешнего мира], пускай ни одна мысль не рождается в тебе. Тогда я буду наставлять тебя».

После того как [Хуэй]минь медитировал в течение долгого времени, я обратился к нему: «Не размышляя о добре и зле, прямо сейчас можешь ли ты мне сказать, каковым был твой изначальный лик?»[62]

Как только Хуэйминь услышал эти слова, он тотчас получил просветление и тем не менее вновь спросил: «Есть ли еще какой-то тайный смысл за пределами тех тайных речей и того тайного смысла, [который проповедовали чаньские патриархи]?» Я ответил: «То, что я говорю тебе, не относится к тайному. Если ты обратишь свой ясный взор внутрь себя, то именно там обнаружишь ты тайное». Хуэйминь воскликнул: «Я, Хуэйминь, хотя и учился в горах Хуанмэй[6],[у Пя-

того патриарха], в действительности так и не узрел собственный истинный лик. Сегодня после мудрых наставлений я стал подобен страдающему от жажды человеку — лишь он может воистину знать, что такое холодная и горячая вода. Прошу Вас, Брат, станьте моим наставником».

Я ответил: «Если это так, то и я и Вы являемся учениками одного наставника из Хуанмэй, берегите себя». Хуэйминь вновь спросил: «Куда теперь отправиться Хуэйминю?» Я, Хуэйнэн, сказал: «Дойдешь до Хуай-[цзи] — пережди, а как дойдешь до [Сы]хуэй — укройся там». При этих словах [Хуэй]минь поклонился.

Затем я пришел в Цаоси, но и там недобрые люди преследовали меня, и мне пришлось укрыться в Сыхуэй среди охотников. В течение пятнадцати лет я проповедовал охотникам. Охотники показывали мне свои силки, но лишь стоило мне увидеть живое существо, [что попало в силки], я его отпускал. Когда приходило время еды, я клал [охотникам] овощи в котел для мяса. Некоторые спрашивали меня, я же говорил в ответ: «Ешьте только овощи, что лежат рядом с мясом».

Однажды я размышлял: «Настало время проповедовать Дхарму, не должен я постоянно вести затворническую жизнь». После этого я покинул эти места и отправился в Гуанчжоу в монастырь Фасинсы (*Монастырь природы Дхармы'У*.*

Как раз в ту пору там мастер Иньцзун[65]наставлял [монахов] в «Махапаринирване-сутре»[66]. Однажды, когда флажки, [что стоят вокруг монастыря], развевались под порывами ветра, один монах сказал: «Ветер находится в движении», другой же возразил: «Флажки находятся в движении», — и так спору их не было конца. Я, подойдя к ним, сказал: «Это не ветер находится в движении и не флажки находятся в движении, это сердце ваше пребывает в движении». Вся монашеская община была немало поражена.

Наставник Иньцзун пригласил меня [в зал] и усадил на почетное место, после чего стал задавать вопросы о сокровенном смысле сутр. Он заметил, что речи мои просты, но принцип их точен и не проистекает из книжного знания. [Инь]цзун сказал:

— Брат, Вы, безусловно, неординарный человек! Я уже давно слышал, что ряса и Дхарма из Хуанмэй [от Пятого патриарха] перекочевала на Юг. Уж не вы ли ***тот*** человек?

Я ответил:

— Не достоин [Вашей похвалы].

Иньцзун тотчас поклонился и попросил:

— Покажите монахам ту патру и рясу, что передали Вам.

Затем [Инь]цзун вновь обратился ко мне:

— Когда вы покидали [пятого патриарха] в Хуанмэй, какие наставления он дал Вам?

— Не было никаких других наставлений, — ответил я, — кроме рассуждений о прозрении внутренней природы, равно как и не было наставлений о дхиане и освобождении[67].

— Почему же вы не обсуждали дхиану и освобождение?

— Это означало бы наличие двух учений [о спасении] и не являлось бы учением Будды. «Маха-паринирвана-сутра», которую Вы проповедуете, четко разъясняет, что Природа Будды и есть Учение (Дхарма) Будды и она недвойственна. Например, в этой сутре бодисаттва говорит: «Тот, кто грешит четырьмя видами зла (***парагика***)ь*, творит пять смертных зол'’’, проповедует ложные взгляды ***(ичантика*** °), обрубает ли он корни добра в своей природе Будды?» Будда отвечает: «Существует два типа корней добра (или “благодатных корней” — ***А.М.)***. Первый — это постоянные, второй — непостоянные. Поскольку природа Будды не постоянна и не непостоянна, то

корни добра] невозможно обрубить, посему зовется это недвойственным. Существует добро и существует отсутствие добра. Природа Будды не добра и не недобра — это и зовется недвойственным. С мирской точки зрения, составляющие части личности (*скандха*) и формы нашего сознания (*дхату*) представляют собой два начала", однако мудрец понимает, что по природе своей они не двойственны. Недвойственная природа и есть природа Будды».

Иньцзун, услышав эти слова, возрадовался, сложил руки перед грудью [в знак восхищения] и сказал: «Моя интерпретация сутр подобна кускам черепицы, Ваши рассуждения — что чистое золото». После этого он остриг мне волосы [в знак окончательного посвящения] и попросил меня взять его в ученики. Под деревом Бодхи я, Хуэйнэн, открыл для себя школу Дуншань".

Пока я, Хуэйнэн, получал Дхарму в Дуншане, существование мое было полно трудностей и жизнь моя порой висела на волоске.

Сегодня все мы: наместник и чиновники, буддийские монахи и монахини, последователи Пути и простолюдины — собрались здесь вместе, как не отнести все это за счет причин, что коренятся в предыдущих кальпах! Случилось это также благодаря нашим общим благодатным корням, что проросли из наших прошлых молений Будде. Именно по этим причинам вы смогли услышать наставления в высочайшем учении о внезапном просветлении. Учение это передалось нам от первомудрецов, и отнюдь не я сам придумал его. Каждый, кто желает услышать это учение первомудрецов, должен очистить свое сердце, а услышав его, каждый должен устранить все сомнения, и тогда вы ничем не будете отличаться от мудрецов прошлых эпох.

Вся паства, услышав это учение, возрадовалась, поклонилась и разошлась.

Глава 2

О ВЫСШЕЙ МУДРОСТИ-ПРАДЖНЕ

На следующий день наместник Вэй вновь попросил патриарха произнести проповедь. Патриарх пригласил всех сесть и, обращаясь к собравшимся, сказал: «Все могут очистить свое сердце и мысли, читая “Махапраджняпарамита-сутру”»”.

Затем он продолжил:

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

О глубокомудрые! Многие люди, которые произносят слово «праджня», внутри своей природы даже и не знают, что такое праджня. Это подобно тому, как говорить о пище и никогда не испытать насыщения. Если уста лишь говорят о пустоте (санскр. ***шунъята),*** то и

мириад кальп не хватит, чтобы прозреть свою изначальную природу, и никакой пользы от этого в конце концов не будет.

О глубокомудрые! «Махапраджняпарамита» — это санскритское слово, и означает оно «великая мудрость, которая позволяет достичь противоположного берега». Мы должны именно своим сердцем, а не словами или рассуждениями следовать этому. Если же будем опираться лишь на слова и рассуждения, а не на проникновение сердцем, то это будет сродни иллюзиям или метаморфозам, выпавшей росе или вспышке молнии, [что тут же исчезают]. Если же вы будете следовать этому и сердцем и речами, то сердце и речь будут взаимно откликаться друг другу. Изначальная природа — и есть Будда. И вне нашей природы не может быть другого Будды.

Что мы называем «Маха»? «Маха» означает «Великий» («Большой»), а это значит, что усилия сердца [в самоочищении] безгранично велики. Это подобно пустоте, у которой нет границ, она не может быть круглой или квадратной, малой или большой, не может она также быть ни зеленой, ни желтой, ни красной, ни белой, нет у нее ни верха, ни низа, ни длинного, ни короткого. Она не может быть опечалена или обрадована, нет в ней ни истинного, ни ложного, ни добра, ни зла, нет ни начала, ни конца. И все чертоги Будды (*ксефра*) подобны этой пустоте. Утонченная природа всех людей в своей основе пуста, и даже одной дхармы нельзя обнаружить там. Вот каковы само-природа и истинная Пустота!

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

О глубокомудрые! Пустота, что царит в мире, может вобрать в себя мириады образов и форм, таких, как солнце, луна и звезды, горы, реки и вся земля, источники, родники и ручьи[75], трава, деревья и лесные чащи, добрые и злые люди, добрые и дурные дхармы, небесный рай и земной ад, все моря и гора Шумера, — все это умещается в Пустоте. Пустота человеческой природы подобна именно этому.

О глубокомудрые! Само-природа, которая способна вобрать в себя мириады дхарм, поистине велика, и все эти мириады дхарм пребывают внутри человеческой природы. Тогда мы смотрим на людей не как на «добрых и злых», мы не принимаем и не отвергаем ничего и даже не бываем ничем затронуты. Сердце, что подобно Пустоте, и называется Великим. А поэтому [в названии сутры и присутствует слово] «Маха» — «Великий».

О глубокомудрые! То, о чем заблудший человек предпочитает говорить, то мудрый человек претворяет в своем сердце. Есть и такая категория заблудших людей, которые сидят спокойно, опустошив свое сердце, и сохраняют свой разум чистым от сотен мыслей, называя это «Великим». Из-за их ложных представлений с этой категорией людей очень сложно говорить.

О глубокомудрые! Мощь сердца безгранично велика, поскольку она объемлет весь мир дхармы — Дхармадхату. Когда мы используем ее, мы можем постичь часть чего-либо, когда же еще больше используем ее, то можем познать все. Все и есть «одно», и это «одно» и есть все. Оно свободно приходит и уходит, не имея преград ни в сердце, ни в теле — вот это и есть мудрость-праджня.

О глубокомудрые! Всеобщая мудрость-праджня рождается из нашей само-природы, а не приходит извне. Не ошибитесь в использовании этого смысла! Это называется «самоиспользование истинной природы».

Истина одного — это истина всего. Великое дело, [что требует] усилия сердца нельзя сотворить на малом Пути[76]. И не стоит весь день напролет рассуждать о Пустоте, не пестуя ее в сердце! Тот, кто поступает так, уподобляется простолюдину, который именует себя императором, но никогда не сможет им стать. Такому не быть моим учеником!

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

Что такое «парамита»? В переводе с языка западной страны (с санскрита — *А.М.*) на китайский язык это означает «переправиться на другой берег», но если трактовать смысл, то — «преодолеть рождения и смерти». Когда говорят о мире рождений и смертей, его уподобляют [месту], на которое воды накатывают волнами [и откатывают назад], а поэтому и называют его «берегом». Вырваться в мир, где нет ни рождений, ни смертей, подобно тому, как [достичь места], где воды всегда спокойны в своем токе, а поэтому именуют это состояние [достижением] «противоположного берега». Вот почему оно называется «парамитой».

О глубокомудрые! Люди, находящиеся в заблуждении, повторяют [«Праджняпарамиту-сутру»] своими устами, но когда они делают это, то рождаются лишь иллюзии и фальшь. Если же этому следовать своими мыслями, то только такое состояние и можно назвать истинной природой. Получить просветление в этом учении означает получить учение праджни. Тот, кто пестует это в себе и следует этому, тот следует праджне. Тот же, кто не пестует этого — остается лишь простолюдином. Даже если только одной мыслью следуешь этому, то уже своим телом[77] становишься равен Будде.

О глубокомудрые! Всякий простолюдин [в основе своей] является Буддой, равно как и незнание [в основе своей] является просветлением-бодхи. Тот, кто своими предыдущими мыслями пребывал в заблуждении, тот и является простолюдином, последующие же мысли о просветлении делают его Буддой. Тот, кто в своих предыдущих мыслях держался за этот мир, тот пребывал в незнании, тот же, кто в своих последующих мыслях отринул этот мир, тот и реализовал в себе просветление-бодхи.

О глубокомудрые! Махапраджня-парамита — самая почитаемая, самая высшая и наипервейшая. Она нигде не пребывает, никуда не уходит и ниоткуда не пришла. И Будды всех трех миров"вышли именно из нее. И мы должны использовать эту великую мудрость, дабы разбить пять скандх, наше незнание ***(клеша)*** и пыль мира”. Если воспитывать себя этим путем, то это и будет путь Будды, и тогда «три яда» (алчность, гнев и глупость, или иллюзии — ***А.М.)*** превратятся в следование предписаниям ***(сила),*** в созерцание ***(самадхи)*** и в мудрость ***(праджня).***

О глубокомудрые! Наша школа дхармы [учит], что всего лишь из одной праджни рождаются 84 тысячи [путей] мудрости![80]Как это может быть? Да потому,

что все люди обладают 84 тысячами типов [незнания, возникшего] в мирской пыли, и если бы не было этой мирской пыли, то их мудрость была бы постоянной и никто бы не отделялся от своей природы. Такой способ просветления и был бы отсутствием мыслей, отсутствием воспоминаний, отсутствием чего бы то ни было, не рождались бы иллюзии, собственная истинность была бы подобна изначальной природе, а мудростью можно было бы узреть сияние (получить просветление — *А.М.),* и [в своем сердце такой человек] не держался бы ни за какую вещь и не отвергал бы ни одной дхармы. Это и есть то, что называется «взирая на собственную природу, стать Буддой».

О глубокомудрые! Если вы хотите глубоко проникнуть в мир Дхармы (*дхармадхата*) и в самадхи мудрости-праджни, необходимо следовать праджне и воспитывать ее в себе. [Для этого следует] повторять вслух «Ваджрачхедику-сутру» — тогда и можно прозреть собственную природу. Постигайте заслуги и добродетели, [что изложены] в этой сутре, и несть им ни числа, ни границ. То, что содержится в сутре, само по себе достойно искреннего восхищения, и словами этого никогда не выразить до конца. Именно эта буддийская школа и есть самая Высшая колесница, а сказаны [слова этой сутры] для людей великой мудрости, для людей высших корней. Если же ее слышит человек малой мудрости и малых корней, в сердце его рождается недоверие [к ним]. Почему же так происходит? Если Небесные драконы прольют ливень над Джамбудвипой*', то и города и все люди будут смыты водой, словно трава и листва. Если же такой ливень прольется в океан, то [воды] в нем не убавится и не прибавится. Точно так же и люди Большой колесницы или люди самой Высшей колесницы — если слышат слова «Ваджрачхедика-сутры», то тотчас раскрывают свое сердце к пробуждению и освобождению, посколь-

ку познали мудрость того, что их изначальная природа уже сама по себе содержит праджню, и они сами используют эту мудрость, извечно взирая на сияние, не обманывая себя письменами. Все это подобно дождевой воде, что берется ниоткуда, изначально проливаясь Драконами, обильно орошая всех людей, все травы и деревья, все чувственное и бесчувственное. [А затем] сотни рек, неся свои воды, впадают в океан, образуя тем самым «единое тело». Этому подобно и знание изначальной природы мудрости-праджни всех живых существ.

О глубокомудрые! Человек малых корней, когда слышит это учение о внезапном просветлении, уподобляется траве и деревьям с неглубокими корнями — лишь только прольется ливень, как тотчас все они полягут, ибо неспособны прорасти глубоко. Таков человек неглубоких корней! А ведь и он изначально имел мудрость-праджню, ничем не отличаясь от людей великой мудрости. Так почему же, слушая [слова сутры], он сам не достигает пробуждения? Потому что ложные взгляды наложили уже на него свою печать, а незнание глубоко пустило свои корни, словно солнце, закрытое облаками — пока не подует ветер и не разгонит облака, свет сам так и не пробьется сквозь них.

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

О глубокомудрые! Не пребывать ни внутри, ни снаружи, свободно приходить и уходить (т.е. рождаться и умирать — *А.М.)* , иметь способность устранять привязанности сердца и распространяться повсеместно, не имея преград, — человек, что способен следовать этому, ничем не отличен от того [идеала, которому учат] в своей основе сутры школы праджни".

О глубокомудрые! Все сутры[85], школы Большой и Малой колесницы, двенадцать канонов[84]предназначены для людей, различных [по характеру и взглядам]. И лишь потому, что воистину существует праджня изначальной природы, оказалось возможным создать [все эти писания]. Ведь если бы в мире не было людей, то не появились бы и эти мириады учений. А поэтому можно сказать, что познание всех этих способов поднимается из самой основы человека. Все писания и книги созданы словами человека. Среди людей существуют глупцы и мудрецы: глупец есть «ничтожный человек», мудрец есть «великий человек». Глупцы вопрошают мудрых людей, а те отвечают им. Глупец может внезапно получить пробуждение и освобождение своего сердца, и в этом он ничем не отличается от мудреца.

О глубокомудрые! Без просветления даже Будда ничем не отличался бы от массы живых существ, но появилась лишь мысль о пробуждении — и вот уже массы живых существ стали Буддами. А поскольку знание всех дхарм (мириад способов), в конечном счете, пребывает в нашем сердце, так почему же, исходя из нашего сердца, не прозреть внезапно истинную таковость *(татхата)* изначальной природы? [Именно об этом] «Бодисаттва сила-сутра»[85]говорит: «Наша изначальная само-природа чиста», что означает: познав то, как в своем сердце узреть изначальную природу, все могут встать на путь Будды. «Вималакирти-нидреша-сутра»[8]* говорит об этом так: «Ив тот момент он внезапно прозрел и вернулся к своему изначальному сердцу».

О глубокомудрые! Лишь только я услышал речи преподобного [Пятого патриарха] Хунжэня, как тотчас достиг просветления и внезапно узрел истинную таковость изначальной природы. Именно поэтому я и распространяю это учение, дабы все те, кто сегодня овладевают Путем-Дао, могли внезапно пробудить в себе бодхи и дабы каждый сам, взирая в свое сердце, узрел изначальную природу. Если же он не может сам достичь пробуждения, то должен искать великого своей добротой и знающего наставника *(калаянамитра)*, **дабы тот растолковал ему учение самой Высшей колесницы и непосредственно указал правильный путь. Этот добрый и знающий человек и представляет собой важнейшую причину и основание[87], что называется «изменять и направлять [людей], дабы они смогли прозреть свою внутреннюю природу». Все добрые и знающие наставники, искушенные в Дхарме, способны сделать это, потому что и Будды трех миров, и все двенадцать канонов уже и так сами по себе живут в природе человека, но порой люди не могут самостоятельно достичь пробуждения и должны попросить доброго и знающего наставника указать им способ к прозрению. Тем же людям, кто способен Самостоятельно достичь просветления, нет нужды искать что-то вовне. Абсолютно неверно думать, что без помощи доброго и знающего наставника нет надежды достичь освобождения. Почему это так? Потому что в нашем сердце уже существует знание о самопробуждении. Но если мы придерживаемся ложных взглядов и заблуждений и нас занимают лишь иллюзорные мысли, то нам не поможет даже помощь доброго и знающего наставника, оказанная наставлениями извне. Если же мы пробудим в себе правильные, истинные взгляды на праджню, тотчас все, что находится между нами, будет уничтожено, сгинут иллюзорные мысли, поскольку мы познали изначальную природу и, пробудившись, достигли земли Будды.**

О глубокомудрые! Когда мы, взирая внутрь себя, постигаем высшую мудрость, то освещаем тем самым все как внутри, так снаружи, познавая собственное изначальное сердце. А познание собственного изначального сердца и есть освобождение в самой основе. Такое достижение освобождения являет собой самадхи праджни, которое и есть «вне-мыслие» *(у нянь).* **Что мы называем «вне-мыслием»? «Вне-мыслие» — это такое состояние, когда мы знаем и прозреваем все дхармы, но сердце наше при этом не загрязняется. Когда мы его используем, оно распространяется повсеместно и в то же время не пребывает ни в каком [конкретном] месте. Единственное, что мы должны делать — это очищать наше изначальное сердце, чтобы шесть типов знания вошли в шесть врат[8]*, и, проходя через эти шесть врат, ничто бы не загрязнило и не затронуло нас, а свободно приходило бы и уходило, проникало без всяких преград — именно это и есть самадхи, или пребывание в состоянии освобождения. Имя этому — «поступки во вне-мыслии». Если же [придерживаться доктрины] «не думать ни о чем», дабы прервать все мысли, то это уже будет являться путами дхарм, и мы называем это «крайними взглядами»[8'].**

О глубокомудрые! Тот, кто достиг просветления в способе «вне-мыслия», тот проник и в мириады других способов *(дхарм).* **Тот, кто достиг просветления в способе «вне-мыслия», узрел чертог Будды. Тот, кто достиг просветления в способе «вне-мыслия», тот достиг и престола Будды.**

О глубокомудрые! Те, кто позже станут последователями моей школы и передадут это учение о внезапном просветлении тем, кто един с ними и взглядами и поступками, выразят желание сделать своим основным делом следование Будде, отдадут жизнь на это и не отступят, те обязательно займут место совершеномудрых. Таким следует молчаливо'" (от сердца к серд-

цу) передавать те знаки'[1], что получены от предыдущих поколений, ничего не утаивая в этом правильном учении. Тем же, кто придерживается иных взглядов и поступков, пребывая в другом учении, не следует передавать знаки, поскольку это может лишь принести вред [учению] предыдущих поколений [патриархов], а для них самих в изучении этого не будет никакой пользы. К тому же, боюсь, глупцы все равно не поймут этого, но лишь оклевещут нашу школу Дхармы на сотню кальп, и на тысячи жизней прервут природу семян Будды.

О глубокомудрые! У меня есть «Хвалебный гимн Тому, что не имеет проявлений», каждый из вас должен хорошо запомнить его и [где бы вы ни были], дома или вне дома (т.е. монахом или мирянином — *А.М),* совершайте поступки, следуя ему. Если же сами не будете этому следовать и лишь запомните мои слова, то пользы от этого не будет.

Итак, слушайте мою гатху:

Проповедь распространяется, и с ней распространяется учение, будто солнце появляется в пустоте.

Передавай способ прозрения изначальной природы, ибо смысл [твоего] прихода в этот мир заключается в том, чтобы разбить ложные взгляды.

В Дхарме не бывает «внезапного» и «постепенного», лишь время просветления или заблуждения бывает коротким или долгим.

Существуют лишь эти врата к прозрению изначальной природы, но глупцы не смогут узнать этого.

И хотя мы можем объяснить это мириадами способов, но все это сливается вместе, возвращаясь к Единому.

Мрак незнания поселяется в нас, а поэтому постоянно необходим свет мудрости, что рождается в нас.

Лишь только приходит ложное, тотчас устанавливается незнание; но стоит придти правильному, то незнание сразу же рассеивается[11].

Но если мы не используем ни «ложное», ни «правильное», то чистота, [что рождается в нас], не знает пределов.

Основа бодхи — это [возвращение] к своей изначальной природе, а [попытка] пробудить только мысли о сердце будет лишь иллюзией.

Чистое сердце может пребывать и в иллюзиях, но праведное сердце уже свободно от трех препятствий[93].

Людям, что пребывают в этом мире, если они пестуют Дао, уже ничего не повредит.

Если же научимся постоянно прозревать собственные ошибки, то сможем находиться в соответствии с Дао.

Каждое живое существо имеет свой Путь, а поэтому ни одно из них не может повредить другому.

Не ищи другого Дао вне Дао, ибо положишь на это всю жизнь, но так и не узреешь Дао.

Ты лишь будешь брести к этому всю жизнь, но в конце концов лишь раскаешься.

Если же ты хочешь узреть истинный Путь, следуй праведному — это и есть Путь.

Но если ты не обладаешь сердцем Дао, то будешь идти во мраке и никогда не увидишь Путь.

Тот человек, что воистину пестует Дао, не смотрит на ошибки этого мира.

Если ты подмечаешь недостатки других людей, то лишь приумножаешь собственные.

Если другие люди ошибаются, я не должен ошибаться; если же я ошибся, то это — только моя собственная ошибка.

Лишь самому, избавившись от ошибок в сердце, можно разорвать [путы] незнания.

Если ни ненависть, ни любовь не тревожат наше сердце, то можно, вытянув обе ноги, [безмятежно] спать.

Тот, кто хочет изменять других людей, сам должен обладать [сокровенным] умением.

Если у людей уже не поднимается в душе сомнений, значит они узрели собственную природу.

Учение Будды, что существует в этом мире, неотделимо от чувств этого мира.

Искать просветление-бодхи вне мира столь же [бессмысленно], как искать рога у зайца.

Правильные взгляды мы зовем «трансцендентными», ложные взгляды зовем «мирскими»'

И когда разбиваются как правильные, так и ложные взгляды, то проявляется природа бодхи.

Гимн этот принадлежит школе внезапного просветления и зовется он «Великим челном Дхармы, [что переправляет через океан страданий и грехов]».

В течение долгих кальп человек может пребывать в заблуждениях, но лишь достигнет пробуждения, и [все эти заблуждения] тотчас сгинут.

Затем Наставник сказал: «Сегодня в этом монастыре Дафаньсы я поведал вам учение о внезапном просветлении. Все живые существа, что пребывают в этом мире Дхармы (*дхарматy*), если последуют моим словам, то, прозрев Учение, станут Буддой!»

В этот момент наместник Вэй, все чиновники, [что были с ним], последователи Дао (монахи — *А.М.)* и миряне, слушавшие проповедь учителя, испытали просветление, и не осталось никого, кто бы не испытал его. Все они поклонились и воскликнули: «Поразительно! Кто бы мог подумать, что Будда родился в Линьнани!».

Глава 3

ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ

Однажды наместник Вэй обратился к Наставнику с просьбой провести [молитву] перед большим вегетарианским собранием. После приема вегетарианской нищи наместник Вэй попросил патриарха подняться на помост. Поклонившись вместе с чиновниками, монахами и простолюдинами, [что присутствовали здесь], Вэй сказал:

— Я, Ваш ученик, слушал то, о чем Вы, Преподобный, говорили. Содержание этого столь глубоко, что не может быть ни постигнуто мыслью, ни выражено словами. Сейчас у меня есть немного вопросов, и надеюсь, что Вы, проявив великое милосердие, разъясните их мне.

— Если есть у вас сомнения, то спрашивайте, — ответил Наставник, — я отвечу Вам.

— То, что проповедует Преподобный, — это и есть суть [учения] Великого Учителя Бодхидхармы? — спросил Вэй.

— Да, так и есть.

— Я слышал, что, когда Бодхидхарма впервые наставлял лянского правителя У-ди, правитель спросил у него: «Я всю жизнь строю монастыри, помогая монахам, подаю милостыню и следую постному образу жизни. Каковы мои заслуги и добродетели?». Бодхидхарма ответил ему: «На самом деле нет ни заслуг, ни добродетелей». Я не понял этого принципа Бодхидхармы, прошу, растолкуйте его мне.

— «На самом деле нет ни заслуг, ни добродетелей» — без сомнения, это слова Первопатриарха! Сердце У-ди было погружено в ложные [представления], и правильное учение было неизвестно ему. Строить монастыри, помогать монахам, подавать милостыню и питаться постным — все это зовется стремлением к счастью, а счастье не может считаться заслугой или добродетелью. Заслуги и добродетели заключены в теле Дхармы — дхармакае, а не в пестовании собственного счастья.

Затем наставник продолжил:

— Прозреть изначальную природу — вот заслуга, находиться в равновесии [со всеми живыми существами] — вот добродетель. Мысль за мыслью пробегает, не имея преград, ты постоянно видишь изначальную природу и воистину можешь использовать утонченное — вот это и зовется заслугами и добродетелями. Когда внутри вас сердце пребывает в пустоте — вот это заслуга. Когда внешние поступки сообразуются с ритуалом — вот это добродетель. Когда само-природа утверждает себя в мириадах дхарм — вот это заслуга, когда основа сердца отринет всякие мысли — вот это добродетель. Не отрываться от само-природы — это заслуга, использовать [весь мир], не загрязняясь им, — это добродетель. Если стремитесь найти заслуги и добродетели в этом мире дхармакаи, следуйте тому, [что я сказал], лишь тогда это и будет истинными заслугами и добродетелями. Человек, что пестует заслуги и добродетели, в своем сердце не пренебрегает [другими людьми], он постоянно выражает почтение им. Гот же, кто в сердце своем постоянно пренебрегает другими и не может отрешиться от эгоизма[95], у того нет заслуг. В том, чья само-природа пребывает в пустых иллюзиях и не знает реальности, конечно же, нет добродетелей. И все это из-за того, что он слишком ценит себя и пренебрегает всеми остальными.

О глубокомудрые! Когда между мыслями не бывает промежутка — это истинная заслуга, когда сердце пребывает в равновесии — это и есть истинная добродетель. Пестовать свою внутреннюю природу — вот заслуга, пестовать собственное тело — вот добродетель.

О глубокомудрые! Заслуги и добродетели можно увидеть лишь изнутри собственной изначальной природы, и их нельзя достичь ни подачей милостыни, ни молитвами — вот в чем заключено различие между «счастьем и добродетелью» и «заслугами и добродетелями». Правитель У-ди не знал истинного Принципа, и нет ни малейшей ошибки в том, что сказал Первопатриарх.

Наместник Вэй спросил вновь:

— Я, Ваш ученик, часто вижу, как монахи и миряне повторяют имя Будды Амитабхи, надеясь возродиться в Западной земле'[6]. Пожалуйста, Преподобный, скажите, можно ли возродиться вновь? Надеюсь, вы разрешите мои сомнения!

— Слушайте меня внимательно, господин наместник, — произнес Наставник, — и я, Хуэйнэн, объясню Вам! Судя по тому, что сказано в сутре, [записанной со слов] Шакьямуни в городе Шравасти", о том, как достичь Западной земли, абсолютно ясно, что Западная земля находится недалеко отсюда. Если выразить это расстояние'[8] в ли, то получится 108000 ли , и лишь из-за того, что в нас пребывают десять зол и восемь грехов", мы говорим, что она находится далеко. Тот, кто говорит, что она находится далеко, — это человек неглубоких корней, тот же, кто говорит, что она близка, — это человек великой мудрости. Люди бывают двух типов, но в Дхарме не бывает двух челнов, [которые переправят человека на другой берег ради его спасения].

108000 ли — около 54 тыс. км.

Существует разница между людьми заблуждающимися и [способными] к просветлению, а проявляется она в том, быстро или медленно [приходят эти люди к просветлению]. Заблуждающийся человек, повторяя имя Будды, просит его о возрождении в том краю, а просветленный человек сам очищает свое сердце. Как раз об этом говорил Будда: «Вместе с очищением вашего сердца очищается и Земля Будды»[100].

И пускай Вы родились в Восточных землях, но если Вы чисты сердцем, то нет на Вас греха. Если бы Вы родились в Западной земле и при этом не были бы чисты сердцем, то это рождение само по себе не освободило бы Вас от грехов. Когда люди в Восточных землях совершают грехи, они повторяют имя Будды [Амитабхи], прося его о возрождении в Западной земле. Но если грехи совершат люди Западной земли, то о возрождении в какой земле им молиться? Обычные люди и глупцы не понимают собственной природы и не знают, что Чистая земля находится внутри них самих, а стремятся возродиться кто в Восточной, кто в Западной земле. Но для просветленного человека все кругом едино. Именно поэтому Будда сказал: «В каком бы месте вы ни оказались, везде вам будет извечно спокойно и радостно».

Господин наместник, если не останется в Вашем сердце такого места, где не было бы добра, то для Вас Западная земля окажется недалеко. Но для того, кто не добр сердцем, будет крайне трудно в молитве [уговорить] Будду и возродиться [в Западной земле]. А поэтому сегодня, глубокомудрые, я призываю вас прежде всего истребить десять зол — и тогда вы сможете преодолеть сто тысяч ли. Затем истребите восемь грехов — и это позволит вам преодолеть оставшиеся восемь тысяч ли. Если в каждой мысли вы будете прозревать изначальную природу, постоянно пребывать в равновесии и [стоять] на прямом [Пути], то [достичь

[11]истой земли будет столь же легко], как указать на нее пальцем, и вы без труда узреете Будду Амитабху.

Господин наместник, если вы будете следовать «девяти добродетельным заветам»[10'], стоит ли еще желать возродиться [в Западной земле]? Но если же Вы не искорените в своем сердце десять зол, то какой же I>удда пригласит Вас к себе?

Если Вы поймете учение школы внезапного просветления о прекращении перерождений, то в то же мгновение узреете Западную землю. С другой стороны, для непросветленного, хотя он и молит о перерождении, повторяя имя Будды, дорога по-прежнему остается весьма далекой — как же ему достичь этого?

Теперь я, Хуэйнэн, покажу всем здесь присутствующим Западную землю. Желаете ли вы этого?

Все присутствующие поклонились и сказали: «Если бы мы действительно могли увидеть это место, как тотчас поняли бы, стоит ли нам столь сильно желать возродиться там? Просим Вас, Преподобный, проявите милосердие, покажите нам прямо сейчас Западную землю!»

Наставник сказал:

— О Глубокомудрые! Тело и чувства человека — это город; глаза, уши, нос и язык — это его врата. Снаружи стоят пять врат, внутри же существуют еще и врата мысли. Сердце — это земля (основа — *А.М.)*, внутренняя природа — владыка [этого города]. Правитель восседает на сердце-основе. Когда внутренняя природа пребывает [в постоянном прозрении], то существует и правитель, но лишь только [прозрение] внутренней природы исчезает, то уходит и правитель. Когда внутренняя природа находится в теле, то сохраняется и сердце, если же внутренняя природа уходит из тела, то и сердце портится. Будда создается нашей внутренней природой, а не внешними молитвами нашего тела.

Тот, чья внутренняя природа полна заблуждений, — тот обычное живое существо, тот же, кто достиг чувствования внутренней природы, — тот и Будда. Тот, кто преисполнен милосердия, — тот и бодисаттва Гуанинь'[02]. Тот, кто любит подавать милостыню, — тот и бодисаттва Махастхама"". Тот, кто способен очиститься, — тот и Шакьямуни. Тот, кто пребывает в равновесии и прямоте, — тот и Амитабха'[04]. Идея собственного «Я»[105] [делает человека] подобным горе Меру, неправедное сердце подобно водам океана [существования], незнание-клеша — бурным волнам [в этом океане], жестокость и коварство — злым драконам, пустые иллюзии — злым духам, пыль мира (сяо *лао*) — болотным черепахам, алчность и гнев — подземный ад, а незнание (глупость) — лишь животный инстинкт.

О глубокомудрые! Если вы сможете постоянно следовать десяти добродетельным поступкам, тотчас достигнете небесного престола. Когда вы избавитесь от идеи собственного «Я», то падет и гора Меру. Разверете неправедность в сердце — высохнут воды океана, избавитесь от пут незнания-клеша — исчезнут и бурные волны. Забудете о жестокости и коварстве — и издохнут злые драконы. И когда вы в своем сердцеоснове ощутите природу Татхагаты, то тотчас начнет происпускаться великий свет. Снаружи он озарит шесть врат и очистит их, в результате чего разобьются все шесть Небес желаний'[06]. Внутри этот свет озарит само-природу, уничтожит три зла и в один момент устранит все грехи, что ведут нас в ад. И когда снаружи и внутри все будет озарено, то мы ничем не будем отличаться от того, кто родился в Западной земле. Но если не следовать тому, что я сказал, то как же еще можно попасть в Западную землю?

Услышав эти слова, все слушающие в тот же момент прозрели собственную внутреннюю природу и поклонились патриарху, воскликнув в один голос: «О, сколь

ато чудесно!». А затем они пропели [один из буддийских гимнов]: «Пускай все живые существа в мире, что слышали эти слова, в тот же момент получат просветление и освобождение!».

Патриарх вновь сказал:

— О глубокомудрые! Тот, кто хочет пестовать [праведное] поведение, может делать это и в миру, ибо нет никакой необходимости [обязательно] удаляться в монастырь. Если вы пестуете праведное поведение в миру, то становитесь подобны человеку из Восточной земли, чье сердце наполнено добротой. Если же вы не пестуете этого, даже находясь в монастыре, то уподобляетесь человеку, что пребывает в Западной земле, но при этом сердце его наполнено злом. Очищенное сердце и есть внутренняя природа того, кто пребывает в Западной земле.

Наместник Вэй спросил вновь: «Как же нам, пребывая в миру, совершенствовать себя? Прошу, наставьте нас в этом!»

Патриарх ответил:

— Для этого, мои слушатели, я дам вам «Гимн Тому, что не имеет формы». Если вы сумеете следовать ему, то ничем не будете отличаться от тех людей, что пребывают со мной постоянно. Если же вы не будете следовать этому, то какая будет польза от того, что вы острижете себе волосы и покинете дом, [став монахом]?

Гимн говорит:

Для того, чье сердце находится в равновесии, какой смысл соблюдать дисциплинарные правила?

Для того, кто непосредственно [следует Пути], какой смысл практиковать медитацию (дхиану)?

Исходя из принципа милосердия, мы чтим своих родителей и заботимся о них.

Исходя из принципа справедливости, высшие и низшие поддерживают друг друга.

Исходя из принципа церемонности, они пребывают во взаимном уважении и согласии.

Исходя из принципа терпения, не вступайте в ссоры даже в толпе злых людей.

Буравя дерево, можно добыть огонь.

Из мокрой черной грязи рождаются красные цветки лотоса[107].

То , что горько на вкус, может быть лекарством.

То, что порой режет нам слух, может оказаться честными речами.

Из исправления ошибок обязательно родится мудрость.

Если же мы придерживаемся ошибочного, то в сердце никогда не появится мудрость.

Каждый день неизменно помогай другим, [но помни], что воплощение Пути рождается отнюдь не из раздачи денег.

Найти бодхи можно лишь в своем сердце, так стоит ли труда искать сокровенное снаружи?

Если вы будете следовать тому, что только что услышали, то Небесный престол тотчас окажется перед вашими глазами.

Затем патриарх добавил: «О глубокомудрые! Все вы должны совершенствовать себя, опираясь на гимн, который только что услышали, вглядываться в собственную природу и непосредственно становиться на Путь Будды! Дхарма не ждет никого! Теперь вы все можете разойтись — я возвращаюсь в Цаоси. Если у кого-то еще появятся вопросы, вы можете придти ко мне [в Цаоси] и задать их».

В этот момент наместник Вэй с чиновниками, добродетельные мужи и благочестные дамы, что присутствовали на проповеди, — все достигли просветления. Они искренно уверовали в это учение и решили следовать ему.

Глава 4
САМАДХИ И ПРАДЖНЯ[08]

Обращаясь к пастве, Учитель сказал:

— О глубокомудрые! Моя буддийская школа считает своей основой созерцание и мудрость. Вы не должны впадать в заблуждение, восклицая: «Созерцание и мудрость — это разные вещи!». Созерцание и мудрость едины, а не двойственны. Созерцание — это основа мудрости, а мудрость — это функция (умение использовать — *А.М.)* созерцания.

О люди, изучающие Путь! Не говорите: «Сначала — созерцание, которое порождает мудрость» или: «Сначала — мудрость, которая порождает созерцание!», разделяя их. Придерживаться такого взгляда равносильно тому, что утверждать, будто Дхарма имеет два проявления. И хотя из ваших уст выходят добродетельные слова, в душе вашей далеко не столь добродетельно. И хотя в воздухе [носятся слова] о созерцании и мудрости, созерцание и мудрость оказываются все же не равны друг другу.

Если же и в душе и в устах пребывает добродетель, то внешнее и внутреннее становятся единым, а созерцание и мудрость оказываются равны друг другу. [Достижение этого] заключено в самопробуждении и самовоспитании, а не в словесных баталиях. Если такие баталии следуют одна за другой, то это равносильно введению других людей в заблуждение. Постоянные

победы и поражения [в таких диспутах] ведут лишь к росту «собственной дхармы», и поэтому вам ни в коем случае не стоит отрываться от «четырех проявлений»'".

О глубокомудрые! Чему подобны созерцание и мудрость? Подобны они свету и светильнику"[0]. Если есть светильник, то существует и свет, без светильника же наступает тьма. Светильник — это основа для света, а свет — это использование светильника. И хотя называются они различно, в своей основе они едины. Вот такова Дхарма созерцания и мудрости.

Обращаясь к пастве, Учитель произнес:

— О глубокомудрые! Единое самадхи заключается в том, чтобы независимо от того, где ты находишься, идешь или стоишь, сидишь или лежишь, постоянно пестовать в себе праведное сердце. «Сутра Чистого имени» говорит: «Праведное сердце — это ваша молельня'". Праведное сердце — это и есть Чистая земля»"[2]. Нельзя, чтобы душа и поступки были льстивы, но все необходимо говорить напрямую. Люди рассуждают о самадхи и при этом не следуют праведному сердцу!

Практикующие самадхи говорят: «Сиди в постоянстве, не двигаясь; не возбуждай сердце иллюзиями — это и есть самадхи». Те, кто дает такие разъяснения, подобны бесчувственному [камню], а это является препятствием в постижении Пути.

О глубокомудрые! Путь растекается повсеместно! Но что может стать препятствием этому? Если сердце не мешает проявлениям дхарм"[3], то Путь распространяется повсеместно. Если же сердце препятствует проявлению дхарм, то это зовется «связыванием самого себя». И если даже говорят, что самадхи — это «сидеть в постоянстве, не двигаясь», то и это верно, надо лишь уподобиться Сариртре"[4], что сидел в молчаливом созерцании в лесу и был обруган Вималакирти"'. О, глубокомудрые! Еще встречаются люди, обучающие че-

ı><ч сидячее созерцание обращаться к сердцу, прозреиать покой, не двигаясь и не вставая, и через это достигать мастерства. Это заблудшие люди, ибо они не шают, что чем больше придерживаются этого, тем более безумными становятся. Увы, таких людей — очень п очень много. И подобные люди наставляют друг друга. Посему знайте — это величайшая ошибка!

Обращаясь к пастве, Учитель сказал:

— О глубокомудрые!



Хуэйнэн, сидя в кресле, наставляет Наньюэ Хуайхая

Изначально в истинном учении не было разделения на «внезапное» и «постепенное» , просто в самой природе человека заложено разделение на разумное (дословно «острое», «благоприятное» — *А.М.)* и тупое. Глупые люди совершенствуются в «постепенном», а разумные"[7]сближаются с «внезапным». Если ты познал собственное сердце, если ты узрел собственную природу, то для тебя не существует таких различий. Поэтому настаивать на «внезапном» или «постепенном» — это лишь [придерживаться] пустых названий суетного мира.

О глубокомудрые! Наша школа с самого своего возникновения сделала своим первейшим [моментом] пребывание вне мыслей, основным — отсутствие проявлений"*, главным — отсутствие обители. Отсутствие проявлений заключено в том, чтобы, [пребывая] в проявлениях, отринуть эти проявления. Пребывание вне мыслей означает, что, обладая мыслями, мы не пребываем в них"'. Отсутствие обители — это и есть изначальная природа человека. Все, что есть в мире: добро и зло, хорошее и дурное — все сводится к вражде и

благодеянию. Словесные упреки и уколы, обман н вражду надо рассматривать как пустые [иллюзии], не помышляя ни о воздаянии, ни о каре.

В своих думах не стремись к грядущему миру'". Если мысли о грядущем, прошедшем и настоящем беспрерывно продолжают друг друга, то это зовется «опутыванием». Если же во всех дхармах ты пребываешь вне мыслей, то не существует и опутывания [ими]. Вот почему «отсутствие обители» (доел, «отсутствие пребывания» — *А.М.)* мы считаем главным.

О глубокомудрые! Когда снаружи отринешь все проявления, то зовется это «отсутствием проявлений». Тот, кто способен отринуть все проявления, обретает чистоту и незамутненность основного в Дхарме. А поэтому мы и считаем «отсутствие проявлений» основным.

О глубокомудрые! Если, пребывая в миру (*вишая*), наше сердце остается незагрязненным, то мы называем это «отсутствием мыслей». Стоит лишь перестать думать о мириадах вещей, как мысли тотчас прекратятся. Мысли прерываются и умирают. Просто перестать думать — величайшая ошибка. Люди, изучающие Путь, задумайтесь над этим! Если вы не знаете сути Дхармы, то такие ошибки особенно возможны, да к тому же вы еще вовлекаете в них и других людей. Мы не видим собственных заблуждений, а еще черним буддийские писания. [Наша школа] считает «отсутствие мыслей» наипервейшим [моментом].

О глубокомудрые! Почему же мы считаем «отсутствие мыслей» наипервейшим?

О глубокомудрые! «Отсутствие» — это отсутствие чего? «Думанье» — что это за явление? «Отсутствие» — это отсутствие двойственности проявлений, отсутствие мирских страстей в сердце. Думанье — это само-природа истинно сущего *(бхутататхата)*[21]. Истинно сущее — это основа думанья, а думанье — это

использование (функция) истинно сущего. Именно истинно сущее и само-природа могут породить думанье (мысли), а отнюдь не глаза, уши, нос и язык'[22]. Истинно сущее содержит в себе изначальную природу и поэтому порождает думанье. Когда же истинно сущее подобно отсутствию, то глаза, уши, все материальное'[2'] и звуки тотчас разрушаются.

О глубокомудрые! Когда именно само-природа истинно сущего порождает думанье, то хотя шесть индрий'[24]и включают в себя зрение, слух, ощущения и знание, но все же [в этом случае наша мысль] не сможет нагрязнить мириады миров, а истинная природа будет неизменно пребывать в самой себе. Поэтому сутра говорит: «Тот, кто искушен в различении всех проявлений дхарм, тот постигнет первейший смысл [этого] и останется недвижимым».

Глава 5
О СИДЕНИИ В СОЗЕРЦАНИИ (ДХИАНА)

Обратись к пастве, Учитель сказал:

— С самого начала в нашей школе [внезапного просветления] сидение в медитации *(цзо чань)* отнюдь не заключалось лишь в созерцании собственного сердца. Не заключалось оно и в созерцании чистоты или в недвижимом [сидении]. Если же говорить о созерцании собственного сердца, то сердце изначально суетно (иллюзорно). Познание сердца подобно [познанию] иллюзий, а поэтому лучше не созерцать ничего. Если говорить о созерцании чистоты, то изначальная природа человека в своей основе чиста, лишь суетные мысли покрывают все истинно сущее[125]. Однако вне суетных мыслей изначальная природа сама очищается. Если же, возбудив сердце, созерцать чистоту, то наоборот — лишь породишь иллюзию чистоты. У иллюзии нет постоянного места — ведь одно созерцание уже само по себе есть иллюзия. Изначально чистота не имела ни форм, ни проявлений, но сейчас возникли [внешние, иллюзорные] проявления чистоты. На словах это называют мастерством (гунфу). Те, кто придерживаются таких взглядов, лишь препятствуют самопроявлениям своей изначальной природы и только запутываются в этой чистоте.

О глубокомудрые! Я говорю о пестовании [созерцания] в недвижимости. Если взирать на самих лю-

дей и не глядеть на то, истинны они или ложны, добры или злы, на их удачи и беды, то уже одно это и есть [воспитание] недвижимости собственной природы.

О глубокомудрые! Заблуждающиеся люди хотя и могут быть недвижимы телом, но лишь откроют рот, как тотчас принимаются говорить о других людях — истинны они или ложны, хороши или плохи, добры или дурны, а это все противоречит Пути. И если именно таким образом созерцать сердце и созерцать чистоту, то это будет лишь препятствовать [истинному] Пути.

Обратясь к пастве, Учитель сказал:

— О глубокомудрые! Что мы называем «сидением в созерцании»? Наша школа[126] [считает], что когда внутри к этому нет ни препятствий, ни преград, а вовне все добро и зло, что царит в суетном мире, не возбуждает ни сердца, ни мыслей, то это и зовется «сидением». Когда, взирая внутрь, достигаем недвижимости само-природы, то зовем это «созерцанием-чань» (*дхиана*).



Утренняя проповедь
Худ. Дин Юньпэн (XVI в.)

О глубокомудрые! Что же мы называем «созерцанием-дхианой» и «концентрацией мыслей-самадхи»? Когда снаружи мы сумели отринуть все проявления-лакшаны, то это и есть созерцание-дхиана, а когда внутри нет хаоса, то это и есть концентрация-самадхи. Когда снаружи теснятся внешние проявления, то сердце может придти в хаос, если же снаружи ты сумел избавиться от всех проявлений, то хаос покидает сердце. Изначальная природа сама по себе самочиста и есте-

ственным образом пребывает в самадхи, но она приходит в хаос в тот момент, когда мы взираем на внешний мир и размышляем над ним. Если же у взирающего на внешний мир сердце не приходит в хаос, то это и есть истинное самадхи.

О глубокомудрые! Когда снаружи сумеешь отринуть все проявления — это и станет созерцаниемдхианой, а когда внутри тебя не станет хаоса, то это и будет самадхи. Снаружи царит созерцание (*чанъ*), внутри господствует самадхи — вот это и есть «самадхи-дхиана». Сутра о заповедях бодисаттвы говорит: «Моя изначальная природа с самого начала находилась в естественной чистоте и незамутненности».

О глубокомудрые! В своем потоке мыслей, в самосозерцании возвращайтесь к чистоте и незамутненности своей изначальной природы. Пестуйте себя, сами свершайте деяния'"и тогда естественным образом обретете «Путь Будды»[128].

О глубокомудрые! Найти прибежище в просветлении — это то, что ценят те, кто ходит на двух ногах. Найти прибежище в истине — это то, что ценят те, кто свободен от желаний. Найти прибежище в чистоте — это то, что ценят живые существа. Начиная с сегодняшнего дня, называйте просветление своим Учителем и никогда более не обрящете убежища на пути внешнем, ложном и полном злых духов-гуй!

Глава 6
О ПОКАЯНИИ”

Однажды Великий Учитель увидел, что к нему в горы пришла группа служилых и простолюдинов из области Шаочжоу, что в провинции Гуанчжоу, и из многих других областей, чтобы послушать его наставления в Дхарме. Тогда, поднявшись на помост, он обратился к собравшимся:

— Подходите! О глубокомудрые! Явление это [— путь достижения состояния Будды] можно прозреть, лишь пробудив собственную природу. Во все времена в своих мыслях [монахи] сами очищали свое сердце, сами пестовали свои деяния, взирали на собственное космическое тело — дхармакаю[130], созерцали собственное сердце Будды"[1], сами отрекались [от мирской жизни] и сами [принимали на себя] заповеди — и лишь тогда они могли достичь этого [состояния], не боясь обмануться. Вы пришли сюда издалека, объединенные желанием познать это, собранные здесь единым предопределением. Теперь пускай каждый из вас сядет![1’2] Сначала я передам вам [учение о] «пяти частях ароматов[1”]дхармакаи само-природы», затем же научу вас «покаянию без проявлений».

Все слушающие опустились на землю.

Учитель сказал:

— Первый [из пяти] — аромат заповедей'[14]. Это означает, что в твоем сердце не должно быть лжи, зла,

зависти, алчности и гнева, не грабь и не причиняй вреда. Все это и называется «ароматом заповедей». Второй — это аромат самадхи, он заключается в том, что ни добро, ни зло, ни внешний мир, ни его проявления не должны приводить в хаос ваше сердце. Вот это и называется «ароматом самадхи». Третий — это аромат мудрости-праджни. [Он заключается в том, что] в твоем сердце нет никаких преград, ты постоянно со всей полнотой мудрости всматриваешься в собственную природу, не творя никакого зла. И хотя ты вершишь добрые дела для всей массы живых существ, в своем сердце ты не должен делать это слишком важным для себя. Уважай предков, думай о последователях, относись [к богатым] с сочувствием и помогай бедным. Вот это и есть «аромат мудрости». Четвертый — это аромат освобождения [от пут всего мирского]. Он заключается в том, что твоему сердцу негде найти опору в отдельных проявлениях дхарм'", ты не думаешь ни о добрых, ни о злых делах и сам пребываешь в отсутствии преград. Вот это и называется «ароматом освобождения». Пятый — это аромат познания и созерцания [состояния] освобождения"[6]. Он заключается в том, что твоему сердцу уже не за что цепляться ни в добре, ни во зле, но ты и не можешь, погрузившись в Пустоту, хранить одиночество, поэтому должен предаться учению и много слушать, постигая суть собственного сердца. Достигший буддийского Принципа единится с его сиянием и роднится с вещами, где нет ни меня, ни другого[137], и тогда он непосредственно достигает состояния бодисаттвы и неизменчивости собственной природы. Вот это и зовется «ароматом познания и созерцания [состояния] освобождения». О глубокомудрые, каждый из этих ароматов проистекает изнутри [природы человека], и не ищите их снаружи.

Теперь настала пора преподать вам «покаяние вне проявлений». Как только вы сумеете уничтожить пре-

грешения всех трех миров[138], в тот же момент достигнете чистоты и незамутненности трех карм[1]". О глубокомудрые! Пусть каждый из вас вслед за мной повторит следующие слова: «Я, ученик, обещаю, что с этого момента мысли о прошлом, настоящем и будущем не загрязнят [мое сознание] различными заблуждениями. С этого момента я приношу искреннее покаяние в прегрешениях, порожденных таким дурным делом как заблуждения, желаю уничтожить их раз и навсегда и вовек не возвращаться к ним. Я, ученик, обещаю, что с этого момента мысли прошлого, настоящего и будущего не загрязнят мое сознание чувством гордыни. С этого момента я искренне раскаиваюсь во всех прегрешениях, возникших из-за такого недоброго дела как гордыня, желаю уничтожить ее раз и навсегда и вовек не возвращаться к ней. Я, ученик, обещаю, что с этого момента мысли о прошлом, настоящем и будущем не загрязнят меня чувством зависти. Я искренне раскаиваюсь во всех прегрешениях, порожденных таким недобрым делом как зависть, желаю уничтожить ее раз и навсегда и вовек не возвращаться к ней».

О глубокомудрые! Все, что я сейчас вам поведал, и есть «покаяние вне проявлений». Что мы называем «раскаянием»? А что называем «покаянием» ?'" Раскаянием мы зовем признание своих прежних ошибок. И с этого момента мы окончательно раскаиваемся во всех недобрых делах, в таких прегрешениях как заблуждения, гордыня и зависть, дабы никогда не повторять их впредь. Только это и есть [истинное] раскаяние. Покаянием мы считаем как само покаяние, [так и обещание не повторять] в последующем всех ошибок, и с этого момента прозреваем сущность всех недобрых дел, таких прегрешений как заблуждение, гордыня, зависть, и [тем самым] навсегда кладем им конец, дабы никогда больше не совершать их. Вот только это и зовется покаянием. Поэтому все вместе это зо-

вется «покаянием и обещанием больше не совершать этого впредь».

Все впавшие в заблуждение способны лишь раскаиваться в своих предыдущих прегрешениях, но не могут сделать так, чтобы не совершать это впредь. Если нет покаяния [с обещанием не повторять ошибок вновь] и если предыдущие грехи не уничтожены, то прегрешения родятся вновь. Так можно ли назвать это «покаянием с обещанием больше не повторять прегрешений»?

О глубокомудрые! Я целиком передал вам смысл покаяния. Теперь же я раскрою глубокомудрым смысл «Четырех великих обетов». Пусть каждый из вас внимательно слушает это, раскрыв свое сердце! «Я приношу обет освободить от суетного мира бесконечные мириады существ, что живут в моем сердце. Я приношу обет разрушить бесконечные путы омрачения[4], что живут в моем сердце. Я приношу обет изучать неисчислимую школу Дхармы, что живет в моей внутренней природе. Я приношу обет достичь совершенства на Пути Будды, который живет в моей внутренней природе и выше которого нет»[142].

О глубокомудрые! Каждый сейчас говорит: «Мы даем обет спасать бесчисленное множество живых существ». Значит ли это, что не я, Хуэйнэн, должен спасать их, [но они должны обрести спасение сами]? О глубокомудрые! Те живые существа, что живут в нашем сердце, [созданы] сердцем, [полным] ложных взглядов и заблуждений, сердцем, [пропитанным] иллюзиями, сердцем, в котором нет добра, сердцем, [обуреваемым] завистью, сердцем, переполненным ядами и скверной. Каждый из людей должен спасать себя сам, опираясь на свою внутреннюю природу — только это и зовется истинным спасением.

Что же мы называем «спасением себя через свою внутреннюю природу»? Это спасение через праведные

шгляды тех живых существ, что живут в нашем сердце и пребывают в путах ложных взглядов, заблуждений, страстей и незнания. Обладая такими праведными взглядами и при помощи мудрости-праджни, мы можем разбить оковы незнания и иллюзий этих живых существ, и каждое из них спасется само. Каждый ириходящий к нам, в ком живут ложные взгляды, может быть спасен через праведность, а заблудший — через пробуждение. Тот, кто пребывает в незнании, будет спасен мудростью, а злой — добром. Именно такое спасение мы и называем истинным спасением.

И вновь [повторите за мной]: «Мы даем обет разбить бесчисленные путы заблуждений и страданий». Это значит, что мудростыо-праджней мы устраняем все пустые иллюзии, живущие в наших мыслях и в нашем сердце.

И вновь [повторите за мной]: «Мы даем обет изучать бесчисленную [в своих проявлениях] школу Дхармы». Необходимо самим прозреть нашу внутреннюю природу, постоянно следовать праведному учению — только это и будет называться «изучением воистину».

И вновь [повторите за мной]: «Мы даем обет достичь неизмеримо высокого Пути Будды». Это значит, что, смирив сердце, мы можем следовать истинной праведности, отринуть как заблуждения, так и [мысли] о просветлении и лишь постоянно порождать в себе мудрость-праджню. Избавиться от [мыслей] об истинном, избавиться от [мыслей] об иллюзорном — только так можно прозреть природу Будды. Именно это мы имеем в виду, говоря о «достижении Пути Будды». Надо постоянно думать об этом и следовать этому. Это и есть Дхарма силы обетов[14]*.

О глубокомудрые! Сегодня я полностью раскрыл вам смысл «Четырех великих обетов», теперь же настала пора преподать вам, глубокомудрые, «обет трех

опор (прибежищ[144]), что не имеют внешних проявлений».

О глубокомудрые! Мы находим опору в просветлении, поскольку оно объединяет собою два начала: [заслуги-пунья и мудрость-праджню]'[145].

Мы находим опору в праведности, поскольку она позволяет нам избавиться от желаний.

Мы находим опору в чистоте, поскольку это сердцевина того, что есть в живых существах.

А поэтому, начиная с сегодняшнего дня, сделайте своим Учителем просветление, дабы более никогда не возвращаться к внешнему пути ереси и демонов-мара![146]

Во всем этом мы должны постоянно сами выверять себя, обращаясь к внутренней природе и трем драгоценностям (Будда, его учение Дхарма и община-сангха — *А.М.)'*\ Именно здесь, глубокомудрые, во внутренней природе и трех драгоценностях, вы и должны искать себе опору. Будда — и есть просветление. Дхарма — и есть праведность. Сангха — и есть чистота.

Своим сердцем обретите опору в просветлении, дабы ложные взгляды и заблуждения не родились в вас, уменьшайте желания и познайте меру, сумейте избавиться от стяжательства и похоти. Все это и зовется «двумя мерами — [пунья и праджня]».

Своим сердцем обретите опору в праведности, и тогда вы всегда будете свободны от ложных взглядов. А будучи свободными от ложных взглядов, вы никогда не станете эгоистичными, высокомерными или алчными. И зовется это «избавлением от желаний».

Своим сердцем обретите опору в чистоте. И пускай множество мирских страстей царит в мире желаний, но наша внутренняя природа не затронута загрязнением. Вот это и зовется «сердцевиной живых существ».

И если вы сумеете следовать этому в ваших делах, то это и будет означать, что вы обрели опору внутри

себя. Обычный человек не может даже понять смысл «обета трех опор», хотя с утра до ночи стремится к этому. И пускай он говорит, что находит себе опору в Будде, но разве он знает, где Будда находится? Если ты не узрел Будды, то как же ты можешь обрести в нем опору? Говорить так — лишь творить ложь.

О глубокомудрые! Пускай каждый из вас узреет и проверит [это]! Не используйте сердце попусту! В сутре ясно говорится: «Возвращаясь к себе, обретем опору в Будде», но отнюдь не сказано: «Возвращаясь, обретаем опору в Будде вне себя»'[48]. И если мы не обретем Будду внутри себя, то не будет никакого другого места, [где можно было бы найти Будду].

Теперь же, когда нам стал ясен смысл этого, каждый из вас должен обрести внутри своего сердца «три драгоценности». Внутри мы должны привести в гармонию сердце и внутреннюю природу, снаружи — быть уважительными к другим людям. Это и называется «обрести опору внутри себя».

О глубокомудрые! Теперь пускай каждый из вас внимательно слушает меня. Я расскажу вам о «трех телах (*трикая*) само-природы Будды, что пребывают в единстве», дабы вы смогли узреть эти три тела и ясно прозрели бы собственную природу. Пусть все повторяют за мной:

Нашим физическим телом, рупакаей, мы находим опору в абсолютно чистом теле Закона Будды (*дхармакая*).

Нашим физическим телом мы находим опору в абсолютно самодостаточном теле блаженства Будды (*самбхогакая*).

Нашим физическим телом мы находим опору в преображенном (приобретенном) теле Будды мириад изменений (*унирманакая*)[149].

О глубокомудрые! Наше физическое тело — лишь [временный] постоялый двор, и мы не можем быть

уверены, что вернемся туда. Но все люди, что существуют в этом мире, внутри своей природы содержат три тела Будды. Однако сердца [обычных] людей пребывают в заблуждениях, и люди эти не способны прозреть собственную внутреннюю природу. Они ищут три тела Воистину пришедшего (Татхагаты — Будды) снаружи и не видят, что в их теле уже есть три тела Будды.

Слушайте меня! Сегодня я покажу вам, что если мы прозреем свою внутреннюю природу, то обнаружим в нашем собственном теле все три тела Будды. Эти три тела Будды рождаются из нашей изначальной природы, а отнюдь не приходят откуда-то снаружи. Что мы называем «чистой дхармакаей (телом Закона Будды)»? Изначальная природа всех людей, что живут в этом мире, абсолютна чиста, и именно из само-природы рождаются мириады дхарм. Размышления о дурных делах порождают дурные поступки. Размышления о добрых делах порождают добродетельные поступки. 1 аким образом все дхармы, что пребывают в нашей изначальной природе, извечно чисты как Небо, извечно ясны как луна. Будучи закрыты облаками, они станут светлыми наверху и темными внизу. Но стоит лишь подуть внезапному порыву ветра и разогнать облака, как свет распространится и вверх и вниз и проступят мириады форм. Замутнение и непостоянство природы людей, живущих в этом мире, может быть уподоблено облакам в небе.

О глубокомудрые! Сокровенное знание подобно солнцу, трансцендентная мудрость-праджня подобна луне. Знание и мудрость извечно светлы. Во внешнем мире своими размышлениями мы словно облаками закрываем собственную изначальную природу, и от нее уже не исходит свет. Но если нам встретится добрый и искушенный в знаниях наставник *(каламита)*, от которого мы услышим об истинной Дхарме, то все за-

мутнения и иллюзии тотчас устранятся сами, снаружи и изнутри все станет освещено, и таким образом проступят мириады дхарм, что пребывают в нашей внутренней природе. Именно к этому приходит человек, что прозрел свою изначальную природу. Это и зовется «чистой дхармакаей».

О глубоко мудрые! Найти своим сердцем опору в нашей собственной природе равносильно тому, что обрести прибежище в истинном Будде. Тот, кто обретает такое прибежище, должен искоренить из собственной природы недоброту сердца, его завистливость и нечестность, эгоизм, лживость, пренебрежение к другим людям, снобизм, ложные взгляды, заносчивость, а также никогда не совершать недобродетельных поступков. Обретать прибежище внутри себя означает постоянно прозревать свою внутреннюю природу и преодолевать собственные ошибки, а не рассуждать о том, плохи или хороши другие люди.

Тот, кто всегда уважителен и кроток, тот и достигнет прозрения внутренней природы и не встретит препятствий на своем пути. Это и будет обретением опоры внутри себя.

Что мы называем «абсолютно самодостаточной самбхогакаей»? Возьмем, к примеру, светильник, что может разогнать тысячелетнюю тьму. Точно также и мудрость может уничтожить тысячелетние заблуждения. Не стоит нам размышлять о прошлом — оно ушло и его уж более нельзя вернуть. То, о чем мы должны размышлять, — это о будущем. Мысли наши ксана за ксаной (т.е. в любой момент — *А.М.)* должны быть абсолютно самодостаточными и пресветлыми, и тогда мы узреем собственную изначальную природу. Хотя добро и зло противоположны друг другу, изначальная природа недвойственна. Недвойственность изначальной природы зовется сутью изначальной природы. Суть изначальной природы не может быть загрязне-

на ни добром, ни злом. Это и есть «абсолютно самодостаточная самбхогакая».

Лишь одной злой мыслью, что поднимается из нашей внутренней природы, мы можем уничтожить все добродетели, накопленные за мириады предыдущих кальп. И лишь одной доброй мыслью, что рождается из нашей внутренней природы, мы можем устранить все наши грехи, даже если их количество подобно песчинкам реки Ганг™. Непосредственно достичь невероятно Высокого бодхи, от ксаны к ксане прозревать себя, не утратив изначальной мысли [о сути просветления], — это и зовется самбхогакаей.

Что мы называем мириадами изменений преображенного тела нирманакаи? Если мы не думаем о мириадах дхарм (вещей, что существуют в этом мире), то природа наша будет изначально пуста. Но лишь одна мысль способна уже породить множество размышлений, и мы называем это «изменениями» (метаморфозами). Когда мы размышляем о недобрых поступках, то в метаморфозах [перед нами разверзается] ад, когда же мы размышляем о добрых делах, то в метаморфозах [перед нами раскрываются врата] Небесной обители. Драконы и змеи — это метаморфозы ядовитого зла. Бодисаттвы — это метаморфозы сострадания. Мудрость трансформирует нас в Верхний мир'[5]', заблуждения обращают нас к миру Нижнему'". Поистине неисчислимы метаморфозы нашей внутренней природы! Заблудший человек не способен почувствовать это и постоянно следует путем зла. Но стоит ему лишь раз обратить свою мысль к добру, как в нем тотчас родится мудрость-праджня. Это мы и называем «изменениями внутренней природы нирманакаи ».

О глубокомудрые! Тело Закона (*дхармакая*) самодостаточно. Когда в любой момент времени мы сами прозреваем свою внутреннюю природу — это и бу-

дет самбхогакаей, или телом блаженства. Когда мы обретаем способность в любой момент следовать метаморфозам, то это и будет нирманакаей, или телом изменений.

Самому получить пробуждение, пестовать самого себя, [прозревать] свою внутреннюю природу, [накапливая] заслуги и добродетели, — все это и будет истинным обретением прибежища. Наша плоть — это материальное тело (*рупакая*), которое лишь постоялый двор, и не верьте, что в нем можно обрести прибежище. Но если мы осознаем трикаю — три тела Будды в нашей внутренней природе, то мы тотчас познаем, что наша внутренняя природа и есть Будда.

Я знаю «Гатху вне проявлений», и если вы будете повторять ее, то с этими словами в один момент устранятся все заблуждения и грехи, накопленные в предыдущие кальпы.

Гатха гласит:

Заблудший человек печется о заслугах, а не о Пути-Дао.

Он говорит о том, что пестовать собственные заслуги — это одно и то же, что пестовать Путь.

И хотя его заслуги в раздаче милостыни могут быть неисчислимы,

В сердце его уже изначально возникли три зла [153] ***.***

Он надеется, пестуя свои заслуги, устранить грехи

[И не знает], что достижение заслуг в будущем отнюдь не устраняет грехи прошлого.

Так почему же не устранить грехи, что скопились в сердце.

Истинным покаянием в своей внутренней природе?

Тот, кто постиг суть истинного раскаяния Махаяны,

Устраняет зло, следует праведности и тем самым освобождается от грехов.

Постигающий Путь, что постоянно пребывает в созерцании своей внутренней природы.

Становится тождественен с Буддой.

Наши патриархи передали нам учение о внезапном просветлении

Для того, чтобы все, кто желает прозреть свою природу, могли стать едиными и тождественными [с Буддами].

Если же вы стремитесь обнаружить тело Закона — дхармакаю,

Омойте свое сердце, очистите его от всех внешних феноменов — дхармалакшан.

Приложите все усилия, практикуя самосозерцание, и не расслабляйтесь ни на миг.

И последующие мысли не должны быть прерваны твоим уходом из этого мира.

И если ты постиг учение Махаяны и достиг прозрения собственной природы.

Сложи трепетно ладони [в знак уважения].

Затем Наставник добавил:

— О глубокомудрые! Каждый из вас должен повторять эту гатху и следовать ей в своих поступках. Повторяя ее слова, вы прозреете собственную природу. И даже если я отправлюсь за тысячу ли, вы будете пребывать бок о бок со мной. Но если, повторяя эти слова, вы не достигнете пробуждения, то даже находясь лицом к лицу, мы будем за тысячу ли друг от друга. Так стоит ли ходить за этим так далеко? Берегите себя. Теперь вы можете разойтись.

Среди всей паствы, что слушала эти наставления, не было никого, кто не получил бы пробуждения. В превеликой радости все поклонились и разошлись.

Глава 7
ВОЗМОЖНОСТИ И УСЛОВИЯ[54]

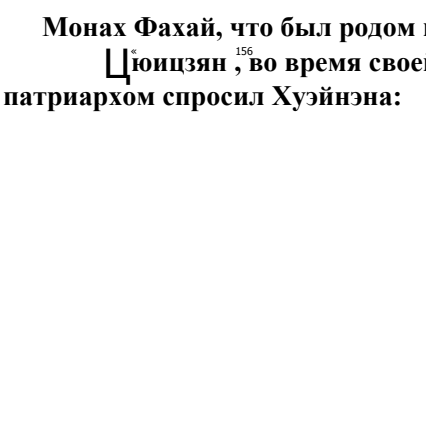
Когда патриарх вернулся из Хуанмэй [от Пятого патриарха Хунжэня], где получил учение о Дхарме, в деревушку Цаоси, что в области Шаочжоу, никто еще не знал его. В ту пору нашелся лишь один конфуцианец по имени Лю Чжилюй, который оказал ему радушный прием и приютил его. У Лю Чжилюя была тетка по имени Учицзан *(Бесконечное хранилище)*, которая являлась бхиккуни (монашенкой — *А.М.)* и постоянно повторяла наизусть «Махапаринирвана-сутру». Наставник, послушав эту сутру в течение короткого времени, тотчас уловил ее утонченный смысл и стал объяснять его. Монашенка же взяла книгу и попросила Наставника объяснить смысл некоторых иероглифов.

— Я — неграмотный, — сказал Наставник, — а вот о смысле [сутры], пожалуйста, спрашивайте.

— Так как же Вы можете уловить смысл текста, не зная ни одного иероглифа? — удивилась монашенка.

— Утонченный Принцип, [что проповедовал] Будда, никак не связан с писаными иероглифами, — ответил Наставник. [1]

Монашенка была несказанно поражена [его ответом] и после этого рассказывала о Наставнике с глубоким благочестием всем старикам деревни: «Это — муж, воистину обретший Дао, мы должны попросить его остаться и наставлять нас».



Ученики задают вопросы Хуэйнэну

Однажды дальний родственник вэйского У (правителя Цао Цао — *А.М.)* по имени Цао Шулян и еще несколько человек прибыли выразить почтение Наставнику.

К тому времени монастырь Баолиньсы *(Драгоценного леса)*, разрушенный войсками в конце династии Суй, превратился в руины, но на его фундаменте отстроили новую буддийскую обитель и долго упрашивали Наставника поселиться в ней, — уже вскоре она превратилась в цветущий монастырь.

Наставник провел здесь девять с небольшим лет, но завистники[155] вновь выследили его, и Ауэинэн **вынужден был скрыться в близлежащих горах. Преследователи подожгли траву и деревья, [где он скрывался], но Наставник укрылся в каменной [расселине]. До сих пор на этом камне, что зовется «Камень убежища», сохранились отпечатки от колен патриарха, когда он сидел, скрестив ноги, и от письмен на его одеждах.**

Припомнив завет Пятого патриарха, что он должен сначала остановиться в Хуайцзи, а затем укрыться отшельником в Сыхуэй, Хуэйнэн сделал эти два места своим отшельническим прибежищем.

Монах Фахай, что был родом из Шаочжоу, из дере-
Цюицзян,[156] во время своей первой встречи с патриархом спросил Хуэйнэна:

— Прошу Вас разъяснить мне смысл [известного ныскazывания] «сердце и есть Будда».

— Когда ты не позволяешь предыдущим мыслям рож даться в тебе — это и есть сердце. Когда ты не позволяешь сгинуть последующим мыслям — это и есть Будда (т.е. позволяешь всему быть таким, какое оно есть — А.М.). Формирование всех внешних проявлений (сян) и есть сердце, отказ от всех этих внешних проявлений и есть Будда. Если бы я даже захотел дать тебе полный ответ, то мне не хватило бы и целой кальпы, чтобы сделать это. А поэтому послушай мою гатху:

Сердце — вот что зовется мудростью (праджня).
Будда — вот что суть созерцания (самадхи).
Практикуя самадхи и праджню, позволь им быть в равновесии друг с другом.
И тогда твое сознание очистится.
Понять это учение ты сможешь, лишь постигая свою природу.
[Праджня и самадхи] в основе своей не имеют рождения.
И лишь парное пестование [самадхи и праджни] являет собой истину.

Фахай, услышав эти слова, испытал великое пробуждение, и в глубокой благодарности к Наставнику ответил ему гатхой:

То, чем сердце было изначально — это и есть Будда!
Но я не постиг этого и этим обделил себя.
Теперь же я знаю причину самадхи и праджни.
И именно парное пестование их обоих позволит мне освободиться от вещей.

Монах Фада'", что был выходцем из области Аунчжоу [158] и принял монашество уже в семь лет, посто- **янно повторял вслух «Лотосовую сутру»[1]". Когда он как-то пришел выразить свое почтение Наставнику, то [во время поклона] головой не дотрагивался земли. Наставник спросил:**

— Если ты во время того, как выражаешь почтение, не дотрагиваешься головой земли, то не лучше ли вообще отказаться от всякого ритуала выражения почтения? Должна быть какая-то вещь, что кроется в твоем сердце. Скажи, что ты вбираешь в себя во время твоих [ежедневных] занятий?

— Я постоянно повторяю вслух «Лотосовую сутру» и уже сумел сделать это три тысячи раз! — ответил Фада.

— Если бы ты повторил ее десять тысяч раз, воистину постиг бы ее смысл и не [имел бы столько тщеславия], чтобы игнорировать других людей, то сумел бы идти [по пути] рядом со мной. Сейчас же то, чего ты достиг, лишь прибавило тебе тщеславия, и ты даже не замечаешь своей ошибки. Послушай мою гатху:

Основа выражения почтения — это обуздание высокомерия.
Так почему же твоя голова не коснулась земли?
Обладания «Я» — вот где исток рождения греха.
А вот в «отсутствии заслуг» таится бесконечное счастье!

Затем Наставник спросил:
— Как зовут тебя?
— Фада (т.е. «Достигший Дхармы» — *А.М.*).
— Хотя и зовут тебя «Достигшим Дхармы», какой же Дхармы ты достиг? — спросил Хуэйнэн. И вновь произнес гатху:

Если тебя сегодня назвали «Достигшим Дхармы»,
То трудолюбиво и без устали повторяй гатху:
Пустое повторение ведет лишь к произнесению звуков,
Но того, чье сердце просветлено, назовут бодисаттвой.

Я ***если сегодня ты имеешь такую пратью***[160]***,***
То именно сегодня я тебе и объясню ее.
Но стоит тебе поверить в то, что Будда глаголет не словами[161]***,***
Как тотчас цветы лотоса будут произрастать из твоих уст[162]***.***

Услышав эту гатху, Фада раскаялся в своем поступке и, поблагодарив патриарха, сказал:

— Отныне и впредь я буду неизменно приветлив со всеми. И хотя я постоянно повторял «Лотосовую сутру», на самом деле я не понимал ее смысла, и поэтому сердце постоянно пребывало в сомнениях. Вы же, Преподобный, обладаете неизмеримой мудростью, прошу Вас, объясните мне ее общий смысл.

— О «Достигший Дхармы»!— ответил Хуэйнэн. — Дхармы не сложно достичь, лишь сердца своего ты не достиг! В сутре нет ничего того, что заставляло бы нас пребывать в сомнениях, лишь сердце твое сомневается в самом себе. Что является главным, когда ты повторяешь сутру?

— Природа моя столь темна и глупа, что я раньше мог лишь повторять письмена сутры, откуда же мне знать, что в них является главным?!

— Я сам неграмотен, — сказал Хуэйнэн, — поэтому прочти мне разок эту сутру. И я объясню ее тебе.

Фада начал громким голосом повторять сутру, но лишь только он дошел до главы, что называлась «Притчи»[161], Наставник сказал:

— Остановись! Главным в этой части с самого начала были причины и следствия воплощения Будды в этом мире. И хотя притчи весьма многочисленны в этой сутре, ни одна из них не выходит за рамки этого. Итак, каковы же эти причины и следствия? Сутра говорит: «Правитель мира Будда появился в этом мире лишь для одного Великого дела». И это «одно Великое дело» — познание прозрения Будды.

Обычные люди впадают во внешние заблуждения, [будучи очарованы] формами и проявлениями, и во внутренние заблуждения — [будучи захвачены «идеей] о Пустоте». Если же ты сможешь, пребывая в этих проявлениях (живя в мире — *А.М.)*, оторваться от них, если сумеешь, постигая Пустоту, отринуть саму идею о Пустоте, — лишь тогда преодолеешь и внешние, и внутренние заблуждения. И если прозреешь это Учение, сердце твое раскроется лишь в одной мысли — она и будет раскрытием взора познания Будды[16]*.

Слово «будда» означает «просветление», и оно может быть разделено на четыре части («врата»): раскрытие [живым существам учения о] «взоре познания просветления»; демонстрация [живым существам] «взора познания просветления»; пробуждение [у живых существ] «взора познания просветления» и проникновение [живых существ] во «взор познания просветления».

Если, слушая [наставления], ты раскрываешь и демонстрируешь этот взор, то без труда сможешь и пробудить его в себе, и проникнуть в него. Тогда и проявится этот «взор познания просветления», который есть «истинная изначальная природа». И ни в коем случае ты не должен ошибиться, интерпретируя смысл сутры и считая, что «раскрытие, демонстрация, пробуждение и проникновение» — это взор познания, доступный лишь Будде, — поскольку нет никакого различия между «Я» и «другими». Такая [неправильная] трак-

говка будет подобна поношению сутры и злословию на Будду. Поскольку всякий человек и есть Будда, он уже и так обладает «взором познания». Так зачем же ему еще и открывать [взор на самого себя]? И сегодня ты должен уверовать в то, что взор познания Будды — это лишь познание собственного сердца и что нет никакого другого Будды вовне!

Все живые существа, введенные в заблуждение ярким сиянием [собственной природы], страстно стремятся к мирской юдоли, будучи снаружи [связаны] обстоятельствами, а внутри разлажены [собственными заблуждениями], и охотно позволяют подхлестывать себя [мирским проявлениям]. Именно поэтому владыка мира [Будда] принялся за труд, восстав из своего самадхи, терпеливо проповедуя различные [способы самовоспитания], увещевая отказаться [от совершения множества грехов], не искать [Будду] снаружи, поскольку нет различия между Буддой и человеком. Именно поэтому [сутра] и говорит о раскрытии взора познания Будды.

Я также призываю всех живых существ постоянно раскрывать взор познания Будды внутри собственного сердца. Однако сердца многих людей пребывают в ложных мыслях, а ведь грех творится именно из-за незнания и заблуждения. В речах они могут быть добродетельными, но сердца их погружены во зло. Они алчны, злобны, завистливы, нечестивы, льстивы и эгоистичны. Они агрессивны по отношению к другим людям и разрушительны по отношению к неодушевленным вещам. И поэтому они раскрывают свой взор «познания обычных существ».

О, если бы они смогли сделать праведным свое сердце, постоянно порождать в себе мудрость, прозревать сияние собственного сердца, остановить зло и следовать добру, то тогда бы это стало раскрытием взора «познания Будды»!

И ты должен в любой момент времени раскрывать взор познания Будды и никогда не раскрывать свой взор «познания обычных существ»! Раскрыть взор познания Будды означает преодолеть этот мир (пребывать в мире Будды — *А.М.)*. Раскрыть взор «познания обычных существ» означает по-прежнему оставаться в этом мире. Однако если ты будешь лишь упорно повторять [вслух слова сутры] и при этом считать это основным своим занятием, то чем же ты будешь отличаться от буйвола, что гоняется за собственным хвостом?

Фада сказал:

— Если все так, [как Вы говорите], то достаточно , лишь понять смысл сутры и нет нужды постоянно повторять ее?

Наставник ответил:

— А какие есть ошибки в сутре? И что мешает тебе ее повторять? Ведь и заблуждение, и прозрение заключено в самом человеке, и недостатки и достоинства, живут в тебе самом. Если ты повторяешь [сутру] устами и следуешь этому в своих поступках — это и есть «вращение сутры». Тот же, кто лишь повторяет устами, но сам не следует этому, сам оказывается «вращаемым» этой сутрой. Послушай мою гатху:

Когда наше сердце пребывает в заблуждениях, то мы оказываемся лишь «вращаемы» Лотосовой сутрой.

Но когда наше серди,е просветлено, то мы сами «вращаем» Лотосовую сутру.

Если ты повторяешь сутру в течение долгого времени, но так и не можешь достичь просветления.

Значит ты враждебен к смыслу ее.

Отсутствие мыслей означает остановку [в пестовании собственного сердца].

Наличие мыслей порождает ложное.

Гот, кто не считается ни с «наличием», ни с отсутствием».

Постоянно едет на повозке, запряженной белыми волами[165]***.***

Услышав эту гатху, Фада не сумел сдержать слез и, получив через эти слова великое пробуждение, обратился к патриарху, воскликнув:

— Я, Фада, с самого начала не мог использовать «Лотосовую сутру», и сам оказался используем этой сутрой.

Затем он добавил:

— Сутра говорит: «Все, от шраваков до бодисаттв, если они станут рассуждать над этим, даже собрав все свои силы, не смогут постичь знания Будды». Сегодня же Вы мне позволили понять, что если и простолюдин пробудит свое сердце, то это может называться взором познания Будды. Но у человека, что не обладает глубокими корнями, [эта мысль] может породить немалые сомнения. К тому же сутра говорит о трех колесницах: запряженной баранами (шраваки), запряженной оленями (пратьека-будды) и, наконец, запряженной быками (бодисаттвы). Чем они отличаются от колесницы, запряженной белыми волами? Прошу Вас, наставьте меня вновь!

Хуэйнэн ответил:

— Здесь смысл сутры абсолютно ясен, лишь ты сам неправильно понимаешь его. Недостаток, из-за которого люди этих трех колесниц (шраваки, пратьека-будды и бодисаттвы — *А.М.)* не могут понять мудрости Будды, заключается в том, что они много [рассуждают о ней]. И даже если в своих рассуждениях они продвинутся очень далеко, это только уведет их [от мудрости Будды]. Будда изначально [пришел], чтобы проповедовать обычным людям, а не Буддам. Тем же, кто не мог уверовать в его Принцип, он позволял уйти из

общины. И ты не знаешь, что мы уже едем в колесни це, запряженной белыми волами, и нам нет нужды ис-кать за нашими вратами (вне нашей школы — *А.М.)* другие три колесницы. К тому же сутра абсолютно ясно говорит тебе: «Есть лишь Единая колесница Буд-ды, и нет никаких других колесниц типа второй или третьей». Бесчисленные способы, [которыми Будда проповедовал нам], различные притчи и высказывания, где выводятся причинно-следственные связи, — все эти многочисленные приемы используются ради до-стижения Единой колесницы Будды. Как ты не мо-жешь осознать этого? Три колесницы — ложны, они были пригодны лишь в прошлом. Единая колесница — вот истина! И она предназначена для настоящего дня. Лишь научись отбрасывать ложное и возвращаться к истинному.

После того, как ты вернешься к истинному, даже само это «истинное» не будет обладать [для тебя] никаким именем. Ты должен понять, что все эти бо-гатства принадлежат тебе, и только ты можешь пользо-ваться ими. И когда ты не будешь смотреть [на Буд-ду] лишь как на отца, [на других людей] лишь как на сыновей его, [а на все эти сокровища] лишь как на предмет для использования , то тогда это можно бу~ дет назвать овладением «Лотосовой сутрой». От каль-пы к кальпе ты не выпустишь из рук [эту сутру], и от восхода до заката не будет такого момента, когда бы ты не повторял ее.

Прозрев, Фада запрыгал от радости и в глубоком почтении к Наставнику сложил следующую гатху:

Повторил я сутру вот уж три тысячи раз,
Но Наставник из Цаоси разрушил все это лишь одной своей фразой.
Тот, кто не понимает смысла воплощения Буд-ды в этом мире.

"■----------=K==3}

Как он может быть способен укротить страсти, что живут в людях?

Колесницы баранов, оленей и быков были лишь временной заменой,

Тремя этапами добра — начальным, средним и последующим

Как же мне было узнать, что внутри горящего дома[168]

Изначально пребывает правитель Дхармы (Дхарма-раджа)?

Наставник сказал:

— Отныне ты можешь называть себя «Монах, повторяющий сутры» (*Няньцзин сэн).*

Благодаря этим наставлениям, [Фада] постиг сокровенный смысл и по-прежнему не прекращал повторять вслух сутру.

Монах Чжитун был выходцем из местечка Аньфэн, что в области Шоучжоу'[6]'. Вот уже более тысячи раз он прочел «Ланкаватара-сутру», но так и не мог понять смысл «трех тел» — трикаи — и четырех типов мудрости *(праджня).* Поэтому он поклонился патриарху и попросил его объяснить смысл этого.

Хуэйнэн сказал:

— Если говорить о «трех телах», то очищенное тело Закона (*дхармакая, фашэнь)* — это и есть твоя изначальная природа. Целиком реализованное тело (*самбхогакая, баошэн*) — это и есть твоя мудрость *(праджня),* а пребывающее в бесконечных трансформациях тело метаморфоз *(нирманакая, хуашэн)* — твои поступки. Но если все это оторвано от твоей изначальной природы, то нельзя говорить о «трех телах», а можно лишь сказать: «тела есть, но нет в них мудрости». Если же ты поймешь, что все три тела не обладают собственной природой, [поскольку проистекают из внутренней природы самого человека], то это и

будет называться четырьмя типами знания бодхи (трансцендентного знания о просветлении — *А.М.*). Послушай мою гатху:

Наша собственная природа уже заключает в себе все три тела,
Которые и высветляют в нас четыре типа мудрости.
Таким образом, не отказываясь от того, чтобы взирать и слушать внешний мир,
Ты непосредственно можешь достичь чертога Будды.
И сегодня я говорю тебе:
Коли истинно уверуешь в это, то никогда не впадешь в заблуждения.
Но никогда не учись у тех, кто ищет [Будду] где-то вовне
И весь день рассуждает о просветлении-бодхи.

Чжитун спросил вновь:

— Могу ли я услышать наставления о смысле четырех типов мудрости?

Хуэйнэн объяснил:

— Если ты познал три тела, то также сумеешь постичь и четыре типа мудрости. 1 ак о чем же еще спрашивать? Но если ты оторвался от своих грех тел — то уже не говори о четырех типах мудрости! Название этому — «мудрость есть, но тел нет». И в этом случае обладание мудростью может обернуться ее полным отсутствием!

Затем Хуэйнэн добавил, произнеся гатху:

Природа Мудрости-зеркала абсолютно чиста,
Сердце Мудрости-равновесия не имеет недостатков,
Взор Мудрости-сокровенного видения не имеет заслуг,

Всеохватная Мудрость едина с [Мудростью] - зеркалом,

Первые пять виджнян и восьмая виджняна переходят друг в друга на высшем этапе, в то время как шестая и седьмая виджняны — на начальном этапе[170].

Но все это — лишь произнесение названий, а не выражение их истинной природы.

Когда ты целиком сумеешь освободить себя от ощущений, [что порождают внешние объекты],

Ты постоянно будешь пребывать в Драконовом Самадхи[171].

[Услышав эти слова], Чжитун прозрел мудрость своей природы и обратился к патриарху со следующей гатхой:

Три тела изначально пребывали внутри меня,

Четыре типа мудрости заключены в просветленном сердце.

Когда тела и мудрость ни в чем неотличимы друг от друга,

[Мы сможем спонтанно] откликаться на вещи, следуя их формам.

Поиск [трех тел], или пестование [мудрости] — лишь иллюзорные акты.

Пытаться сохранить их или пребывать в них — поступки, противоречащие истинной сути.

Благодаря наставлениям Учителя, я постиг их сокровенный смысл,

И посему отныне могу покончить со всеми именами, что лишь замутняют [сознание] и загрязняют [нашу природу]ᵐ.

Монах Чжичанᵐбыл уроженцем местности Гуйси, что в области Синьчжоу'[74]и уже в раннем возра-

сте принял монашество, преисполненный решимости прозреть свою природу. Однажды он пришел к Хуэйнэну выразить свое почтение, тот же спросил Чжичана:

— Откуда ты пришел? Что стремишься обрести?

—- Я недавно побывал в горах Байфэншань *(Белых пиков)*, что в области Хунчжоу, посетил Преподобного Датуна'" (Шэньсюя — *А.М.)*, обратившись к нему с просьбой объяснить мне смысл того, как прозреть собственную природу и стать Буддой. Но все же у меня остались некоторые сомнения, а поэтому я отправился столь далеко, чтобы выразить Вам почтение в надежде, что Вы, Преподобный, проявите милость и наставите меня.

— А какими словами наставлял тебя [Шэньсюй]? Расскажи-ка их мне, я хочу послушать!

— Когда я пришел туда и провел уже три месяца, но так и не получил наставления, то, стремясь постичь Дхарму, однажды вечером один пришел в покои [к Шэньсюю] и спросил: «Прозрели ли Вы собственное изначальное сердце и изначальную природу?». Шэньсюи ответил: «А ты прозрел абсолютную Пустоту?». «Прозрел», — ответил я. «А какой вид, какую форму имеет эта Пустота?» — спросил он. «Пустота бесформенна, так о каком же виде и форме может идти речь?» — ответил я. «Твоя изначальная природа в точности подобна этой Пустоте, и осознание того, что нет там такой вещи, которую можно было бы увидеть, и зовется истинным прозрением", а осознание того, что нет там никакой вещи, которую можно было бы познать, и зовется "истинным знанием". Нет там ни зеленого, ни желтого, ни длинного, ни короткого, поскольку прозрение в своем истоке абсолютно чисто, а основа просветления — совершенна и ясна, и зовется все это "прозревая собственную природу, стать Буддой". А еще называется это "познание и прозрение Воистину при-

шедшего (Татхагаты — Будды)"», — сказал Шэнь-сюй. И хотя я услышал эти речи, я не всё понял в них. I 1рошу Вас, объясните мне их смысл.

— То, что он сказал тебе, — ответил Хуэйнэн, — означает, что он по-прежнему придерживается взглядов «прозрения и познания», и именно поэтому он не сумел тебе объяснить. Я же прочту одну гатху:

Не познать единой Дхармы и при этом придерживаться мысли о том, что [сердце] пребывает в отсутствии прозрения,
В немалой степени напоминает то, как пробегающие облака закрывают лик солнца.
Не познать единой Дхармы, но при этом придерживаться «пустотного познания»
Напоминает то, как чистое небо [ни с того ни с сего] прорезают вспышки молний.
Стремительное возникновение [в сознании] таких мыслей о познании и прозрении
Показывает лишь ошибочное понимание этого — к какому же освобождению это может привести?
Но если ты хотя бы в одной своей мысли поймешь всю ошибочность этого.
Духовный свет твой будет вечно проистачаться изнутри тебя.

Как только Чжичан услышал эту гатху, сердце и мысли его просветлели. И он произнес гатху:

Позволить подобным мыслям о познании и прозрении рождаться в нас —
Все равно, что искать просветления-бодхи во внешних предметах.
Чем тот, кто выработал в себе чувство «Я просветлен уже одной своей мыслью»,

Превосходит то состояние, когда он еще пребывал в заблуждениях?

Внутри своей природы почувствовал я исток [всего сущего]

И свет этого распространился повсюду.

И если бы я не явился в покои к Наставнику,

Так бы и остался сбит с толку этим учением о двух головах (о «сохранении отсутствия прозрения» и о «пребывании в пустотном знании» — А.М.у

Однажды Чжичан спросил патриарха:

— Будда проповедовал доктрину «трех колесниц»[7]. Но вместе с этим он говорил и о Наивысшей колеснице™. Я не могу понять этого, прошу, объясните это мне.

— Ты должен вглядываться в собственное изначальное сердце, а не во внешние проявления дхарм (*дхармалакшана)*\ В Дхарме не бывает четырех колесниц, это лишь человеческое сердце разделяет их. Смотреть, слушать, повторять сутры — это Малая колесница *(Хинаяна)*. Познать внутреннюю природу и смысл освобождения от пут мирского — это Средняя колесница. Претворять Дхарму в своих поступках — это Большая колесница (*Махаяна)*. Но до конца проникнуть в мириады дхарм, овладеть ими, и при этом не быть загрязненным, отринуть внешние проявления дхарм и не обладать ничем, — лишь это зовется Наивысшей колесницей.

Слово «колесница» (санскр. *яна)* означает «двигаться», «совершать поступки» (сын'"), и ни к чему здесь вести словесные баталии. И если ты сумеешь воспитать себя, то более не будет у тебя никаких вопросов ко мне! В любой момент времени пребывай в собственной природе и в само-таковости (естественности)!

Чжичан с благодарностью поклонился и оставался рядом с Хуэйнэном, пока патриарх не покинул этот

Монах Чжидао был уроженцем уезда Наньхай, что в Гуанчжоу. [Как-то онлришел к патриарху] и спросил его:

— С тех пор, как я покинул дом [и стал монахом], вот уже более десяти лет я читаю «Махапаринирвана-сутру», но так и не понял ее великого смысла. Прошу Вас, Преподобный, наставьте меня.

— И какое же место ты не понял? — спросил патриарх.

— «Все деяния непостоянны и принадлежат к дхарме рождений и смертей *(самскара-дхарма)*. Когда и смерти и рождения прерываются, то тогда и наступает радость нирваны».

— И что смущает тебя здесь? — вновь спросил Хуэйнэн.

— Все живые существа обладают двумя телами, то есть физическим телом *(рупакая)* и телом Закона (*дхармакая*). Физическое тело непостоянно, оно рождается и умирает. Тело Закона постоянно, непознаваемо и непостижимо. Сутра гласит: «Рожденное — умирает и, умирая, прекращает свое существование. И это умирание является радостью». Так какое же тело [из двух] угасает в безмятежности[181], а какое тело испытывает радость? Если речь идет о физическом теле, то физическое тело, умирая, распадается на четыре великих стихии Махабхута'[82], и все это целиком является страданием. О страдании нельзя говорить как о радости. Если же в безмятежности угасает тело Закона, то оно оказывается подобным деревьям, траве, камням и черепице. Так кто же испытывает радость в этом случае? Тело Закона — это основа рождений и смертей, а пять скандх — это функция рождений и смер-

тей. Это значит, что у одной основы существует пять функций, а цепь рождений и смертей постоянна. Рождение — это функция, возникающая из основы. Смерть — это функция, что возвращается к своей основе. Если сказать, что тело достигает реинкарнации, то для всех существ, что обладают чувствами, не будет «прекращения смертей». Если сказать, что тело не имеет реинкарнации, то все будет бесконечно возвращаться к смерти, подобно вещам, что не обладают чувствами. И если это так, то при таких ограничениях и запретах нирваны рождение вообще невозможно для всех живых существ .[183] Так где же здесь радость/

— Ты — сын Будды[184], — сказал патриарх, — так зачем же ты изучаешь неверные («внешние») пути, придерживаешься ложных взглядов о «конечном и постоянном»[18^] противоречишь Учению школы Высочайшей колесницы (*Махаяны)?* Если исходить из того, что ты говоришь, то тело Закона существует отдельно от физического тела, а прекращение череды «рождений и смертей» якобы требует «угасания в безмятежности» *(нирвана).* Более того, утверждая, будто «нирвана — это вечная радость», ты подразумеваешь, что существует кто-то, кто испытывает эту радость. Те живые существа, что придерживаются таких взглядов о череде смертей и рождений, стремятся к мирским радостям [и тем самым еще больше привязывают себя к череде смертей и рождений]. Отныне знай: Будда испытывает высочайшее сострадание именно к тем людям, которые полагают, что соединение вместе пяти скандх и есть проявление нашего тела, а все остальные дхармы являются внешними проявлениями суетного мира. Будда испытывает высочайшее сострадание и к тем, кто постоянно носим течением между рассуждениями о том, что жизнь — хороша, а смерть — отвратительна, и не знает о существовании грез и пустых иллюзий, все больше вовлекая себя в круг перерожде-

ний. Будда испытывает высочайшее сострадание и к ггм, кто обращает вечную радость нирваны в проявления страданий, и к тем, кто ежедневно стремится к чувственным наслаждениям. Для них милосердный Будда проявляет истинную радость нирваны. Ни в одном моменте'“нет ни проявлений (*лакшан*) жизни, ни проявлений смерти, ни даже прекращения череды рождений и смертей. Это и есть проявление безмятежного угасания *(нирвана)*. Но даже в сам этот момент проявления не существует, и поэтому измерить его невозможно. Это и зовется вечной радостью, но в этой радости нет ни того, кто испытывает эту радость, ни того, кто не испытывает ее. Так где же может существовать то, что мы называем «одна основа и пять ее функций»? Гак зачем же ты говоришь, что «при таких ограничениях и запретах нирваны рождение вообще невозможно для всех живых существ»? Говоря так, ты поносишь Будду и разрушаешь Дхарму! Послушай мою гатху:

Недостижимо великая Махапаринирвана
Совершенна и вечно полна сиянием [Будды].
Обычные люди и глупцы называют ее «смертью»,
Те, кто придерживается ложных учений, зовут ее «прекращением», —
чУти люди, что принадлежат к двум колеснйцам[187],
Рассматривают всякое действие как «недеяние».
Все это — лишь чувственные рассуждения,
И в них видна основа шестидесяти двух типов ложных взглядов[188].
Все это — лишь иллюзорные и пустые имена, [что мы даем сами].
Так откуда же взяться здесь истинному смыслу?
Лишь человеку, что обладает неизмеримо пытливым умом.
Будет дано постичь, что означает отсутствие привязанностей,

Познав закон пяти скандх, достигнув своего «Я».
что заключено в скандхах,
И снаружи проявляется в физических формах
многих людей,
В самых различных переливах звуков,
[Он поймет, что] все они равно подобны сну и
иллюзиям.
Такой человек не делает различия между про-
столюдином и мудрецом,
Не размышляет о нирване,
Он разбивает «два односторонних суждения и
три крайних предела»[189].
Он использует свои шесть корней[190], когда это не-
обходимо.
Но мысль об «использовании» не волнует его.
Он может разделить любые явления,
Но мысль о разделении не волнует его.
И даже когда пламень конца кальпы выжжет дно
океанов
И когда вихри заставят сталкиваться между
собой горы.
Он будет пребывать в истинном постоянстве
радости безмятежного угасания,
А проявления нирваны останутся все теми же.
Я говорю об этом тебе сегодня столь настойчиво
Лишь для того, чтобы ты сумел избавиться от
своих ложных взглядов.
И если ты не будешь [буквально] следовать
моим словам.
То, возможно, кое-что ты сумеешь постичь.

Услышав эту гатху, Чжидао испытал великое пробуждение. Буквально запрыгав [от радости], он поклонился патриарху и удалился.

Чаньский учитель Синсы, уроженец Аньчэна, что в Цзичжоу'", происходивший из рода Лю, как-то услы-

шал, что в Цаоси [у Шестого патриарха] через проповедь Дхармы спасаются множество людей, и прямиком о тправился на поклон [к Хуэйнэну]. Там он задал Хуэйнэну вопрос:

— Чем должен заниматься [последователь Чань], чтобы его достижения нельзя было измерить «ступенями совершенствования»/ [4 192]

— А чем Вы пришли сюда заниматься? — спросил в ответ патриарх.

— Я не знаю, что делать даже с Благородными истинами, [завещанными Буддой]!

— А на какой «ступени совершенствования» Вы находитесь сейчас? — вновь спросил патриарх.

— Если я даже не знаю, что делать с Благородными истинами, о какой вообще «ступени совершенствования» может идти речь?

Патриарх был глубоко поражен [его ответами] и сделал Синсы старшим в общине'".

Однажды патриарх сказал ему: «Ты должен идти и распространять наше Учение в своем округе, дабы оно не умерло!». Так Синсы, получив Дхарму, вернулся в Цзичжоу в горы Цинюань *(Светлого источника)* и повсеместно распространял Дхарму. Посмертно он был награжден именем «Чаньский мастер Хунцзи», что означает «Великий в своей помощи».

Чаньский наставник Хуайжан'[4]происходил из рода Ду. что жил в области Цзиньчжоу[1'5]. Сначала Хуайжан пришел к Государственному наставнику [Хуэй]-аню'[%], что пребывал в горах Суншань, но Хуэйань отправил его в Цаоси послушать проповедь.

Хуайжан, прибыв [в Цаоси], поклонился учителю, тот же его спросил:

— Откуда пришел ты?

— С гор Суншань.

— Не какой вещью ты пришел сюда?



— Было бы неправильным сказать, что это похоже на какую-то вещь, — ответил Хуайжан.

— А можно ли этого достичь через тренировки? — вновь спросил Хуэйнэн.

— Нет никаких препятствий к тому, чтобы достичь этого тренировками, но вот загрязнить это невозможно ничем.

— Будды оберегали именно это — то, что нельзя загрязнить. Это как раз для тебя, равно как и для меня самого. Индийский патриарх Праджнятара говорил: «Появится Жеребенок, что будет попирать своими копытами всех людей[197] в 1 юднебесной[197]». I ы должен сам понять [смысл этого предсказания], мне же не следует его разъяснять слишком поспешно.

Внезапно Хуайжан понял [смысл того, о чем говорил Хуэйнэн] и [после этого] почти пятнадцать лет оставался учеником Шестого патриарха. День за днем он все глубже проникал в сокровенное и утонченное. Затем он поселился на пике Наньюэ в горах Хэншань, где широко проповедовал чаньскую школу. Его наградили посмертным именем «Чаньский наставник Дахуэй», что означает «Великая мудрость».

Чаньский наставник Сюаньцзюэ *(Сокровенное просветление)* из Юнцзя происходил из рода Дай, что жил в уезде Вэньчжоу[198]. С малых лет изучал он сутры и комментарии к ним — шастры, был искушен в методиках самадхи и медитации-випассаны[199] буддийской школы Тяньтай, поскольку, читая «Вималакиртинидреша-сутру», он прозрел свое сердце-основу[200].

Однажды ученик Наставника [Хуэйнэна] по имени Сюаньцэ *(Сокровенная бамбуковая табличка)* решил посетить его, и между ними завязалась оживленная беседа. Во время разговора [Сюаньцэ увидел], что высказывания [его собеседника] соответствуют речениям чаньских патриархов.

Сюаньцэ поинтересовался:

— Могу ли я узнать, о Милосердный[21]", кто тот учитель, от которого Вы получили Дхарму?

— Когда я слушал наставления в различных шастрах, у меня на каждый раздел был свой учитель. Но затем, изучая «Вималакирти-нидреша-сутру», я познал суть Школы сердца Будды (*Буддхаситта*, самоназвание школы Чань — *А.М.)*. Но еще не было человека, который мог бы проверить это .[202]

— Еще до времен Бхисмагарджитасавара Раджи[20)]можно было достичь [просветления без подтверждения наставника], — сказал Сюаньцэ, — но после Бхисмагарджитасавара Раджи тот, кто сам достигает пробуждения без [подтверждения] наставника, естественным образом становится на ложный путь.

— Не пожелаете ли Вы, Милосердный, стать заверителем моего [просветления]? — спросил Сюаньцзюэ.

— Мои слова слишком легковесны для этого, — ответил Сюаньцэ. — В местечке Цаоси есть Великий учитель — Шестой патриарх, к которому стекаются паломники со всех четырех сторон, чтобы получить от него Учение. Если Вы отправитесь к нему, я составлю Вам компанию.

Сюаньцзюэ вместе с Сюаньцэ пришли в [Цаоси]. Сюаньцзюэ обошел три раза вокруг учителя [в знак уважительного приветствия], а затем встал перед ним, подняв монашеский посох-кхаккхару.

Наставник спросил:

— Шраман является воплощением трех тысяч больших правил и восьмидесяти тысяч мелких предписаний. Так откуда пришли вы и что сделало Вас столь озабоченными?

— Слишком велико дело [бесконечной череды] рождений и смертей, и слишком быстро мы уходим в непостоянство, — ответил Сюаньцзюэ.

— Почему же ты не воплотил в себе принцип «нерождения»[204], который положил бы конец скоротечности жизни? — спросил Хуэйнэн.

— Если тело пребывает вне рождений, то и основа [существования человека, его сердце] нескоротечна! — заметил Сюаньцзюэ.

— Именно так! Именно так! — воскликнул Хуэйнэн.

Сюаньцзюэ сделал все необходимые церемонии, [что полагаются по окончании беседы с наставником], поклонился и вскоре распрощался.

— Не слишком ли быстро ты возвращаешься обратно? — спросил его Хуэйнэн.

— Если изначально не существует движения, можно ли говорить о скорости? — ответил вопросом Сюаньцзюэ.

— А кто знает, что движения не существует?

— Это лишь разделение [первоначального единства], что само возникает у Вас, Милосердный.

— Ну что ж, — заметил Хуэйнэн, — я вижу, ты уловил смысл «нерождения».

— А что, разве «нерождение» обладает «смыслом»? — спросил Сюаньцзюэ.

— А разве «отсутствие смысла» не есть разделение [первоначального единства]?

— Разделение — это также и «отсутствие смысла».

— Замечательно! — воскликнул Хуэйнэн. — Задержись ненадолго и останься здесь на ночлег!

[Благодаря последнему восклицанию патриарха] со временем [Сюаньцзюэ] стали называть Ишэцзюэ — «Просветление за один ночлег».

Впоследствии он написал «Гатху о Подтверждении Пути», которая широко распространилась по миру. После смерти получил он имя «Великий учитель Усян» — «Тот, кто находится вне внешних проявле-

ий». А его современники звали его «Чэньцзюэ», что означает «Воистину просветленный».

Чаньский последователь Чжихуан сначала обучался у Пятого патриарха и сам считал, что уже достиг самадхи. На двадцать лет он уединился в небольшой обители, где проводил долгие часы в сидячей медитации.

Ученик [Хуэйнэна] Сюаньцэ, путешествуя вдоль берегов Хуанхэ, услышал имя Чжихуана и посетил его обитель.

— Что ты делаешь здесь? — спросил Сюаньцэ.

— Я вхожу в самадхи, — ответил Чжихуан.

— «Вхожу в самадхи», сказал ты? Пребываешь ли ты в нем сознательно («с наличием сердца»)? Или бессознательно («в отсутствии сердца»)? Если ты входишь в самадхи бессознательно, то все бесчувственные вещи типа травы и деревьев, черепицы и камней также могут войти в самадхи. Если же ты делаешь это сознательно, то все живые объекты также могут достичь самадхи.

— Когда я воистину пребываю в самадхи, то не вижу ни «отсутствия», ни «наличия» сердца, — заметил Чжихуан.

— Если ты не видишь ни «наличия», ни «отсутствия» сердца, то это и есть вечное самадхи. Но существует ли в этом случае «вхождение» [в самадхи] или «выход» [из него]? [Если это так], то это не будет Великим самадхи,— заявил Сюаньцэ.

Чжихуан ничего не ответил. После долгого молчания он спросил:

— Могу ли я узнать, кто Ваш учитель?

— Мой наставник — Шестой патриарх из Цаоси.

— А как Шестой патриарх определяет самадхи и дхиану? — спросил Чжихуан.

— Мой учитель говорит так: «[Тело Закона — дхармакая] — чисто и безмятежно. Именно таковы его функция и основа. Пять скандх изначально пусты, а шесть нечистых опор сознания (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, интеллект — *А.М.)* — отсутствуют. Нет ни вхождения [в самадхи], ни выхода [из него]. Нет даже ни самого самадхи, ни хаоса, [что противостоит ему]. По своей природе Чань (*дхиана*) не пребывает ни в чем, а поэтому отбрось [выражение] «пребывать в умиротворении дхианы». По своей природе Чань не рождается, а поэтому отбрось [выражение] «порождать думанья о дхиане». Подобно этому сердце наше абсолютно пустотно, более того — пустотность его неизмерима».

Услышав эти слова, Чжихуан тотчас отправился [в Цаоси] за наставлениями Шестого патриарха. Тот спросил Чжихуана:

— Зачем Вы, Милосердный, явились сюда?

Чжихуан описал кармические причины, приведшие его [в Цаоси]. Учитель сказал:

— Речи, что произнес [перед тобой Сюаньцэ], искренни. Пусть сердце твое станет подобным абсолютной Пустоте, но при этом не будь привязанным к созерцанию Пустоты и тогда не будет тебе препятствий [к достижению освобождения]. Будь то в покое или в движении — всегда пребывай вне использования сердца. Забудь о различиях между обычным человеком и мудрецом. Отбрось различия между возможным и существующим. Пускай твоя внутренняя природа и ее внешние проявления пребывают в состоянии таковости — вот тогда не будет такого момента, когда бы ты не пребывал в самадхи.

При этих словах Чжихуан достиг великого пробуждения. От того, что он в течение двадцати лет считал «достижением [истинной глубины] сердца», не осталось и тени. В ту же ночь жители Северного берега

Хуанхэ слышали глас с Небес: «Наставник Чжихуан сегодня достиг Дао!»[205]. Вскоре Чжихуан, совершив прощальный поклон [перед Шестым патриархом], вернулся в Хэбэй, где проповедовал всем четырем категориям людей[206].

Как-то один монах спросил [Шестого патриарха]:

— Кто может достичь сути того учения из Хуанмэй, [что проповедовал Пятый патриарх]?

— Тот, кто познал Закон (Дхарму) Будды, сможет достичь его.

— А Вы, Преподобный, достигли его сути?

— Увы, я не познал еще Закона Будды!

Однажды Наставник захотел постирать свою рясу, что была передана ему, но никак не мог найти чистого источника. Поэтому он отправился в местечко, которое располагалось в пяти ли позади монастыря, где, как он заметил, горные леса и трава были особенно пышны.

Наставник потряс своим монашеским посохом[207], а затем воткнул его в землю. Тотчас открылся источник, хлынула вода и образовала небольшое озерцо.

[Патриарх] опустился на колени, чтобы выстирать свою рясу на камнях, но внезапно перед ним появился монах и поклонился ему.

Монах произнес:

— Мое имя — Фанбянь, я из Западного Шу. Недавно в южной Индии я повстречал Великого учителя Бодхидхарму[208]. И он сказал мне: «Быстрее возвращайся в земли Тан (Китай). Истинное око Дхармы Махакашьяпы[20], и монашеская ряса, завещанные мною, ныне переданы Шестому патриарху, что живет в области Шаочжоу в местечке Цаоси. Иди и поклонись ему». И вот я, Фанбянь, пришел издалека в желании увидеть рясу и патру, что переданы Вам.

Шестой патриарх показал ему [патру и рясу], а затем спросил:

— А чем Вы занимаетесь, Высокочтимый?

— Я искушен в искусстве скульптуры.

— Не покажете ли мне Ваши работы? — тотчас попросил патриарх.

Фанбянь сначала растерялся, но через несколько дней все же изваял статую [Шестого патриарха] высотой в семь цуней, совершенную по своему мастерству.

Рассмеявшись, патриарх сказал:

— Вы уловили кое-что в природе ваяния, но ничего не уловили в природе буддизма.

Затем он вытянул вперед руки и, [возложив] на голову Фанбяня, потер их [в знак благословения], сказав при этом:

— Навеки ты станешь Нивой благодати[210]как для людей, так и для Небес.

И отдал патриарх ему свою рясу. Получив рясу, Фанбянь разделил ее на три части: в одну часть он обрядил статую, вторую оставил себе, а третью сжег, разложив на земле и накрыв пальмовыми листьями. Затем он произнес:

— Получение этой рясы означает, что предстоит мне вернуться в этот мир в качестве настоятеля монастыря и вновь отстроить его храмы и залы!

Как -то один монах повторял гатху, написанную чаньским наставником Волунем[2"]:

Волунь обладает способами
Того, как обуздать сотни мыслей.
И тогда [проявления] этого мира не возбуждают сердца,
А дерево Бодхи прорастает с каждым днем.

Шестой патриарх, услышав это, сказал:

— Гатха эта показывает, что ее автор не познал свое сердце-основу. Если действовать, руководствуясь [лишь словами этой гатхи], то это еще больше опутает тебя. Затем он произнес свою собственную гатху:



Монах медитирующий под деревом
Худ. Дин Юнъпэн (XVI в.)

У Хуэйнэна нет никаких способов,
Не обуздывает он и сотни мыслей.
Проявления этого мира до сих пор нередко волнуют его сердце.
Так как же может прорастать древо Бодхи?

Глава 8

О ВНЕЗАПНОМ И ПОСТЕПЕННОМ

Когда патриарх жил в монастыре Баолиньсы (*Драгоценного леса),* что в Цаоси, Великий Учитель Шэньсюй молился в монастыре Юйцюаньсы (*Нефритового источника),* что в Цзиннани[212]. В ту пору обе школы процветали, все люди называли «южной» школу Хуэйнэна, а «северной» — школу Шэньсюя. Южная и Северная школы отличались друг от друга как школа «внезапного [просветления]» и школа «постепенного [просветления]». Однако многие последователи не могли понять смысл учения этих школ. Поэтому патриарх обратился к пастве:

— Суть буддийской Дхармы — единая школа[213], это лишь люди разделяют ее на «южную» и «северную». Дхарма — однородна, только [люди] способны прозреть ее с разной скоростью. Так стоит ли разделять [просветление] на «внезапное» и «постепенное»? Дхарма не бывает ни внезапной, ни постепенной, это лишь люди бывают способными и глупцами. А отсюда и название — «внезапное» и «постепенное».

Тем не менее, последователи Шэньсюя, насмехаясь над патриархом Южной школы, нередко говорили: «Он даже не знает ни одного иероглифа, так как же он может претендовать на столь высокое место?»

Шэньсюй же, [услышав эти речи], заметил: «Он достиг мудрости вне учителя[214], глубина его пробуждения

и есть Высшая колесница. Мне же не сравниться с ним. Разве случайно мой учитель Пятый патриарх передал ему одежды учения[21]? Я очень сожалею, что не могу отправиться так далеко, чтобы навестить его, поскольку отягощен государственной милостью[216 Г]. Вы же не должны оставаться здесь! Вы должны отправиться в Цаоси и послушать его наставления».

Однажды Шэньсюй приказал своему ученику Чжичэну: «Ты умен и обладаешь немалой мудростью. Ты можешь от моего имени отправиться в Цаоси и послушать наставления. И если тебе удастся их услышать, ты должен постараться хорошенько все запомнить, чтобы по возвращении передать мне».

Чжичэн, повинуясь приказу учителя, отправился в Цаоси. Он присоединился к группе, что пришла просить учителя о наставлении, при этом не сказав ни слова, откуда он прибыл. И тут патриарх обратился к пастве:

— Сегодня среди паствы спрятался человек, что хочет выкрасть мое Учение!

Чжичэн вышел вперед и, поклонившись, рассказал, какое дело привело его сюда.

Патриарх же спросил:

— Ты пришел в монастырь Баолиньсы, чтобы шпионить?

— Нет, эго не так, — ответил [Чжичэн].

— Откуда мне знать, что это не так?

— Потому что я сказал «не так», и не сказал «да, так и есть»!

— А как ваш учитель наставляет последователей? — спросил Хуэйнэн.

— Наш учитель часто наставляет нас, чтобы мы взирали на чистоту сердца, долго [медитировали] сидя и не ложились.

— Взирать на чистоту сердца — это скорее недостаток[217], но отнюдь не есть созерцание-чань, — сказал

Хуэйнэн. — Долгое сидение сковывает тело, какая же польза от этого для [чаньского] принципа? Послушай мою гатху:

[Человек], пока жив, сидит и не ложится.
Когда же умирает, он ложится и более не сидит.
Но все это один и тот же вонючий костяк.
Так почему же мы должны упражняться именно сидя?

Еще раз поклонившись наставнику, Чжичэн сказал:

— Я учился у великого Учителя Шэньсюя в течение девяти лет[218], однако так и не достиг просветления. Сегодня же, услышав Ваши слова, Преподобный, я познал изначальное сердце. И я прошу милости у Преподобного, чтобы он наставил меня о великом деле рождений и смертей.

— Я слышал, что ваш учитель наставляет вас в дисциплинарных правилах *(сила),* в созерцании (*самадхи*) и в высшей мудрости *(праджня)*[214]. Однако что он подразумевает под правилами, медитацией и высшей мудростью? Расскажи мне! — сказал Хуэйнэн.

— Великий учитель Шэньсюй говорит: «То, что удерживает нас от недостойных поступков — это и есть правила. Следование добрым поступкам — это и есть высшая мудрость. Самоочищение собственного сознания и есть созерцание». Вот как он наставляет нас. Могу ли я, Преподобный, узнать Вашу систему?

— Если я тебе скажу, что у меня есть некое учение, чтобы передать другим, я обману тебя. Однако следуя [моим] способам, можно освободиться от пут [бытия]. Обыденное имя для обозначения этого — самадхи. То, как ваш учитель определяет правила, созерцание и высшую мудрость, на самом деле не вызывает сомнений. И все же я смотрю на правила, созерцание и высшую мудрость иначе.

— Если существуют только одни правила, созерцание и высшая мудрость, — воскликнул Чжичэн, — то как же могут быть другие взгляды на них?

— То, как ваш учитель трактует правила, созерцание и высшую мудрость, единится со [взглядами] представителей Большой колесницы (*Махаяна*), таковы же, как я понимаю их — взгляды представителей Наивысшей колесницы. [Время и способы] получения просветления и освобождения могут быть не одинаковы, а поэтому и взгляды на это могут сильно различаться. Послушай, что я скажу тебе! Отличается ли это от того, что говорят другие? Учение, в котором я наставляю, не отделено от само-природы. Если же оторваться от тела [само-природы], то все это будет называться лишь «формами» (внешними проявлениями — сян), а само-природа будет пребывать в постоянном заблуждении. Необходимо познать, что все мириады дхарм (учений) рождаются именно из само-природы, а это и есть истинная Дхарма и дисциплинарных правил, и созерцания, и мудрости. Вновь послушай мою гатху:

Когда в сердце-основе нет ложного, то это и есть правила само-природы.
Когда в сердце-основе нет отвлекающих мыслей, то это и есть праджня само-природы.
Когда в сердце-основе нет хаоса, то это и есть самадхи само-природы.
Когда ничего не прибавляется и ничего не убывает, это и есть алмазная [крепость][220] само-природы.
Приход жизни и уход жизни — все лишь основа самадхи.

Услышав гатху, Чжичэн извинился, [что задал нелепый вопрос], и поблагодарил Наставника. А затем он сложил следующую гатху:

Пять скандх — лишь иллюзия, созданная нашим телом.

Да разве могут иллюзии быть миром истинной реальности?

[И само желание] вернуться к истинной таковости

Указывает лишь на то, что дхарма наша не очищена.

Учитель согласился с этим стихом. Вернувшись к беседе с Чжичэном, патриарх сказал:

— То, что говорит ваш учитель о правилах, самадхи и праджне, подходит для мудрых людей малых корней. То же, что я говорю о правилах, самадхи и праджне, подходит для мудрых людей больших корней. Те, кто прозрел само-природу, не опираются на [термины] «бодхи» или «нирвана», равно как не опираются и на учение «о познании и прозрении освобождения». Лишь тот, кто в реальности не ограничивает себя одним учением, может постичь мириады учений[22']. И лишь тот, кто постиг смысл этого, может называть это «телом Будды» *(буддхатхата),* «бодхи» или «нирваной», равно как можно называть это «познанием и прозрением освобождения». Человек, что прозрел свою природу, может опираться на эти [термины], но может и не опираться на них. Он свободно приходит и уходит (рождается и умирает — *Л.М.),* не имея ни задержек, ни преград; делает, откликаясь на использование [вещей]; отвечает, откликаясь вопросу. Он созерцает в своем «теле изменений» (*нирманакая)* и не отрывается от само-природы, достигая таким образом «самопребывания в духовном проникновении[222], забавляясь с самадхи». Это и называется прозрением природы.

Чжичэн вновь спросил у наставника:

— Объясните, в чем смысл выражения «не опираться»г[4 223]

— В само-природе нет ничего ложного, никаких заблуждений или хаоса. Мысль за мыслью через прадж-ню прозревают и высветляют для себя [изначальную природу], постоянно отрываясь от проявлений дхарм (*фасян*), свободно пребывая сами в себе"[4]. Она распространяется вдоль и поперек. Так как же опираться на это? Само-природа сама просветляется, и благодаря этому мы внезапно получаем просветление, а также — за пределами времени — пестуем [истинное в себе], и здесь не бывает ничего постепенного или поэтапного. А поэтому и не опираемся ни на какие учения (дхармы, способы — А.М.), ибо учение — это и есть нирвана. Да разве есть в ней какие-то этапы?

Чжичэн поклонился учителю, пожелал остаться с ним и не отходил с тех пор от него ни днем, ни вечером.

Монах Чжичэ был выходцем их провинции Цзянси, его фамилия в миру была Чжан, звали Синчаном, а в молодые годы служил он воином. С той поры, как произошло разделение на Южную и Северную школы, хотя руководители этих школ и не спорили друг с другом, их последователей обуревал дух соперничества и вражды.

В ту пору представители Северной школы самовольно объявили Шэньсюя Шестым патриархом и боялись, что весть о том, кому [Пятый] патриарх [действительно] передал патру и рясу, разнесется по всей Поднебесной, а поэтому подговорили Синчана убить Наставника [Хуэйнэна]. Но патриарх в своем сердечном проникновении заранее знал об этом заговоре и положил при себе десять лянов золотых монет.

И вот однажды, когда ночь опустила свой покров, Синчан проник в покои патриарха, желая осуществить недоброе. Наставник сам, вытянув шею, подставил ее под удар, и Синчан три раза ударил своим клинком, но

тот не оставил [на теле патриарха] ни малейшей царапины. Наставник же сказал: «Справедливый меч не причиняет вреда, ложный меч не является справедливым. Я должен тебе лишь деньги, но свою жизнь я тебе не должен».

Синчан, пребывая в глубоком изумлении, упал в обморок и долгое время не мог придти в себя. [Затем же], глубоко раскаявшись и принеся извинения, он решил покинуть мир [и уйти в монахи]. Патриарх протянул ему деньги[225] и сказал: «Тебе лучше поскорее уйти, боюсь, что мои ученики могут причинить тебе вред. Лучше приходи как-нибудь в другой раз, переодевшись, и я возьму тебя к себе».

Синчан, как ему и сказали, скрылся в ту ночь, а затем, обрядившись в монашеские одежды, покинул мир, придерживался всех дисциплинарных правил и быстро совершенствовался.

Однажды, вспомнив все, что говорил ему Наставник, он отправился в далекое путешествие повидать его и выразить свое почтение. Учитель сказал:

— Я давно вспоминал о тебе, почему ты пришел так поздно?

— Став бхикшу, — ответил он, — я раскаиваюсь в своих ошибках. Сейчас, хотя я и покинул мир и [воспитываю себя] подвижничеством[226], но все же не способен воздать вам за ваше милосердие. Могу ли я сделать это, распространяя Дхарму и спасая живые существа? Я постоянно изучаю «Махапаринирвана-сутру», однако не могу понять смысл «постоянного» и «непостоянного». Не будете ли Вы столь милосердны и не объясните ли мне это?

— Непостоянное — это и есть природа Будды, — ответил Учитель. — А то, что обладает постоянством — это сердце, расколотое всеми дхармами добра и зла.

— То, что говорите Вы, Преподобный, премного противоречит писанному в сутрах.

— Я передаю печать сердца Будды, так как же это может противоречить буддийским сутрам?

— Сутры говорят, что природа Будды — это и есть постоянство, Вы же, Преподобный, говорите, что она не обладает постоянством. Все дхармы добра и зла и даже само бодхи-ситта (сердце-мудрость) не обладают постоянством. Вы же, Преподобный, говорите, что они обладают постоянством. В этом как раз и состоит противоречие. Сегодня я, изучающий [буддизм], ввергнут в немалое сомнение и недоумение.

— Если уж мы заговорили о «Махапаринирвана-сутре», то одна бхиккуни (монашенка) по имени Учицзан пересказала мне наизусть всю эту сутру, попросив, чтобы я объяснил ее смысл. Ни один иероглиф, ни один смысл не расходились с тем, что гласил текст сутры. И то, что я тебе говорю сегодня, не отличается от того объяснения.

— Поскольку знания Вашего ученика поверхностны и неполны, не могли бы Вы, Преподобный, яснее раскрыть это?

— Ты так и не понял? — спросил патриарх. — Если бы природа Будды была постоянной, то какой бы имело смысл рассуждать о дхармах добра и зла? И нашелся бы тогда до конца кальп человек, который открыл бы истину бодхи? Вот поэтому я и говорю, что природа Будды не обладает постоянством. Это как раз тот смысл, который Будда вкладывал в истинное постоянство. К тому же, если бы все дхармы не обладали бы постоянством, тогда бы все вещи обладали самоприродой, могли бы страдать, рождаться и умирать, а природа истинного постоянства (круга рождений и смертей — *А.М.)* не могла бы распространиться повсеместно. Вот почему я говорю, что дхармы добра и зла обладают постоянством. Это как раз то, что Будда и подразумевал под смыслом истинного непостоянства. Ведь Будда [в том числе] обращался и к обычным

***=3=----------**

людям и представителям других школ (дословно «внешнему пути» — *А.М.)*, которые придерживались ложного постоянства, а люди «двух колесниц»[211] принимают за постоянство его отсутствие. Все вместе они образуют то, что мы называем «ба дао» — «восемь ложных дорог». А поэтому в «Махапаринирвана-сутре», чьи иероглифы преисполнены скрытого смысла, эти неверные взгляды разбиваются и ясно говорится, что [нирвана являет собою] истинное постоянство, истинную радость, истинное Я и борение сердца"*.

Ты же сейчас, опираясь на слова, поворачиваешься спиной к их смыслу. Ты считаешь так: то, что уничтожается — непостоянно, а то, что неизменно и окостенело — то и вечно, и тем самым ты неправильно понимаешь последнее наставление Будды"', смысл которого всеохватен, утончен и глубок. Ты можешь читать [сутру] вдоль и поперек тысячи раз, но какая польза будет от этого?

Внезапно в этот момент Синчан получил великое пробуждение и произнес гатху:

Чтобы сберечь непостоянство сердца,
Будда говорил об обладании постоянной природой.
Тот, кто не знает, что это всего лишь уловка,
Подобен тому, кто собирает гальку в весенних озерцах.
Принимая ее за жемчужины.
Я же сейчас не прилагаю никаких усилий,
Природа Будды сама проявляется,
И это отнюдь не благодаря наставлениям учителя
И не моим собственным достижениям.

Хуэйнэн сказал:

— Сегодня ты полностью проник [в суть учения о постоянстве], а поэтому отныне твое имя будет Чжичэ — «Решимость к полному проникновению».

Чжичэ поклонился, поблагодарил патриарха и удалился.

Однажды тринадцатилетний юноша, чье имя было Шэньхуэй, родившийся в клане Гао в Шэньяне, пришел из монастыря Юйцюаньсы *(Нефритового источника)*[210] выразить свое почтение [Хуэйнэну].

Наставник сказал:

— Глубокомудрый! Ты пришел издалека и наверняка утомился. [Тем не менее, не сможешь ли ты мне сказать], понял ли ты, что такое «основа» (*бэнъ*)? Если ты обладаешь знанием основы, то знаешь и ее правителя[2"]. Проверим, что ты сможешь сказать!

— Отсутствие привязанности — вот основа. «Видеть» («прозревать» — *А.М.)* — вот ее правитель!

— ответил Шэньхуэй.

— Что за легковесные слова говорит этот срамнера (новичок-монах)! — воскликнул Хуэйнэн[2'2].

— Когда Вы, Преподобный, сидите в медитации,

— спросил Шэньхуэй, — Вы видите или не видите («прозреваете» — *А.М.)* [собственное сердце]?

Наставник ударил его три раза своим посохом, а затем спросил:

— Вот я тебя ударил — тебе больно или не больно?

— Одновременно и больно и не больно, — ответил Шэньхуэй.

— Вот также и я [во время медитации] и вижу и не вижу.

— Да как же это можно одновременно и видеть и не видеть? — спросил Шэньхуэй.

— То, что я постоянно вижу — это мои собственные ошибки. То, что я не вижу — это хорошее и дурное в других людях. А поэтому и говорю, что я и вижу и не вижу одновременно. Вот ты сказал, что тебе и больно и не больно одновременно. Если бы тебе было

только не больно, то ты был бы подобен дереву или камню. Если бы тебе было только больно, то ты ничем не отличался бы от обычных людей, у которых [в ответ на боль] поднимаются гнев и ненависть. То, о чем ты меня только что спрашивал, «видеть» и «не видеть» — это двойственность. «Больно» и «не больно» — это как жизнь и смерть. Ты же не видишь своей собственной само-природы. Так что же ты пришел сюда беспокоить меня?

Шэньхуэй поклонился патриарху, извинился и поблагодарил его.

Учитель же сказал:

— Твое сердце полно заблуждений, которых ты не видишь, попроси тех, кто добр и знающ, чтобы они показали тебе дорогу. Когда твое сердце придет к пробуждению, тогда ты сам прозреешь свою изначальную природу и сумеешь действовать в соответствии с буддийской дхармой. Ты пребываешь в заблуждениях и не видишь собственного сердца, но [вместо того, чтобы узреть собственное сердце], ты приходишь ко мне спросить, вижу я или не вижу его. Я-то вижу и сам знаю об этом, но как это может устранить твои заблуждения? Если бы ты сам прозрел, то это равно не устранило бы моих заблуждений! Так почему же ты не хочешь сам познать и сам узреть, интересуясь лишь тем, вижу я или не вижу?!

Шэньхуэй еще раз поклонился патриарху сотню раз, выразив свое величайшее раскаяние, и попросил Хуэйнэна простить его. И после этого служил Наставнику, не отходя от него ни влево, ни вправо[234].

Однажды, обратясь к пастве, Наставник сказал:

— У меня есть одна вещь, у которой нет ни начала, ни конца, нет ни имени, ни названия, нет ни зада, ни переда. Может кто из вас знает, что это такое?

Вперед выступил Шэньхуэй и произнес:

— Это — исток всех Будд и природа Будды самого I Цэньхуэя.

— Разве я не сказал, — воскликнул Хуэйнэн, — что у нее нет ни имени, ни названия! Ты же называешь ее «истоком» и «природой Будды». Даже если ты поселишься в соломенной хижине, то все равно сумеешь стать лишь «последователем учения знающих и трактующих»![25].

(После смерти патриарха Шэньхуэй переехал в Лоян, где широко распространил учение школы внезапного просветления из Цаоси, написав трактат «Сян цзун цзи» («Записи подробных [наставлений] в учении»), Он стал повсеместно известен под именем Хэцзэ чаныпи — «Чаньский наставник Лотосового Пруда»)[26].

Патриарх, видя, сколь много сложных вопросов, возникающих от несовершенства сердца, задают ему ученики и сколь много таких людей собралось перед его местом, в жалости своей обратился к ним:

— Люди, что изучают Путь, должны целиком избавиться от всех мыслей — как хороших, так и дурных. Лишь безымянному можно дать имя. И имя этого — «само-природа». То, что не имеет двух природ, именуется «доподлинной природой», и на этой доподлинной природе стоят все школы и учения. И говоря об этом, надо тотчас прозреть [собственную природу]!»[27]

Все люди, которые услышали эти слова, поклонились Хуэйнэну и попросили его быть их Наставником.

Глава 9

ВЫСОЧАЙШЕЕ ПОКРОВИТЕЛЬСТВО ДХАРМЕ

В начале годов Шэньлунь (705 г.) в день высшего Первоначала (15 числа первого месяца года) в своем высочайшем эдикте императрица Цзэтянь и император Чжун-цзун сказали: «Мы пригласили двух учителей, Хуэйаня и Шэньсюя, прибыть ко двору и получить наши высочайшие дары, а в моменты отдохновения от наших тронных дел Мы бы изучали у них колесницу Единого[238]. Но в своей глубочайшей скромности оба учителя сказали: "На юге живет чаньский Наставник Хуэйнэн, который получил тайну [знания] Дхармы и рясу от Пятого патриарха Хунжэня и [ныне] передает печать "сердца Будды ". Пригласите его к себе".

И сейчас Мы посылаем нашего особого посланника евнуха Пи Вэня с настоящим письмом, дабы пригласить [Наставника к Нам]. Надеемся, что Учитель будет столь милостив в своих помыслах, что не замедлит прибыть в столицу».

Но Учитель заявил, что желает провести остаток своих дней в «горных чащах» . [H9]

Пи Вэнь же сказал:

— Благодатные чаньские наставники в столице обычно говорят: «Если хочешь познать Путь [Будды], то необходимо, сидя в медитации *(чань)*, изучать самадхи *(дин)*. Если же не практикуешь ни созерца-

ния, ни самадхи, то никогда не сможешь достичь освобождения. Могу ли я узнать Ваше мнение по поводу этих высказываний?

— Дао прозревается сердцем, — ответил Хуэйнэн, — так причем же здесь «сидячая» [медитация]? «[Ваджрачхедика]-сутра» говорит: «Тот, кто считает, что Татхагата (Воистину пришедший — Будда) либо лежит, либо сидит, следует неверным путем». Почему? Нет места, откуда он пришел, равно как и нет места, куда он уйдет. Не иметь ни рождения, ни смерти — вот это и есть чистейший чань Татхагаты. Все дхармы пустотны и покойны, и именно таково чистейшее сидение Татхагаты [в медитации]. И если внимательно посмотреть, то нет здесь ничего такого, что необходимо бы было «достигать», так к чему же беспокоить себя [мыслями] о сидении?

— По моему возвращению в столицу, — продолжал Пи Вэнь, — императрица обязательно станет расспрашивать меня. Я надеюсь, что Вы, Наставник, проявите милосердие и укажете мне на самое важное в сути [вашего учения], дабы я мог поведать об этом не только самим правителям в их двух дворцах, но и всем тем в столице, кто изучает Путь. Подобно это будет одному светильнику, что зажжет сотни и тысячи других светильников. И свет придет на смену темноте, и свету этому не будет предела.

— Дао не имеет светлого и темного, «свет» и «тьма» — это лишь два понятия, что противоположны друг другу. И когда мы говорим, что «свету не будет предела», мы подразумеваем наличие этого предела, поскольку именно оппозиция этих двух понятий и определяет само их наличие. Вот почему «[Вималакиртинидреша]-сутра» говорит: «Дхарма не может быть сопоставима ни с чем, поскольку не найти ей аналогов».

— Под «светлым» я подразумеваю мудрость, — сказал Пи Вэнь, — а под «темным» — незнание (*кле-*

***ила)*. И если человек, что пестует Дао, не сможет своей мудростью разбить незнание, то как же он сможет избавиться от бесконечного круга рождений и смертей?**

— Незнание — это бодхи, — ответил Наставник — [Незнание и бодхи] не двойственны и не различны. И если [говорить] о том, чтобы своей мудростью разбить незнание, то это будет взглядами последователей учения о «двух колесницах» — быка и оленя[240]. Люди великого корня и высшей мудрости, конечно же, не придерживаются этих взглядов.

— Так какого же учения придерживается школа Большой колесницы — школа Махаяны? — спросил Пи Вэнь.

— Свет (просветление) и его отсутствие с точки зрения обычного человека являются двумя разными вещами. Мудрый же достигает знания того, что их природа не двойственна. Отсутствие двойственной природы и является полнотой *(или)* природы. Полнота природы такова, что у обычного человека, глупца, в ней ничего не убавляется, а у мудреца ничего не прибавляется. Она не придет в хаос, если кто-то пребывает в незнании, и не успокоится, если кто-то находится в чаньском самадхи. Она и не конечна и не вечна, не приходит и не уходит. Не пребывает между этим и не находится ни внутри, ни снаружи, не рождается и не умирает. Природа этого и его вид лишь «подобны» [чему-то]; пребывая вечно, это не меняется. А именем называем его Дао[241].

— Учитель, Вы говорите, что оно (Дао — *А.М.)* не рождается и не умирает. Так не подобно ли это «внешнему пути» (тому, чему учат другие школы — *А.М.)?*

— Когда внешние школы говорят об отсутствии рождения и смерти, они призывают прекратить смерть, чтобы прекратить жизнь, и жизнью оттеняют смерть. И смерть становится еще более бессмертной, а жизнь, можно сказать, безжизненной. Смерть более не при-

ходит, но и жизнь более не возникает. Когда я говорю об отсутствии рождения и смерти, я [имею в виду], что изначально не было рождения, а сегодня нет и смерти[242]. И потому это отличается от той трактовки, что предлагают другие школы. Если же вы хотите познать суть моего учения, Вы должны избавиться от всех мыслей о хорошем и дурном, естественно проникнуть в чистоту сердца, постоянно оставаться в покое, и тогда использование мельчайшего будет подобно речному песку.

Пи Вэнь, слушая наставления Учителя, внезапно иолучил великое просветление. Он поклонился Учителю и распрощался с ним, а вернувшись во дворец, передал все слова Наставника.

В тот же год девятого дня девятой луны был издан эдикт, который так говорил о Наставнике: «Будучи больным и в преклонных летах, Наставник отклонил [наше приглашение прибыть в столицу]. Посвятив всю свою жизнь пестованию Дао, он стал Нивой благодати нашего государства! Будучи подобным Вималакирти, который восстанавливал свои силы после болезни в Ваисали, он широко распространяет суть буддийского учения Большой колесницы, говоря о недвойственности Дхармы. Пи Вэнь передал Нам наставления Учителя о его понимании и видении Татхагаты. Мы были премного счастливы той благодати, которая поселилась в наших корнях. Встретив Наставника, что поведал миру [учение, мы поняли принцип] внезапного просветления Высшей колесницы. Мы ощутили милосердие Наставника Лотоса, дабы обладать им бесконечно».

[Вместе с этим Учителю] было поднесено одеяние Моно[24]'и чаша горного хрусталя, наместнику области Шаочжоу было велено отремонтировать монастырь, а месту, где обитал Наставник, было дано имя Гоэньсы — «Монастырь национального милосердия».

Глава 10
ЗАВЕТ[244]

Однажды Наставник обратился к своим ученикам Фахаю, Чжичэну, Фада, Шэньхуэю, Чжичану, Чжитуну, Чжичэ, Чжидао, Фасю, Фажу со следующими словами:

— Вы не подобны другим людям. После того, как я умру (уйду в Паринирвану), каждый из вас станет наставником в своей местности[24'][245]. И сегодня я объясню вам, как, [наставляя других], не утратить смысл нашей школы.

Прежде всего, необходимо рассказать о трех категориях дхарм, о тридцати шести парах противоположностей в движении, о близости и различиях в «появлении» и «исчезновении»[246]. Наставляйте, что все дхармы не существуют в отрыве от изначальной природы. Когда же кто-нибудь спросит вас о Дхарме, отвечайте ему через пару [противоположностей] и объясняйте, что все выходит из своей противоположности, а приход и уход (появление и исчезновение — *А.М.)* являются причинами друг друга. В конце концов, эти две противоположности исчезнут, и тогда не будет никакого иного места [в этом мире].

Тремя категориями дхарм являются скандха, дхату, аятна[247].

Существуют пять скандх[248], пять скоплений (*панчаскандха*): материальные проявления, ощущения, образы, деяния и сознание.

Существуют двенадцать аятан, состоящих из шести внешних нечистых [опор сознания, или проявлений] *(чэнь):* внешний вид, звук, запах, вкус, осязание, интелект, — и шести «внутренних врат», [через которые шесть нечистых проникают в человека]: глаза, уши, нос, язык, тело, мысль.

Существуют восемнадцать дхату: шесть нечистых опор сознания, шесть врат и шесть типов знания (*виджняна)*.

Поскольку наша природа способна вобрать в себя мириады дхарм, она зовется сознанием-сокровищницей (*алая-виджняна*). Но лишь только в нас зарождаются мысли, они тотчас трансформируется в [различные типы] знания. Зародившись, шесть типов знания выходят из шести врат и встречаются с шестью нечистыми опорами сознания. И таким образом восемнадцать дхату получают свое «использование» (функцию) из нашей природы. Если наша природа ложна (се), то рождаются восемнадцать ложных проявлений, если же она праведна -— то восемнадцать праведных проявлений. Если это — «использование злого», то это и есть использование живых существ. Если же это — «использование доброго», то это и есть «использование Будды». [Таким образом], различие в «использовании» проистекает из самой нашей природы .[249]

Дхармы, что противоположны друг другу, принадлежат внешнему миру. В мире существует пять пар противоположностей *(у дуй):* Неба и Земли, солнца и луны, света и тьмы, инь и ян, воды и огня.

Дхармалакшаны (внешние феномены) подразумевают двенадцать пар противоположностей: речи и дхармы, наличия и отсутствия, обладания формой (*рупа*) и необладания формой *(арупа)*[2]™, обладания проявлениями *(лакшанами)* и необладания проявлениями, отравляющего влияния внешнего мира (*асрава*“') и отсут-

ствия этого влияния, формы (*рупа*) и пустоты (*шунья-та),* движения и покоя, чистоты и загрязненности, обыденности и святости, монашеского и мирского, старого и младого, великого и малого.

Существуют девятнадцать пар противоположностей, что зарождаются от использования собственной природы: длинного и короткого, ложного и праведного, замутненного и мудрого, незнания и мудрости (*прад-жня),* хаоса (*луань*) и самадхи, милосердного и отравляющего, предписаний *(сила)* и вседозволенности, прямого и искривленного, наполненного и пустого, угрожающего и умиротворенного, незнания *(клеша)* и просветления *(бодхи),* постоянного и непостоянного, добродетельного и злого, счастливого и злосчастного, великодушного и низкого, движения вперед и назад, рождения и угасания, дхармакаи и физического тела, самбхогакаи и нирманакаи.

Учитель добавил:

— Тот, кто знает, как использовать эти тридцать шесть пар противоположностей, тот способен проникнуть в Принцип, который пронизывает Единым все сутры. Проникая и выходя, он способен избежать [следующих] двух крайностей.

Используя собственную внутреннюю природу или беседуя с людьми, [вы должны] снаружи освободить себя от привязанностей к внешним образам *(самад-жня),* внутри же — опустошить себя от [идеи] Пустоты[2]". Если же целиком отдаться созданию образов [внешнего мира], то именно из этого произрастут ложные взгляды. Если же полностью придерживаться [идеи] о Пустоте, то именно из этого произрастет непонимание.

Человек, что [слепо] придерживается идеи Пустоты, будет поносить сутры, прямо говоря: «Не следует использовать письмена»[2]". Говоря о «неиспользовании письмен», человек не будет пребывать в согласии со

словами, поскольку эти слова являются внешними представлениями письмен. Он также может говорить: «Истинный путь заключен в том, чтобы не опираться на письмена». Но ведь эти два иероглифа — «не опираться» — также являются письменами! Увидев человека, говорящего такие слова, он будет поносить его рассуждения о письменах. Все вы должны знать об этом!

Можно смириться с тем, что этот человек заблуждается сам, но он к тому же поносит сутры. Поносить сутры нельзя, ибо столкнешься с бесчисленными препятствиями и грехами!

Тот, кто придерживается внешних представлений, стремится достичь истины, придерживаясь определенного учения, либо создает множество мест для проповедей"[4], где премного страдает рассуждениями о наличии и отсутствии. Но такой человек даже через множество кальп не сможет узреть своей изначальной природы.

Однако [нам следует], опираясь на Дхарму, свершать истинные деяния, а не думать о сотнях вещей, создавая себе тем самым препятствия на Пути к изначальной природе. Если же только слушать наставления, но не следовать [истинным деяниям], то все это лишь породит ложные мысли. Но если свершать все деяния, следуя Дхарме, то мы не будем подвержены тяге к созданию [ложных] образов.

Если вы поймете это и будете проповедовать и действовать через нее (Дхарму — *А.М.),* использовать ее, то тогда наша изначальная школа никогда не будет утрачена.

Если встретится вам человек, который будет вопрошать вас о смысле [учения], то на вопрос о наличии (бытие) говорите об отсутствии (небытие). Если же он будет спрашивать об отсутствии [Дхармы], отвечайте ему о наличии. Будет вопрошать о мирском — рас-

сказывайте о священном, а на вопрос о священном поведайте ему о мирском. Два пути являются причиной друг друга, [в результате чего] и рождается смысл Срединного Пути. Если вас спрашивают о чем-либо, отвечайте через противоположность этому. Именно так отвечая на вопрос о чем-либо, вы никогда не утратите Принципа *(ли)*.

Предположим, кто-нибудь спрашивает вас: «Что называют темнотой?». Ответить надо так: «Свет — это предшествующая причина *(хешу)*, темнота — это следствие (или порожденная причина, *пратъяя — А.М.)*. Если бы не было света, не было бы и темноты, а значит через свет мы понимаем темноту, через темноту понимаем свет, и таким образом они являются причинами друг друга, формируя смысл Срединного Пути»[2]". Все вопросы можно досконально разъяснить именно таким образом.

Передавая Дхарму последующим поколениям, обучите их [тому, что я сказал], — да не утратится суть нашей школы!

В первый день седьмой луны Яньхэ первого года Гайцзи (710 г.) Наставник приказал своим ученикам отправиться в Синьчжоу, в монастырь Гоэньсы, и построить там ступу, наказав поторопиться с работой. К концу лета следующего года строительство было завершено. В первый день седьмой луны Наставник собрал своих последователей и сказал:

— Я покину этот мир в восьмом месяце. Если у кого из вас еще остались сомнения, спросите меня, пока не поздно, дабы разбил я все ваши сомнения и положил конец вашим заблуждениям. Ибо после того, как я покину вас, не найдется никого, кто смог бы вас наставить.

Фахай и остальные ученики, услышав это, залились слезами, в то время как один лишь Шэньхуэй остался духом спокоен, недвижим и не проронил ни слезинки.

Наставник же сказал:

— Младший учитель[256]Шэньхуэй достиг [такого состояния сознания, которое не знает разделения] на доброе и плохое, похвала или порицание не смогут поколебать его, горести и радости не рождаются в нем. Остальные же не достигли этого. После стольких лет воспитания в горах какое Дао обрели вы? Почему вы убиваетесь и плачете сегодня? Неужели вы убиваетесь по мне из-за того, что я не знаю, куда ухожу? Но сам я знаю, куда отправляюсь, а поэтому не стоит горевать и лить слезы. Если бы я не знал, куда ухожу, как бы я смог заранее сообщить вам об этом? Вас заставляет плакать то, что вы сами не знаете, куда я ухожу. Но если бы вы знали это, то не горевали и не предавались слезам. В природе Дхармы нет ни рождения, ни смерти, ни прихода, ни ухода. Сядьте все, я прочту вам стих, что зовется «Гатхой об истинном и ложном, о движении и покое». Если вы будете повторять этот стих, то ваше сознание станет тождественным моему, именно так вы и будете пестовать свои поступки, не утратив сути нашей школы.

Все монахи поклонились ему, попросив Учителя произнести стих.

В гатхе говорилось:

Нет ни одной [вещи], что содержала бы в себе истину[2]", и не имеет смысла смотреть на нее как на реальность.

И если смотреть на вещи как на истинные, то в конце концов узреем лишь ложное.

Если бы мы могли лишь своей волей избавиться от заблуждений,

Но сердце само по себе не способно отринуть ложное.

Так где же в неистинном найдется место для истинного?

Тот, кто обладает чувствами, тот привержен движению.

Тот же, кто не [захвачен] чувствами, пребывает в недвижимости [подобно дереву и камню].

Если пестовать недвижимое поведение, то станешь тождественен тому, что не обладает ни чувствами, ни движением[258].

И если бы вы могли узреть «истину вне движения», то в движении пребывала бы недвижимость. «[Пребывание] же в недвижимости» означает [лишь простое] отсутствие движения, а пребывание «вне чувств» означает отсутствие семян Будды™.

Способный к [постижению] добродетели может различать многообразные внешние проявления и прежде всего — недвижимость.

И если взирать на все именно таким образом, то это и будет использование Истиной таковости (Татхагаты).

Тот, кто объявляет себя «[следующим] Пути-дао», с превеликим тщанием должен использовать смысл этого.

Те люди, что стоят вне школы Махаяны, придерживаются знания о [круговороте] жизней и смертей. Если их речи совпадают с нашими, мы можем вместе с ними обсудить смысл буддизма. Если же их практика отличается от нашей, мы просто [поприветствуем их], сложив ладони перед грудью, и тем самым оставим их счастливыми. Школа наша изначально сторонилась споров, ведь спорить обо всем этом означает лишь утратить смысл Дао. Те школы Дхармы, что ведут полемику друг с другом, уже по своей изначальной природе вступают [в чертоги бесконечной череды] жизней и смертей.

После того, как община услышала эту гатху, все поклонились [Хуэйнэну]. Поняв смысл того, о чем го-

ворил Учитель, каждый обрел покой в своем сердце и решил совершать поступки, опираясь лишь на учение Дхармы, и не вступать в споры с другими школами. К тому же знали они, что Учителю недолго осталось пребывать в этом мире, и Фахай, встав, вновь поклонился Учителю и спросил:

— Когда Вы, достойный монах (Учитель), обретете Паринирвану (умрете), кому будет передана ряса и Дхарма?

— Все, что я говорил вам в монастыре Дафаньсы вплоть до моих сегодняшних слов, должно быть записано и распространено под названием «Фабао таньцзин» («Сутра Помоста драгоценности Дхармы»)[260], — ответил Наставник. — Берегите ее и передавайте из поколения в поколение, дабы спасать живые существа[261]. И если вы будете проповедовать именно на ее основе, то это и будет Праведным законом Дхармой). Сейчас я говорю лишь о проповеди [учения нашей школы], но [традиция] передачи рясы не будет продолжена. И это потому, что корни вашей веры мощны и плодоносны, есть в вас решимость и нет сомнений и лежит на вас исполнение великих дел. Все это находится в соответствии с той гатхой, что завещал нам Первопатриарх, Великий учитель Дамо:

Я пришел на эту землю, дабы передать Дхарму
и спасти тех, кто заблудился в чувствах своих;
И если на одном цветке раскрылись пять листьев, то плоды родятся сами[262].

Учитель вновь обратился к общине:

— О глубокомудрые! Пусть каждый из вас очистит свое сердце и внимательно вслушается в мои слова! Тот, кто хочет достичь всеохватной мудрости [Будды], должен достичь «самадхи единого проявления» и «самадхи единого действия». Где бы ни находились, мы

должны освободить себя от любых внешних проявлений, а по отношению к ним у нас не должны рождаться ни ненависть, ни любовь — относитесь к ним нейтрально. Не думайте о таких вещах, как достижение выгоды или неудача, будьте спокойны и безмятежны, пустотны и чисты. Это и будет называться «самадхи единого проявления». Где бы вы ни находились, идете вы или стоите, сидите или лежите, всегда будьте прямосердечны, и вам даже не [потребуется] свершения [ритуалов] в ваших обителях, как вы воистину достигнете Чистой земли[26]'. Вот это и будет называться «самадхи единого действия».

Вот каков человек, что обладает этими двумя формами самадхи: он подобен земле, что содержит [сначала] сокрытые семена, которые [затем] вскармливаются, прорастают, цветут и наконец дают плоды. Именно таковы единое проявление и единое действие.

То, что я сегодня проповедую вам, подобно сезонному дождю, который омывает великие земли. Природа Будды внутри вас может быть уподоблена семенам, что омываются дождем и благодаря этому прорастают. 1 от, кто отнесется со вниманием к моим наставлениям, обязательно достигнет просветления-бодхи. Тот, кто будет руководствоваться моими деяниями, обязательно получит утонченные плоды [природы Будды].

Послушайте мою гатху:

Семена [Будды] заключены в нашем серди,е-основе,
Всеохватный дождь напитывает ростки.
[Как только] распустятся цветы внезапного озарения.
Так тотчас плоды просветления-бодхи родятся сами.

1 (роизнеся эту гатху, Учитель добавил:

— Дхарма недвойственна, таково и сердце. Путь-Дао чист и превосходит все внешние проявления. Остерегайтесь [практиковать лишь] «взирание в покое» и **«опустошение сердца» (сидячую медитацию — *А.М.)*. Сердце наше чисто изначально, а значит, нам не надо стремиться к чему-то или что-то отвергать. Каждый должен сам все делать с усердием и тщательно следовать обстоятельствам» .**[264]

Вся паства поклонилась [Хуэйнэну] и удалилась.

Восьмого дня седьмого месяца Учитель неожиданно наказал своим ученикам:

— Я собираюсь вернуться в Синьчжоу, [к себе на родину]. Подготовьте побыстрее лодку.

Все ученики в великом сожалении просили его остаться, но учитель сказал:

— Будда, явившись в этот мир, показал нам нирвану. Тот, кто приходит [в этот мир], должен [однажды] покинуть его — таков естественный принцип. Мое тело возвращается туда, где ему уготовлено место.

Монахи же просили:

— После того, как Вы уедете [в Синьчжоу], Вы можете рано или поздно вернуться к нам.

Но Учитель сказал:

— Листья, опадая, возвращаются к корням. Увы, не может быть и речи о моем возвращении.

Тогда монахи вновь спросили:

— Кому передадите Вы сокровищницу истинного ока Дхармы?

— Человек, что обладает Путем-Дао, получит ее. **Непривязанный к своему сердцу проникнет в нее, — ответил Учитель.**

— Какие трудности ожидают нас в дальнейшем[3] — спросили монахи.

— Через пять-шесть лет после моей смерти появится некий человек, что украдет мою голову[264]. Послушайте мое пророчество: прежде всего кормите родственников[266]. Во рту должна быть пища[261]. Когда придут трудности, Ян и Лю станут чиновниками[26"]. И еще скажу я вам: через семьдесят лет после того, как я покину вас, придут два бодисаттвы с Востока — один монах, один мирянин. И будут они вместе распространять [учение], станут основателями нашей школы, будут строить и реставрировать монашеские обители[26'], и последователи их будут процветать.

— Не знаете ли Вы, сколько прошло поколений от первого Будды до сегодняшнего дня? — спросили монахи.

— Древних Будд, что приходили в этот мир, бесчисленное множество и сосчитать их невозможно. Давайте начнем с [последних] семи Будд. Будды прошлых кальп (*аламкаракальпа*) — это Випассин, Сикхин и Виссабху. Будды настоящей кальпы (*бхадракальпа)* — это Какусундха, Конагамана, Кассапа, Гаутама. Таковы эти семь Будд[270].

Будда Шакьямуни передал [учение] сначала арье Махакашьяпе, вторым патриархом стал арья Ананда, третьим — арья Санаваса, четвертым — арья Упагупта, пятым — арья Дхиритака, шестым — арья Мичака, седьмым — арья Васумитра, восьмым — Буддхананди, девятым — арья Буддхамитра, десятым — арья Парсва, одиннадцатым — арья Пуньяясас, двенадцатым — бодисаттва Асвагоша, тринадцатым — арья Капимала, четырнадцатым — бодисаттва Нагарджуна, пятнадцатым — арья Канаева, шестнадцатым — арья Рахулата, семнадцатым — арья Сангхананти, восемнадцатым — арья Сангхаясас, девятнадцатым — арья Кумарата, двадцатым — арья Джаята, двадцать первым — арья Васубхадху, двадцать вторым — арья Манура, двадцать третьим — арья Хаклена, двадцать

четвертым — арья Синха, двадцать пятым — арья Ба-(иасита, двадцать шестым — арья Пуньямитра, двадцать седьмым — арья Праджнятара, двадцать восьмым — арья Бодхидхарма, двадцать девятым — великий учитель Хуэйкэ, тридцатым — Сэнцань, тридцать первым — великий учитель Даосинь, тридцать вторым — великий учитель Хунжэнь. Я же, Хуэйнэн, являюсь тридцать третьим патриархом"'. От предыдущего патриарха каждый [последующий] получал наставления. Так и вы от одного к другому, из поколения в поколение должны распространять и передавать учение.

В первый день второго года эры Гуйчоу, в третий день восьмого месяца (713 г.) в монастыре Гоэньсы[2]" Великий учитель, приняв пищу, обратился к своим ученикам:

— Прошу вас, рассядьтесь в установленном порядке, я хочу попрощаться с вами.

Фахай спросил:

— Какие наставления оставите Вы нам, дабы все заблудшие люди нынешнего и всех последующих поколений смогли бы прозреть природу Будды?

Учитель сказал:

— Все вы послушайте об истине! Если все заблуждающиеся люди последующих поколений сумеют познать живых существ, то это и будет [проявлением] природы Будды. Но если они не познают этого, то даже за десять тысяч кальп им будет весьма сложно достичь Будды.

Сегодня я научу вас, как познать живых существ внутри вашего сердца и через это узреть природу Будды, что живет в вашем сердце. Если вы желаете узреть Будду, то будет вполне достаточно познать живых существ. И все это потому, что именно люди порождают в себе заблуждения по поводу Будды, но

отнюдь не Будда вводит в заблуждение людей. Когда внутренняя природа [людей] испытывает пробуждение, то именно они сами и являются Буддами. Если же их внутренняя природа пребывает в заблуждениях, то Будда становится человеком. Когда по своей внутренней природе они становятся равны, то любое живое существо и есть Будда. Если же их внутренняя природа обращена к ложному и опасному, то Будда превращается в обычного человека. Если ваше сердце искажено и искривлено, то Будда становится человеком. Если же в своей единой мысли вы ровны и прямы, то это значит, что человек стал Буддой. Мое сердце само по себе обладает Буддой, этот само-Будда и есть Истинный Будда. И если Будды нет внутри нашего сердца, то где же еще искать истинного Будду? Ваше собственное сердце и есть Будда — даже не сомневайтесь в этом! Снаружи этого нет ничего, что могло бы возникнуть, всё изначально представляет собой мириады явлений (дхарм), порождаемых нашим сердцем. Поэтому Сутра говорит: «Когда сердце (работа сознания — *А.М.)* рождается, то к жизни приходят самые различные явления, и когда [это же] сердце угасает, угасают и самые различные явления».

Сегодня, расставаясь с вами, я оставлю вам гатху, которая называется «Гатхой Истинного Будды собственного сердца». Наши потомки, если сумеют понять смысл этой гатхи, сами прозреют свое изначальное сердце и сами обретут Путь Будды. Гатха гласит:

Таковость (татхата) собственной природы и есть Истинный Будда.

В то время как ложные взгляды и три яда — это и есть искуситель Мара.

И в тот момент, когда в нас живут ложные воззрения и заблуждения, внутри нас поселяется Мара.

В момент обретения праведных взглядов Будда восходит на свой престол.

Когда внутри нашей природы рождаются ложные взгляды и три яда, то это значит, что владыка Мара пришел и овладел нами.

Праведные взгляды сами устранят три яда в нашем сердце.

И в тот же момент Мара превратится в Будду, а в истинном отныне не будет ложного.

Дхармакая, нирманакая и самбхогакая — все эти три тела изначально представляли собой единое тело.

И если внутри собственной внутренней природы вы сумеете сами прозреть [эти три тела].

Это и станет залогом того, что вы обратитесь в Будду и достигнете просветления-бодхи.

С самого начала именно из нирманакаи рождается наша чистая природа[2]",

Чистая природа постоянно пребывает в нирманакае.

Именно чистая природа может повести нирманакаю по праведному пути,

И однажды это приведет к абсолютно самодостаточной и воистину безграничной [в своих заслугах и добродетелях] самбхогакае.

Загрязненная природа в своей основе являет собой причину чистой природы,

И стоит нам лишь избавиться от загрязнений, как тотчас проступит чистая природа дхармакаи.

В природе своей каждый пускай избавится от [господства] над ним пяти чувств.

И тогда, пускай лишь на краткий миг (ксана), ты узреешь свою природу — это уже и будет истиной.

В этом рождении вам довелось встретиться с учением Школы внезапного просветления, и мы

стремимся узреть внутри нашей природы Правителя Мира сего (Бхагават — Будду).

Тот же, кто желает обрести Будду через какую-то [внешнюю] практику — разве он знает, где следует искать истину?

Тот же, кто окажется способен прозреть истину в своем сердце, [пусть знает, что] обретение истины и есть причина становления Буддой.

Тот же, кто, не прозрев собственной природы, станет снаружи искать Будду в своем возбужденном сознании, окажется величайшим глупцом.

То учение Школы внезапного просветления, что я оставляю вам, предназначено для спасения людей, живущих в этом мире, которым необходимо прежде всего заниматься воспитанием самих себя.

К вам обращаюсь, мои последователи Пути в будущих поколениях, — если вы не будете следовать прозрению [собственной природы], то это станет лишь пустой тратой времени.

Закончив читать гатху, Наставник добавил:

— Берегите себя. Когда я покину этот мир, не следуйте мирской традиции и не выражайте чувства причитаниями и слезами! Тот, кто будет выражать соболезнования или обрядится в траурные одежды — тот не мой ученик! То — не истинное Учение! То, что вам действительно следует делать — это постигать свое изначальное сердце, прозревать свою изначальную природу. Не пребывать ни в покое, ни в движении, не рождаться и не умирать, не приходить и не уходить, не являться и не исчезать, не пребывать, но и не отсутствовать.

Боюсь лишь, что сердца ваши пребывают в заблуждениях и вы не сможете уловить смысл того, что я говорил вам. А поэтому я сегодня вновь повторяю это, чтобы вы смогли прозреть собственную природу. Если вы будете следовать моим наставлениям после того, как

я уйду, то это будет означать, что я остаюсь жив. Если же [в своих поступках] вы будете противоречить моему учению, то даже если бы я оставался жив, все равно бы не было для вас никакой пользы.

Затем Наставник вновь произнес гатху:

В недвижимости не воспитать доброты.
Вздымаясь вверх, не совершай зла.
Пребывая в покое, откажись от того, чтобы видеть и слышать,
Будучи умиротворенным, пребывай своим сердцем нигде.

Произнеся гатху, Наставник благовейно сел и пробыл так до третьей стражи"[4]. Затем он неожиданно сказал ученикам: «Я ухожу!» — и внезапно исчез. В тот же момент удивительные ароматы наполнили комнату, и белая радуга встала над землей. Лес поседел, а птицы и животные испустили скорбные крики.

В одиннадцатом месяце чиновники из Гуанчжоу, Шаочжоу и Синьчжоу, а также последователи школы [Хуэйнэна], монахи и миряне, затеяли спор о том, где следует захоронить Истинное Тело, и никак не могли придти к единому решению. Наконец, они возожгли благовония, помолились и сказали: «Пускай дым от благовоний и укажет нам на нужное место. Туда и вернется патриарх!». Дым указал в сторону Цаоси. Итак, третьего дня одиннадцатого месяца туда был перенесен священный склеп[275] с телом вместе с патрои[о] и рясой[о][276].

На следующий год 25 числа седьмого месяца склеп вновь достали, и ученик [Хуэйнэна] Вань Бянь обмазал его благовонными глинами. Последователи школы [Хуэйнэна], памятуя о предсказании, что кто-то выкрадет голову патриарха, обернули шею учителя, дабы защитить ее, железными листьями и материей, пропитанной лаками, а затем вновь положили в ступу.

Внезапно изнутри ступы вознесся столб белого сияния, ударив прямо в небо, и так держался три дня. Чиновники из Шаочжоу доложили об этом на Высочайшее имя, и императорским указом было предписано возвести здесь стелу, дабы увековечить деяния Наставника.

Патриарх прожил 76 весен и осеней, в 24 года ему была передана ряса, в 39 лет он принял постриг, в течение 37 лет он проповедовал Учение ради блага всех живых существ, 43 его ученика получали от него наставления в Дхарме и с его особого согласия стали его преемниками, и даже невозможно узнать число тех, кто достиг с его помощью пути просветления и преодолел мирскую жизнь.



«Пагода Сидящего лицом к стене» — надпись на стелле Бодхидхармы в монастыре Шаолиньсы (1122 г.)

Ряса, передаваемая от Бодхидхармы, одежды Моно, преподнесенные императором Чжун Цзуном"', нефритовая чаша, статуя патриарха, изваянная Вань Бянем, и другие священные предметы были переданы хранителю ступы в молитвенном месте монастыря Баолиньсы. «Сутра Помоста» получила широкое распространение, ясно выражая наставления патриарха. Все это было совершено ради восславления Трех драгоценностей (Будды, Дхармы, сангхи), равно как и ради пользы всех живых существ.

После того, как тело патриарха поместили в ступу, в полночь третьего дня восьмого месяца десятого года эры Кайюань (722 г. Г, внезапно из пагоды послышались звуки, будто кто-то вытягивает железную цепь. Разбуженные шумом монахи увидели человека в траурных одеждах, убегающего прочь от ступы. Осмотрев тело, монахи обнаружили на голове патриарха раны. Об этом происшествии было сообщено в областную и уездную управы, уездному главе Ян Каню и наместнику Лю Утяню[280]. Получив сообщение, они объявили тщательный поиск преступника, каковой и был обнаружен пятью днями позже в деревушке Шицзяоцунь и препровожден в Шаочжоу на допрос. Он сообщил: «Моя фамилия Чжан, зовут Цзиньмань, происхожу из области Жучжоу, уезда Ляньсянь. В Хунчжоу в монастыре Кайюаньсы получил я две тысячи монет от монаха из Синьло (Кореи — *А.М.)* по имени Цзиньдахэн за то, чтобы выкрасть голову Шестого патриарха, которая должна быть отправлена за восточное море (в Корею — *А.М.)* для поклонений».

Записав все услышанное о происшествии, наместник Лю, однако, не вынес еще судебного решения. Он отправился в Цаоси, дабы спросить [мнения] Линтао — старшего ученика Наставника, и поинтересовался:

— Нужно ли рубить голову преступнику?

— Согласно законам государства, — объяснил Линтао, — принцип требует, чтобы он был казнен. Однако буддийское учение о сострадании учит, что с родными и врагами следует обращаться одинаково, а учитывая, что поводом для преступления явилось благоговейное почитание патриарха, то преступник может быть прощен.



— Лишь теперь я начинаю понимать, как обширна и пелика буддийская школа! — воскликнул наместник Лю.

Арестованный был отпущен на свободу"".

Император Кан-цзун отправил своего особого посланника попросить патру и рясу Наставника, перед которыми пожелал совершить поклонение. Так продолжалось до пятого числа пятого месяца первого года эры Юнтай, пока императору Дай-цзуну не привиделся сон, что Великий Наставник просит вернуть патру и рясу. Седьмого числа того же месяца был опубликован указ, адресованный наместнику Лю, который гласил:

«Его величеству привиделся сон, что Великий Наставник Хуэйнэн просит вернуть его монашескую рясу и патру в Цаоси. Великий генерал «Опора государства» (почетное воинское звание — *А.М.)* Лю Цзунцзин получил приказ передать все это с должным почтением в Цаоси. Его Величество назвал эти вещи «Сокровищами государства» и Вам предписывается хранить их в данном монастыре (Баолиньсы — *А.М.)* с величайшим тщанием, а также передать все это тем монахам, которые получали личные наставления от патриарха, строго оберегать их, дабы ни в чем не знали они нужды или заботы».

После этого реликвии неоднократно выкрадывались разбойниками, но каждый раз их успевали поймать еще до того, как они могли далеко убежать — и так повторялось четыре раза.

Император Сюань-цзун присвоил патриарху посмертный титул «Чаньский наставник Величайшего зерцала»[282] (Дацзинь чаньши), а на ступе его высек слова: «Сияние изначально гармоничного духа».

Другие записи о деяниях патриарха можно найти на стеле, сделанной танскими деятелями Ван Вэем, наместником Лю Сюаньюанем, наместником Лю Чуньяном.

Писано хранителем стелы шраманом Линтао.

Комментарии

' Ф. Ямпольский считает, что речь в данном случае идет не о варианте текста, «что передавался через наших предков», а о некоем человеке, Тун Шанжэне [139, 107], и поэтому фразу следует переводить так: «Сегодня я получил полный текст, что отыскал Тун Шанжэнь».

[2] *Учжун* — область, ныне распложенная в провинции Цзянсу в уезде Усянь.

[3] Здесь возможны два варианта определения даты рождения Хуэйнэна, поскольку два месяца могут считаться месяцем Чэнкуаня.

[4] *Сладкие росы* — символ чудесного напитка и установления абсолютной гармонии в мире. Ср. в «Дао дэ цзине»: «Когда Небо и Земля взаимосочетаются, то выпадают сладкие росы» (параграф 32).

[5] Ряд источников дают несколько иную датировку этих событий, священных для каждого чань-буддиста. Так, китайский трактат, известный в японской версии как «Цаоси даши бечжуань» («Неофициальное жизнеописание Великого учителя из Цаоси», 782-783 гг.) говорит, что Хуэйнэн пришел в монастырь Фасинсы, в первый год Ифэна (676 г.), на семнадцатый день первого месяца Ифэна (6 февраля 676 г.) он получил постриг от Иньцзуна, а на двадцать восьмой день второго месяца (17 марта 676 г.) получил посвящение [45, 483-488].

‘ *Гунабхадра* (394-468) — индийский монах, один из первых проповедников учения о созерцании в Китае и переводчик «Ланкаватара-сутры» на китайский язык.

[7] *Дерево Бо (Бодхи)* (кит. *Пути шу)* — дерево, под которым, сидя в медитации, Будда достиг просветления (возможно — платан). В буддизме — символ просветления, благопожелания, переноса буддийской благодати из Индии в Китай.

*** Хуэйнэн действительно появился через предсказанный период времени (точнее, через 175 лет).**

’ Обычно особая каменная табличка, или плита, полученная в дар от императора, означала разрешение возвести монастырь.

[10] *Великий учитель (даши)* — уважительное обращение к буддийскому, в особенности, кчаньскому наставнику. Здесь имеется в виду сам Хуэйнэн.

" Монастырь Баолиньсы *(Драгоценного леса)* располагался в уезде Цюйцзян (в древности область Шаочжоу) провинции Гу-

андун. Позже был переименован в Хуагосы (*Цветов и плодов).* Из отрывка следует, что Хуэйнэн прибыл из монастыря Фасинсы (область Гуанчжоу), где он тогда преподавал, в монастырь в горах Наньхуашань. По названию гор этот монастырь нередко называют Наньхуасы *(Южного цветения),* он сохранился до настоящего времени.

[1] Наместник (*цэши),* или ревизор.

[13] В настоящее время — уезд Цюйцзян в провинции Гуандун. Область Шаочжоу именовалась так в У-УШ веках, затем название было сменено и вновь возвращено к X веку.

[14] *Взошли на гору* — имеются в виду горы Наньхуашань, где располагался монастырь Баолиньсы.

Монастырь Дафаньсы располагался в уезде Цюйцзян провинции Гуандун. Первоначальное название — Кайюаньсы (*Раскрытия первоначала).*

“ Буддийские комментаторы говорят, что «раскрытие связей, между дхармами» (*кай юань)* следует понимать в более широком смысле как краткое выражение доктрины о «порождающем и способствующем», «условиях и обусловленными ими связями между дхармами» (кит. *инь юань,* санскр. *хэту-пратьяя).* Эта важнейшая доктрина буддизма говорит о том, что мельчайшие фундаментальные частицы всего мира — дхармы — вступают между собой в связи, которые принципиально отличны от взаимоотношений субъекта-объекта или объекта-объекта. Это абсолютно иное взаимоотношение дхарм, в котором существует некая мистическая причина, предпосылка, порождающая судьбу всего мира (*хэту),* и связь, порождаемая этой причиной *(пратьяя).* Постижение пратьяя равносильно раскрытию первоосновы существования мира, пониманию сути взаимоотношения как вещей, так и мельчайших дхарм и, следовательно, является истинным озарением мудростью Будды.

[17] *Помост (тань)* — речь идет об особом возвышении, обычно деревянном, реже каменном, с которого настоятели читают наставления монахам. Именно благодаря тому, что Хуэйнэн произнес свою проповедь, записанную в первой части «Сутры», с помоста, «Сутра» и получила свое название.

[18] *...более тридцати конфуцианцев-книжников* — в буддийском тексте конфуцианцы дословно называются «школой конфуцианцев» (*жо цзун),* что как бы уравнивает их со «школой Чань» (*чань цзун).* Из текста трудно понять, разделяются ли «конфуцианцы» и некие «книжники», или «ученые» (*сюэши),* или речь идет об одной и той же категории людей.

" *...буддийские монахи и монахини* — дословно «сангха и монахини» *(сэн ни).* Сангхой (*сэнцзя*) в китайском буддизме именовалась община буддистов, покинувших свой дом, в ней состояло не менее четырех членов.

[20] ***Последователи Пути (Дао)*** **— фразу можно трактовать двояко: либо речь идет о даосах, либо о буддийских монахах, которых также называли этим термином. В данном случае более предпочтительным представляется второй вариант, поскольку здесь видно явное противопоставление «последователей Пути» (монахов) и мирян.**

[21] ***Глубокомудрые*** **— дословно «искушенные в знании», или «добрые и знающие» (*шань чжиши*), выражение обычно использовалось как вежливое обращение как к монахам, ученым, книжникам, так и ко всем, кто хочет познать буддийскую истину. В буддизме оно приобрело особый оттенок — так называли тех, кто избавился от злобы, научился следовать «истинным поступкам» и благодаря этому стал способен наставлять других людей.**

[22] ***Бодхи*** **(кит. *пути*) — «просветление».**

[23] ***...изначально чиста и не загрязнена*** **— отсутствие загрязнения, или замутнения (санскр. *пасатика),* является важнейшим моментом, который, следуя учению Чань, показывает потенциальную неразличимость природы Будды и обычного человека — и у того и у другого изначальные свойства в равной степени не замутнены желаниями.**

[2<] ***Непосредственно обрести состояние Будды, или прямо стать Буддой (чжиляо чэн фо)*** **— важнейший тезис чань-буддизма, указывающий на отсутствие необходимости в последующих перерождениях или каких-то дополнительных условиях.**

["] **«Цзиньдэ чуаньдэн лу» («Записи о передаче светильника, составленные в годы правления под девизом Цзиньдэ», 1004 г.) утверждают, что отца Хуэйнэна звали Синтао, он занимал официальную должность в Синчжоу и умер, когда Хуэйнэну было три года [47,** 2356].

[“] ***Алмазная сутра*** **(кит. *Цзинган цзин*, санскр. *Пратья-парамита-сутра)* — одна из наиболее почитаемых сутр в чань-буддизме. Существовало шесть ее переводов на китайский язык, самым известным из них стал перевод Кумардживы.**

[27] **Область Цичжоу в уезде Хуанмэйсянь располагалась на территории современной провинции Хубэй. Монастырь Дунчаньсы *(Восточного созерцания)* назывался также Ляньхуасы *(Лотосового цветка)* и прославился тем, что именно здесь Пятый патриарх чань-буддизма Хунжэнь, живший в горах Хуанмэйшань, передал «патру и рясу» новому Шестому патриарху Хуэйнэну.**

[28] ***...поклонился Пятому патриарху*** **— «поклониться *(либай)* патриарху» означает «совершить ритуальное поклонение», «выразить почтение», что символизирует просьбу о приеме в ученики.**

[”] ***Дикарь (гэляо)*** **— презрительная кличка южан в устах северян, уподобляющая их диким зверям. Напомним, что Хуэйнэн был родом из южной провинции Гуандун и считался необразованным варваром.**

” *...в чем же они отличаются по своей природе Будды?* — по представлениям течения Махаяны, к которому принадлежит чань-буддизм, каждый человек обладает природой Будды, однако у большинства она находится в непроявленном состоянии. Таким образом, основная задача чаньской практики заключается в том, чтобы «разбудить Будду внутри себя», или «обрести природу Будды внутри себя», что и означает сравняться с Буддой, или «сделаться Буддой» (*цзо фо*).

[31] ***Нива благословения*** **(кит. *фу тянь,* санскр. *випракарса)* — поприще или род деятельности, где можно проявить свое милосердие, добродетель. Особенно почитались в буддизме Махаяны три таких нивы — благословение за сделанное добро, благословение за заслуги перед обшиной-сангхой и свершенные добродетели и, наконец, благословение за скромность жизни или монашескую бедность.**

[32] ***[Цепь] людских рождений и смертей*** **— речь идет об одной из ключевых буддийских доктрин, говорящей о бесконечной череде рождений и смертей *(шэн сы),* т.е. перерождений, которые вынужден проходить человек. Этот круговорот обусловлен прежде всего неверными поступками человека, стремящегося лишь к материальному, физическому благополучию и счастью и не думающего об истинном спасении, которое может прекратить цепь перерождений и привести к нирване. Просветленный человек способен прервать этот бесконечный круговорот рождений и смертей, т.е. «не рождаться и не умирать» (*бу шэн бу сы).***

[33] ***Праджня*** **(кит. *баньжо, чжи)* — высшая трансцендентная мудрость, по своему характеру абсолютно отличная от обыденного знания. По чаньской концепции, праджня живет внутри самого человека, в его внутренней природе, а не дается через наставления или чтения слов Будды. Прозреть праджню можно через медитацию, «вглядываясь внутрь себя» *(нэй гуань*).**

[34] ***Гатха*** **— короткое ритмизированное (но не всегда рифмованное) стихотворение, обычно в четыре строфы или по количеству строф, кратному четырем. Первоначально гатхи представляли лишь гимны Будде. В раннем индийском и китайском буддизме было широко принято использование гатх как лапидарного выражения собственного духовного переживания и отражения мистического опыта. Гатхи великих патриархов заучивались наизусть и передавались из поколения в поколение.**

[35] ***...получить рясу и Дхарму*** **— символическое выражение передачи как учения, так и статуса патриарха всей школы. В ранних чаньских школах в качестве символа патриарх действительно передавал преемнику свои монашеские одежды, а иногда также и чашу для подаяний *(патру).***

[36] ***Срединное использование, или использование середины (чжун юн)*** **— в буддизме обычно обозначает интуитивное использова-**

ние своей внутренней природы, спонтанное решение любой задачи не путем размышлений, но обретением моментального откровения. Здесь Пятый патриарх предостерегает своих последователей от пустых «придумываний» гатхи.

" ...*находится в пылу сражения* — дословно «размахивая мечами, выходит на поле битвы».

[31] ***Старший монах (шан цзо,*** **доел, «высоко сидящий») — монашеское звание, следующее сразу же за званием настоятеля монастыря (*фан чжан),* или руководителя монашеской общины (*чжу. ши).* Хунжэнь являлся руководителем общины, а Шэньсюй фактически был его первым заместителем.**

" Конкретно в тексте речь идет об особом «наставляющем учителе» (*цзяошоу ши),* третьем из пяти акарьев (кит. *эшэли),* или «эталонных учителей» *(гуйфань ши),* призванных служить примером для монахов.

" ...*придворнымхудожником... (гунфэн)* — речь идето целой категории художников, литераторов и эстетов династии Тан. Обычно это были художники, оказывавшие личные услуги либо императору, либо знатным лицам, в том числе и настоятелям монастырей, как это видно в данном случае. Произведения гунфэнов высоко ценились и при династии Сун, однако затем этот институт практически исчез. *Лу Сюй* — художник династии Тан, известен своими художественными и каллиграфическими свитками и стенными росписями на буддийские мотивы. Фигурирует в «Цзиньдэ чуаньдэн лу» («Записи о передаче светильника, составленные в годы правления под девизом Цзиньдэ») как «мирянин Лю Сюй». Известно, что он покинул свою должность и в конце жизни поселился в полном уединении в деревне.

[41] ***...стены которых были расписаны придворным художником Лу Сюемна мотивы «Ланкаватара-сутры»*** **— в тексте использовано выражение «бяньсян»: вариации, мотивы, арабески. Это понятие могло включать рисунки, каллиграфические надписи, иллюстрации к сюжетам сутры или изображения ее героев.**

" *Тело наше — это древо Бодхи* — поскольку под выражением «древо Бодхи» имеется в виду как дерево, под которым Будда достиг просветления, так и само просветление, то фраза Шэньсюя означает, что просветление имплицитно заключено в нас самих.

[43] ***...и если она понравится ему, то я буду достоин принять Дхарму*** **— дословно «и если она понравится ему, то значит я и Дхарма являемся причинами друг друга».**

[44] ***Патриарх же уже знал, что Шэньсюй так и не вошел во врата Дхармы, не прозрел свою внутреннюю природу*** **— по смыслу эта фраза соотносится с речью Пятого патриарха перед учениками, когда он давал наказ написать гатху: «Человека, что прозрел свою внутреннюю природу, можно сразу узнать, стоит ему сказать лишь [слово об этом]». Таким образом, испытание гатхой было**

необходимо лишь для того, чтобы сам Шэньсюй понял, что разум его еще очень далек от истинного просветления.

Путь зла **(санскр. *гатис*, кит. э *дао)* — обычно под этим понятием подразумеваются три пути: путь обитателей ада, путь голодных духов, путь скотины. Такое их существование обусловлено прегрешениями предыдущих жизней.**

“ *Премудрый* — «достойный», дословно «возвышенный человек» (*шан жэнь).* Термин первоначально использовался в буддизме для обозначения наставников и патриархов, затем же Превратился в обиходное обращение к буддийскому монаху безотносительно его статуса.

″ Речь идет о чиновничьей должности «бе цзя» — помощнике окружного цензора (ревизора) или помощнике окружного начальника (правителя области). Эта должность, возникшая во II веке до н.э., сохранилась вплоть до династии Тан. Изначально в эпоху Хань«бе цзя» был послом по особым поручениям в другие провинции, позже этот термин начинает обозначать мелкую чиновничью должность. В эпохи Суй—Тан — областной чиновник, независимо от конкретных обязанностей. В XI веке «бе цзя» превратилось в вежливое обращение к помощнику правителя области *(тун пань).*

“ *Цзянчжоу (Речная область)* — область, созданная в IV веке, в эпоху Суй изменила свое название на Цзюцзянчжоу — «Область девяти рек», а в династию Тан, го есть ко времени описываемых событий, вновь вернула старое название Цзянчжоу. Охватывает всю территорию провинции Цзянси, провинцию Хуньэй в районе города Учан. Сегодня часть этой территории занимает уезд Цзючжоусянь, принадлежащий провинции Цзянси.

[49] Одно из самых знаменитых сочинений чаньской традиции. В этой гатхе Хуэйнэна каждая строка является ответом на соответствующую строку гатхи Шэньсюя.

“ Хуэйнэну из-за небольшого собственного веса и в связи с тем, что он сильно ослабел, было нелегко управляться с каменным пестом, который буквально перевешивал его, и поэтому для устойчивости он привязал к пояснице камень. Это — символ решимости преодолеть духовные трудности через еще большие физические трудности. Этим же и объясняется вопрос Пятого патриарха.

[51] Речь идет о широкой и длинной рясе — *ка/пае* (кит. *цзяша),* одеваемой обычно наставниками и старшими монахами.

[52] *...будучи свободным от любых привязанностей* — дословно «не имея места, где бы можно было пребывать».

[5'* *...«мужем достойным»* (санскр. *пурусаамиасаратха*, кит. *чжанфу), «Наставником Небес и людей»...* (санскр. *дэва-манусиасастр,* кит. *тянь жэнь ши)* — два из десяти священных имен Будды.

[54] *Хуай* — уезд Хуайцзи, находился в области Учжоу провинции Гуанси; *Хуэй* — уезд Сыхуэй в провинции Гуандун. Пятый патриарх, по сути, посылает Хуэйнэна на юг, ближе к его родным местам, дабы он не выделялся там своим наречием.

" *...станции Цзюцзян* — «Девятирсчье».

“ Здесь переправление на лодке через реку — символ переправы через реку страданий, заблуждений и грехов. Учитель Хунжэнь хочет помочь своему ученику в этом, Хуэйнэн же считает, что учитель должен показывать лишь правильный путь и способ, переправляться же через «реку грехов», т.е. очищать собственное сердце, каждый должен сам.

" Фраза «Через три года после твоего отъезда я покину этот мир» считается буддийскими комментаторами более поздней вставкой. В списке Цзунюй Наньхая, в частности, этой фразы не встречается.

[58] *Пик Даюй* — по одной из трактовок, один из пяти священных пиков Китая, расположен в южной части провинции Цзянси в уезде Даюй, а также частично в уезде Наньсюн в Гуандуне.

" Хуэйминь (мирское имя Чэн) получил посвящение в монастыре Юнчансы, затем обучался у Пятого патриарха. В мирской жизни был военачальником. Его биография приводится в «Жизнеописаниях достойных монахов, составленных в эпоху Сун» [34, 756а-756в|.

“ *...военачальником четвертой степени* — всего существовало девять степеней (*пинь*), из которых девятая считалась самой высокой.

“ *Послушник (сии чжэ)* — обращение к монаху, который формально еще не получил окончательного буддийского посвящения, обычно проходившего в два этапа Как будет видно из дальнейшего текста, Хуэйнэн еще не был обрит и поэтому его и не могли принять за монаха. Это обращение можно также перевести как «путник» или «бродячий монах».

“ *...каковым был твой изначальный лик?* — вопрос об «изначальном лике» *(бэньлай мяньму*) был одним из самых знаменитых парадоксальных вопросов-загадок чань-буддизма. Под «изначальным ликом» обычно подразумевается изначальная природа человека, не загрязненная страстями, желаниями и заблуждениями.

" Речь идет об уезде Хуанмэйсянь в провинции Хубэй, где располагался монастырь Дунчаньсы и где проповедовал Пятый патриарх Хунжэнь.

[64] *Гуанчжоу* — сегодня столица южной провинции Гуандун, в УП-Х веках считалась областью *(чжоу).* Фасинсы (*Монастырь природы Дхармы)* располагался внутри городской стены Гуанчжоу, в его северо-западной части. В период, когда туда прихо-

дит Хуэйнэн, существовало два монастыря, стоящих рядом друг с другом — Канмисы и Фасинсы, а к X веку они были объединены в один монастырь Фасинсы.

[65] *Мастер Иньцзун* (626-713) — уроженец Уцюня (сегодня уезд Усянь провинции Цзянсу), чаньский мастер, считался знатоком «Махапаринирвана-сутры», одно время получал наставления от Пятого патриарха, хотя официально и не считается его учеником [47, цз. 5].

“ *Махапаринкрвана-сутра* — сутра, рассказывающая об окончательном уходе Будды в нирвану, что равносильно его физической смерти. В Китае известно два списка этой сутры, условно называемых «северный» и «южный», в подавляющем большинстве пассажей схожих между собой. Более ранний северный список включает 40 цзюаней (свитков, или частей). Южный список возник как переработка северного с уточненным переводом ряда пассажей и включает 36 цзюаней.

" *Освобождение* (кит. *цзето)* — один из синонимов окончательного просветления (речь идет об освобождении от страстей и заблуждений). Смысл отказа Хунжэня рассуждать о дхиане и освобождении, заключен в том, что нет никакой принципиальной разницы между созерцанием-дхианой и окончательным освобождением, а рассуждения об этом привели бы к двойственности восприятия истины. С другой стороны, Чань считает, что необходимо очищать свою внутреннюю природу и лишь о ней следует думать, в то время как всё остальное, в том числе и освобождение, просветление, является вторичным и вытекает из чистоты внутренней природы. По сравнению с концепциями других буддийских школ эта мысль являлась кардинально новой, отсюда и удивление Иньцзуна.

“ *Четыре типа зла (парагика)* — прелюбодеяние, убийство, воровство, лживые речи.

" *Пять смертных зол (у цзуй)* — убийство отца, матери, архата, внесение разногласия в буддийскую общину, заставлять кровь струиться из тела Будды.

” *Ичантика* (кит. *ичаньтицзя)* — дословно «неверующие», люди, проповедующие ложные взгляды, еретики.

[71] *Скандха* (на пали — *кандха)* — «корзина», *панча-скандха* — «пять корзин». *Дхату* — способ соприкосновения с миром. Обычно рассматриваются 18 дхату, состоящих из «шести нечистых опор сознания» (глаза, уши, нос, язык, тело, сознание), «шести врат» (цвет, звук, запах, вкус, осязание, дхарма), шести типов знания — виджняны (знание, получаемое от глаз, от ушей, от носа, от языка, от тела, от сознания).

” *Школа Дуншань (Восточной горы)* — школа в области Хунчжоу в уезде Хуанмэй, к которой принадлежали Четвертый и Пятый патриархи Чань.

" *Махапраджняпарамита-сутра* (кит. *Мохэ баньжо болодань-цзо)* — «Сутра Великой мудрости, что переправляет на другой берег» (т.е. спасает живые существа), одна из наиболее почитаемых сутр в чань-буддизме.

[74] *...человеку, великому своей добротой и знаниями* — «добрый и знающий человек», дословно «добрый и образованный советчик» (санскр. *калаянамитра,* кит. *шань чжиши чжи бяо),* вежливое обращение к религиозному наставнику.

" *...родники и ручьи* — дословно «ручьи, что струятся меж двух гор» (*сицзянь*).

[76] *Малый Путь (сяо дао)* — так направление Хуэйнэна именовало практику, основанную лишь на сидячей медитации и «опустошении сознания».

[77] Здесь для обозначения понятия «тело» использован иероглиф *шэнь,* который по смыслу выходит за границы понятия «физическое тело человека». Это, прежде всего, совокупность физических и духовных свойств, или духовные свойства, реализовавшиеся в конкретном физическом теле, что близко к греческому понятию «регеопа». Поэтому человек, достигший трансцендентной мудрости хотя бы одной своей мыслью (или интенцией, что ближе по смыслу в данном случае), становится равен Будде не столько по физическому облику, но по духовному воплощению.

[71] *Будды трех миров (сань ши чжу фо)* — Будды прошлого, настоящего и будущего. Имеются в виду Будда Кашьяпа, или Кашба (прошлого), Будда Гаутама (настоящего) и Будда Майтрея (будущего).

[14] *...пыльмира* — дословно «пыльтрудов [мирских]» *(чэньлао).*

" *84 тысячи путей мудрости и 84 тысячи типов незнания* — цифра *84тысячи* пришла из индийских буддийских текстов. Она не имеет соответствия каким-то конкретным типам, или способам, а означает «бесчисленное множество».

" Здесь Хуэйнэн использует терминологию, характерную для индийской буддийской литературы. *Небесные драконы* — речь идет о нагах, чудесных существах, обычно изображавшихся в виде змей и считавшихся тотемическим животным народности Нага. Люди этой народности идентифицировали себя со змеями. В китайском языке слово «наги» было переведено как «драконы», поскольку их чудесные функции в ряде случаев совпадают в индийской и китайской мифологии. В частности, драконам-нагам приписывается способность вызывать дождь и вообще любые погодные изменения. Драконы также властвуют над небесными силами, а отсюда и берет начало символика драконов в буддизме. *Джамбудвипа* (санскр.), китайский эквивалент «Цзябучжоу» — «страна изначального пребывания», наш мир или мир [22, 66]. В эпикО-пураничёской космографии — один из семи континентов, имеющий форму лотоса.

[п] Существует несколько десятков сутр, основной темой которых является праджня и ее характеристики. Школы, которые особо почитали эти трактаты (в основном, это были школы Чань), именовали себя школами сутр праджни.

Примечательно, что здесь Хуэйнэн употребляет не привычное китайское обозначение для сутр — *цзин*, но транскрипцию этого слова — *сюдоло.*

"*Двенадцать канонов (шиэр бу цзин)* — обобщающее название для всех буддийских писаний и произведений: сутры, геи, гатхи, ниданы, итивутаки, джатаки, адбхута-дхармы, аваданы, упадеши, уданы, ведал ы, вея кара на.

" *«Бодисаттва-силбсутра»* — «Сутра дисциплинарных предписаний бодисаттвы», составлена в двух частях и была особенно популярна в школе Тяньтай.

" *Вималакирти-нидреша-сутра,* или *Вималакирти-сутра* — одна из наиболее почитаемых буддийских сутр в раннем чань-буддизме. Она получила свое название по имени мирянина Вималакирти, получившего просветление и ставшего бодисаттвой. Здесь для этой сутры используется популярное китайское название «Цзин мин цзин» — «Сутра чистых имен». Всего существовало по крайней мере семь переводов этой сутры на китайский язык, причем первый был выполнен в период Восточной Хань |6, 542в|.

" *...причину и основание* (*иньюань)* — буддизм рассматривает два типа причин, которые могут вызвать тот или иной результат. Первый тип — основные причины, или основание *(инь),* второй — вспомогательный *(юань).* Для рождения дерева, в частности, семя является основной причиной, а земля, вода, воздух, солнечный свет — вспомогательными. В чаньском учении о просветлении «добрый и знающий наставник» воплощает собой два типа причин одновременно, являясь таким образом абсолютно целостным и самодостаточным.

" *Шесть врат (лю мэнь)* — другое обозначение «шести корней», или «шести индрий» (глаза, уши, нос, язык, тело, мысль). Каждые «врата» связаны с определенным типом знания (*виджняна)* о мире, которые при ряде условий могут лишь загрязнять, или замутнять, разум человека, образуя дополнительные привязанности.

[89] *...мы называем это «крайними взглядами»* — чань-буддизм рассматривает пять видов «взглядов», или мнений *(цзянь).* Проявления крайнего аскетизма или вообще любой крайности в практике, которые ведут лишь к дополнительным заблуждениям, именуются «крайними взглядами», или «побочными взглядами» *(бянь цзянь),* которые стоят в стороне от истинного пути. Обычно выделяют «побочные знания» двух типов. Тезис о том, что всё в мире существует вечно и неуничтожимо, называется «взгляда-

ми о постоянстве» (*чань цзянь).* Противоположное мнение — всё уничтожимо и нет ничего, кроме Пустоты — называется «взглядами о конечности», или «взглядами о прерывании» *(дуань цзянь).* Чань-буддизм признает как абсолютную реальность, предметность, этого мира, так в равной степени и то, что в основе этого лежит креативная Пустота.

Чаньская традиция всегда говорит о «молчаливой», или «внесловесной передаче» *(мо чуань)* знания, то есть передаче истины исключительно от сердца к сердцу в акте личного общения, нередко путем личного примера, и стремится избегать пустых словесных объяснений или только чтения буддийских текстов.

" *...передавать те знаки* — дословно «передавать тайный знак» *(фу).* В древности такой знак представлял собой бирку, разделенную на две части, одну из которых имел при себе особый посланец, другую — правитель или князь. При сопоставлении двух частей можно было проверить «истинность» посыльного. Позже в китайской традиции «фу» стало пониматься как знак тайного и истинного знания, или «указатель» на существование такого знания вообще.

[91] *Ложное и правильное (се — чжэн)* — обычно этими терминами Хуэйнэн обозначает учение чуждых школ (ложное, еретическое) и своей школы (правильное, ортодоксальное, истинное). По сути, большая часть этой проповеди Хуэйнэна направлена против «ложных» школ, которые лишь сковывают человека новыми путами незнания *(клеша).*

" *Три препятствия (сань чжан):* незнание, карма и необходимость искупления этой плохой кармы. Незнание обычно трактуется как нежелание познать истинный путь, в результате чего человек пребывает в путах этого мира и искушаем мелкими желаниями, гордыней, алчностью и т.д. Все это порождает плохую, или недобрую карму, которая может проявляться в виде т.н. «пяти неправедных и десяти злых карм» *(у ни ши э е).* Плохая карма, в свою очередь, требует искупления, например, в виде пребывания в подземном аду у голодных духов. Таким образом, три препятствия порождают друг друга.

...Правильные взгляды мы зовем «трансцендентными», ложные взгляды зовем «мирскими»* — дословно «Имя правильным взглядам — "выходящие [за пределы] мира" *(ши чу),* имя ложным взглядам — "в миру" *(ши цзянь)».

" *...не может отрешиться от эгоизма* — дословно «разорвать связь с многократным "я"».

*** *Будда Амитабха* (кит. *Амитофо)* — имя дословно означает «неисчислимо пресветлый и долголетний». Будда Амитабха считается правителем западной части неба (Западной земли, или Чистой земли), которая представляет собой буддийский рай, где праведники могут возродиться после физической смерти. Ами-**

табха стал одним из самых популярных божеств в китайском буддизме, поскольку обеспечивал прямой путь спасения, который, в частности, основывался на многократном, порой до сотни раз в минуту, повторении имени Будды Амитабхи.

" ***Шравасти*** — город в Индии, считавшийся центром брахманизма. ***Бхагават*** — здесь: учитель, наставник.

" Расстояние в 108000 ли, вероятно, было частью устной традиции, поскольку оно не встречается ни в одной другой сутре, хотя и присутствует в дунхуанском варианте текста. Обычно буддийские тексты называют значительно большие расстояния, которые даже невозможно осмыслить. Так, «Сукхативиюха-сутра» говорит, что Западный рай расположен «в сотнях тысячах благодатных земель на Запад» [Т. 12, с. 346а]. Возможно, что это расстояние между главными воротами столицы Китая города Чанъань и вратами Капилавасту [139, 157].

"***Десять зол:*** убийство живых существ, воровство, прелюбодеяние, ложь, двуязычие (лицемерие), гнев, злые речи, хвастовство, алчность, глупость. ***Восемь грехов:*** грешить мыслями, словами, кармой,судьбой,удобством, дхианой.

«Вместе с очищением вашего сердца очищается и Земля Будды» — фраза явно перекликается с другим названием Западной земли — «Чистая земля». Примечательно, что этой фразой фактически устанавливается, что истинная «земля Будды» находится внутри человека.

[101] Десять добродетельных заветов, или «десять добродетелей» ***(ши шань)*** логически противостоят десяти типам грехов: не убивать живых существ, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать, не быть двуязычным, не быть злобным в речах, не хвастать, не быть гневливым, не быть алчным, не быть глупым (т.е. желать узнать истинное учение).

Бодисаттва Гуанышь (санскр. ***Авалокитешвара)*** — одна из наиболее почитаемых бодисаттв не только в китайском буддизме, но и в народном пантеоне, богиня милосердия, пребывающая в Западной Чистой земле и спасающая людей.

[1,3] ***Махастхама*** (кит. ***Шичжи)*** — бодисаттва, пребывающий, как и Гуаньинь, в Чистой земле.

[114] ***Пребывать в прямоте*** — парафраз с высказыванием «Вималакирти-сутры»: «Прямое сердце и есть место служения Дао». Амитабха в писаниях обычно характеризуется как «Будда прямого и правильного сердца, приводящий в равновесие всех живых существ».

[.01] ***Идея собственного «Я»*** (санскр. ***атма***, кит. ***жэнь во)*** — эгоизм, забота только о личном спасении, невзирая на страдания и беды других людей. Такой человек становится недоступным для других, как великая вершина Меру, или Шумеру.

"* ***Шесть небес желаний*** — то же, что ***Шесть врат.***

“[7] *Цветок лотоса* — символ Будды. *Черная грязь* — имеется в виду ил, что покрывает поверхность лотосовых прудов.

***Самадхч* (состояние абсолютной недвижимости, приходящее в результате созерцания) *и праджня* (мудрость) — ключевые понятия чань-буддизма. Именно Хуэйнэн одним из первых выдвинул тезис о неразделимости этих двух аспектов самосовершенствования, о чем и идет речь в этой главе. Понятие самадхи в определенной степени соотносится с европейским термином «медитация» и представляет собой практический аспект чань-буддизма, в то время как праджня представляет собой высшую мудрость, истину, достигаемую практической деятельностью. Абсолютная неразделимость самадхи-праджни превратила школу Хуэйнэна, а впоследствии и весь чань-буддизм в школу «практических дел», а это, в свою очередь, повлияло на развитие эстетики и различных искусств. Во времена Хуэйнэна активно велись споры о взаимосоответствии созерцательной практики и мудрости, причем порой диспуты перерастали в настоящую вражду некоторых буддийских школ между собой. Именно на критику таких «словесных баталий» и направлен первый пассаж этого высказывания Хуэйнэна.**

Ортодоксальный буддизм рассматривает шесть совершенств *(парамита* — «средство спасения»), фактически шесть этапов, которые должен пройти посвященный на пути к высшей истине и состоянию бодисаттвы. Это милостыня *(дана),* исполнение обетов *(сила),* испытание терпения *(кшанти),* старание *(вирья),* медитация, или созерцание *(дхиана)* и мудрость *(праджня).* Таким образом, в большинстве школ созерцание и мудрость рассматривались как два различных, хотя и завершающих этапа на пути совершенства. Хуэйнэн же по сути объединил их в единый континуум работы над своим сознанием. Добавим также, что в ряде школ речь шла о десяти совершенствах, то есть к уже известным шести добавлялись еще четыре этапа: оказание помощи другим *(упая),* искреннее желание дарить просветление другим последователям *(пранидхана),* достижение совершенства в десяти силах *(бела)* и умение применять трансцендентальное знание *(джняна).*

Четыре проявления (сы сян)* — буддийское понятие, обозначающее самопроявление, проявление других людей, проявление всей массы живых существ и проявление долголетия. Концепция «четырех проявлений» тесно связана с доктриной «пяти скандх» *(панча-скандха).

***Светильник (дэн)* — так обычно в чань-буддизме именовалось либо чаньское учение, либо сама истина, поэтому передача истины именовалась «передачей светильника».**

Речь идет о бодхимандале (кит. *даочан),* что может означать как молельню или буддийский храм, так и непосредственно религиозный обряд.

[112] ***Чистая земля (цзинь ту)*** **— рай в буддийской доктрине, место пребывания праведных буддистов.**

...проявлениям дхарм... **— речь идет о дхармалакшане (кит.** *фасян).*

[114] *Саритра* **— буддийский монах, шраман, один из десяти ближайших учеников Будды Гаутамы, прославившийся своей мудростью.**

[115] *Вималакирти* **— ученик Будды, святой индийского буддийского пантеона, его культ широко распространился сначала в Китае, а затем и в Японии.**

...разделения на «внезапное» и «постепенное» **— речь идет о диспуте, который привел к расколу чань-буддизма на Южную и Северную школы, возглавляемые соответственно Хуэйнэном и Шэньсюем. Традиционная версия говорит, что Хуэйнэн учил именно внезапному просветлению, которое «приходит подобно вспышке молнии во тьме ночи». Шэньсюй в противоположность ему утверждал о постепенном характере просветления, достигаемом через многолетнюю, в основном, медитативную практику. Но, как видно из текста, сам Хуэйнэн не признавал такого разделения на «внезапное»** *(дунь)* **и «постепенное»** *(цзянь).*

[117] *...разумные* **— дословно «открытые к пробуждению»** *(у).*

"* *Проявление* **— речь идет о центральном буддийском понятии** *лакшана.*

[115] *Пребывание вне мыслей означает, что, обладая мыслями, мы не пребываем в них* **— одна из трактовок этой фразы, ключевой для чаньской практики, такова: «пребывая в мыслях, избавиться от всех отвлекающих мыслей», либо «не быть захваченным и подчиненным этим мыслям».**

[120] *Грядущий мир* **— дословно «страна» (санскр.** *витая),* **речь идет о рубеже, границе между истинным и ложным миром.**

[т] *Бхутататхата* **(кит.** *чжэнь жу)* **— «истинно сущее», абсолютная и истинная сущность.**

[,22] **По сути, здесь наставник объясняет теорию «шести заблуждений»** *(лю ван),* **то есть мирских иллюзий, вызываемых зрением, слухом, обонянием, вкусом, осязанием и мыслью.**

[121] *Материальное, физическое* **(кит. сэ, санскр.** *руна).* **Это понятие связано с доктриной «пяти скандх», причем пять скандх делились на две группы: относящиеся к материальному — рупа, и относящиеся к психическому (санскр.** *нами,* **кит.** *синь).*

[124] *Шесть индрий* **(санскр.** *садиндрия,* **кит.** *лю гэнь)* **— именуются также как шесть корней и «шесть чувствований»** *(лю цин).* **В буддийских текстах обычно трактуются как «то, что содержится в сердце». В частности, это может рассматриваться как шесть основных из восемнадцати миров. Чаще всего с шестью индриями соотносят глаза, уши, нос, язык, тело и мысль, которые «поставляют» человеку шесть видов знания** *(виджняна)* **и в свою очередь**

являются функциями этих шести видов знания. В общем плане смысл термина «индрия» можно перевести как «способное к порождению [знания или информации]». Первые пять индрий играют чувственно-познавательную роль, и именно через них внешний мир — «мирская юдоль» — проникает в тело человека. Они принадлежат к физическо-матсриальному началу (кит. *сы,* санскр. *рупа).* Шестая индрия — индрия психического начала, обозначаемого как «душа-сердце» (кит. *синь,* санскр. *нома).* Благодаря шестой индрии человек ассимилирует информацию о мире, полученную благодаря первым пяти индриям, и таким образом приобретает «знание» (кит. *ши,* **санскр.** *виджняна).* **Первые пять индрий подразделяются на две группы, хотя чисто формально следует вести речь о двух аспектах осмысления одних и тех же явлений. К первой группе принадлежат т.н. «индрии эфемерной пыли», или «суетного мира»** *(фучэнгэн),* **к которым причисляются исключительно физиологические органы человеческого тела (но не их функции!): глазные яблоки, ушные отверстия, ротовая полость и т.д. В метафизическом плане их основу составляют «четыре великих стихии»** *(сы да):* **земля, вода, огонь, ветер, взаимодействующие между собой. Именно через эти индрии человек получает информацию об окружающем его мире (полностью иллюзорном, по мнению ряда буддийских школ). Вторую группу составляют т.н. «индрии чистых свойств»** *(цзинсэ гэн),* **«индрии принципа, стоящего выше суетного мира», или «глубокого смысла» (***шэнъи гэн).* **Они представляют собой как бы совокупность «чистых качеств», или функций, физиологических органов.**

115 *...все истинно сущее...* **— природа Будды в человеке.**

126 Здесь речь идет об изложении взглядов Школы «внезапного просветления» *(дун цзяо),* **которые проповедовал Хуэйнэн.**

127 *Пестуйте себя, сами свершайте деяния* **— под деяниями** *(син)* **здесь подразумеваются кармические действия, ведущие к благому перевоплощению человека.**

128 *...и тогда естественным образом обретете Путь Будды* **— возможна другая трактовка этого известного чаньского выражения: «сами станете путем Будды»** *(цзы чэн фо дао).*

Покаяние **(санскр.** *кашмаяти,* **кит.** *чаньхуэй)* **— одна из основных категорий буддизма. Это понятие может быть переведено и как «мольба о милосердии и прощении». Дословно китайский термин трактуется таким образом: «“Чань” — это признание собственных грехов и необходимости исправления, “хуэй” означает прохождение через самообновление» [22, 109].**

130 *Дхармакая* **— «тело Закона» (кит.** *фашэнь).* **Одно из трех тел** *(трикая)* **Будды. Другие два тела — «тело блаженства» и «феноменальное тело». По учению ряда буддийских школ, в том числе и Чань, адепты могут последовательно воплотить все три тела и тем самым достичь «буддовости», или состояния Будды.**

131 *...созерцали собственное сердце Будды* — по учению чань-буддизма, каждый человек в потенции есть Будда, поскольку обладает «природой Будды», или «сердцем Будды», которое надо пробудить, чтобы достичь просветления.

132 *...каждый из вас сядет!*— дословно речь идет об особом методе сидения «хугуй»: правую ногу поджимают под себя, а левую ногу, согнув в колене, ставят перед собой. Поскольку этот тип посадки пришел от т.н. «северных инородцев», т.е. монголов, татар, сюннов, которых называли «ху», или «ху жэнь», то отсюда и пошло название этой посадки.

133 Здесь имеется в виду символика ароматов, источаемых свечами-благовониями, которые ставятся на буддийский алтарь. Таким образом внутреннее начало человека, которое и проистачает эти пять ароматов, уподоблено молитвеннику, что стоит пред ликом Будды.

|3* Теория чань-буддизма рассматривает пять составных частей изначальной, ничем не загрязненной природы человека, о которых и говорит Хуэйнэн. Обычно они называются «заслугами и добродетелями» *(гун дэ),* Хуэйнэн здесь именует их «ароматами», или «благоуханиями молитвенных свеч». Три первые из них — соблюдение заповедей, концентрация мыслей, ведущая к просветлению (*самадхи*) и эзотерическая мудрость (*праджня)* — принадлежат к «причинным», т.е. представляют собой причину, которая и влияет на карму адепта. Две других — освобождение от пут всего мирского, познание и взирание на состояние освобождения от пут всего мирского — являются следствиями соблюдения первых трех «заслуг и добродетелей». Таким образом осуществляется закон причинно-следственных связей, лежащий в основе учения о воздаянии (карме).

133 *...найти опору в отдельных проявлениях дхарм* — в тексте использовано выражение «паньсян», которое дословно можно перевести как «карабкаться» или «цепляться за что-то» — находить опору для собственного сознания в чувствовании, или в пратье, т.е. в связях между дхармами.

131 *...это аромат познания и созерцания [состояния] освобождения* — буддийский комментарий так трактует эту фразу: «Сам правильным образом познаешь мудрость “уже достигнутого освобождения”, а также достигаешь мудрости “взирания (созерцания) постоянно-просветленного и повсеместно распростертого [состояния) отсутствия преград”» [22, 110].

131 *...нет ни меня, ни другого* — то есть устраняется оппозиция субъект-объект, познающий и познаваемое, все приходит в абсолютное созвучие и обретает «единотелесность».

***Три мира (сань ши)* — прошлое, настоящее и будущее, т.е. вечность. Чаньская теория обычно дает такую трактовку этим трем временам мира: то, что уже родилось и умерло, зовется про-**

шлым; то, что уже рождено, но еще не уничтожено, зовется настоящим; то, что лишь будет рождено, считается будущим. Таким образом, теория «трех миров» тесно увязана с учением о перерождении.

[ш] *Три кармы* — три составных части, которые определяют общую карму человека: карма тела, карма рта, карма мысли. Карма тела включает в себя дела, которые творит человек, в том числе причинение вреда живым существам, воровство, прелюбодеяние, обжорство и потребление вина. Кармой рта называются различные речи и порождаемые ими явления, которые могут привести к невозможности спасения, или освобождения, т.е. злые речи, двуличие, обман, создание иллюзий у окружающих. Карма мысли подразумевает различные неправедные мысли и переживания — зависть, алчность, жадность.

[ш] *Что мы называем «раскаянием» ? А что называем «покаянием»?*— этот пассаж объясняется тем, что китайское понятие, переведенное здесь как «покаяние», состоит из двух иероглифов: «чань» и «хуэй», причем в переводе на русский язык они являются буквальными синонимами. Хуэйнэн же в своей проповеди придает несколько разные значения двум иероглифам: в первом случае *(чань)* адепт раскаивается в содеянных прегрешениях, во втором случае *(хуэй)* он внутренне обещает никогда не повторять в будущем этих прегрешений. До этого абзаца Хуэйнэн использовал термин «чаньхуэй» как единое понятие, здесь же делит его на два. Поэтому термин «чаньхуэй» в его чаньской трактовке можно перевести следующим образом: «раскаяться в своих прошлых прегрешениях и никогда не повторять их в будущем». Этот же смысл термина «покаяние» ясно виден в той клятве, которую Хуэйнэн передал последователям и которая приведена чуть выше.

[141] *Путы омрачения* (санскр. *клеша,* кит. *фаньнао)* — искушения, страсти, заблуждения и другие прегрешения и иллюзии сознания, которые не позволяют адепту достичь просветления, делая его игрушкой собственных иллюзий.

[141] *«Четыре великих обета» (сы хунда тоу)* — одна из ключевых частей ритуала в школе Хуэйнэна. Они входят в наиболее ранний дунхуанский вариант «Сутры Помоста», причем в этом варианте указывается, что Хуэйнэн повторил клятву трижды. Дунхуанский вариант клятвы несколько короче варианта XIII века. Этот пассаж очень примечателен и характерен для проповеди Хуэйнэна. Прежде всего, он увязывает «покаяние и обещание не повторять прегрешений» с мистическим актом разрушения пут омрачения и освобождения от оков суетного мира. Таким образом, актом покаяния прекращается само действие греха, в том числе его влияние на кармическое перерождение. Все это и позволило чань-буддизму провозгласить доктрину «достичь состояния Будды (просветления) в нынешнем теле», т.е. без последую-

щих перерождений. Другим характерным моментом пассажа является то, что Хуэйнэн учит смотреть на мир и на всех живых существ в нем как на явления исключительно внутреннего, интериоризированного порядка. Поэтому он и говорит, например, о «мириадах живых существ, что живут в моем сердце».

143 ***Сила обета (юань ли)*** **(в другом значении также «сила желания») — мистическое действие обета, принимаемого на себя буддистом во всей полноте искренности, благодаря которому и приходит спасение живых существ. В эзотерическом плане этот обет повторяет обет Будды Амитабхи спасти все живые существа, который и исполняется в нашей жизни.**

144 ***Прибежище (гуйъи)*** **— один из ключевых терминов чаньского подвижничества, означающий обнаружение духовной опоры. В другом значении этот термин означает «вверять себя», «становиться благоговейным последователем».**

143 ***... находим опору в просветлении, поскольку оно объединяет собою два начала*** **— последователь Чань должен, с одной стороны, совершать целый ряд поступков, распространяющих учение и помогающих другим людям (заслуги — *пунья),* а с другой стороны, постоянно заниматься самоочищением, обретая мудрость (*праджня*). Это называлось «две ноги», или «идти на двух ногах» (*лян цзу),* о чем и говорится в тексте.**

148 ***...к внешнему пути ереси и демонов-мара*** **— под «внешним путем» *(вай дао)* в китайской эзотерической традиции всегда подразумевалось нечто ложное, неистинное и экзотерическое, противопоставлявшееся «внутреннему пути» (*нэй дао)* — эзотерическому и истинному. «Внешним путем» также могли именовать представителей других мистических или буддийских школ. Примечательно, что Чань, признавая существование духов как воплощение определенных сил мироздания, резко отрицательно относился к поклонению духам *(гуй),* что наметило раскол буддизма и даосизма с его активным почитанием духов. Демоны воплощают в буддизме персонифицированное зло *(Мара).***

147 ***...выверять себя, обращаясь к внутренней природе и трем драгоценностям*** **— здесь четко указываются два основных взаимосвязанных способа избавления от зла внутри человека: внутренний — постоянное очищение своей внутренней природы, которая аналогична природе Будды, и внешний — следование учению и его правилам. Только простое механическое следование «трем драгоценностям» не способно привести человека ни к очищению, ни к просветлению.**

148 ***...Будде вне себя*** **— дословно «другом Будде», или «Будде вне себя» *(та фо).* Хуэйнэн проповедует, что каждый из нас является само-Буддой и не стоит думать ни о каких других Буддах, а также, что нет Будды вне Будды, то есть вне сердца, поэтому и сказано: «Возвращаясь к себе, обретаем прибежище в Будде».**

Три тела Будды (трикая) считаются одной из форм триединства Будды, который может быть представлен тремя проявлениями как в нашем мире, так и в нашем сознании. Каждое из тел автоматически свидетельствует о наличии двух других. В буддизме Махаяны тремя телами считаются нирманакая (приобретенное или измененное тело), самбхогакая (тело блаженства) и высшее тело дхармакая (тело Закона).

1я ***...количество подобно песчинкам реки Ганг*** **(кит.** ***ханыша,*** **санскр.** ***Ганганаджвалука)*** **— известное сравнение, часто встречающееся в китайских и индийских сутрах.**

1,1 ***Верхний мир (шан цзе)*** **— в буддийской космогонии верхняя часть мира, соответствующая Небу. Верхний мир подразделяется на Небеса мира желаний, Небеса мира физических проявлений (санскр.** ***рупа)*** **и на Небеса отсутствия физических проявлений (*арупа).* В своем самосовершенствовании человек проходит все три уровня. Преодолевая желания, замутняющие сознание, человек, тем не менее, еще сохраняет свое физическое тело и, как следствие, вынужден поддерживать его, то есть сохранять привязанность к материальному миру. На уровне третьих Небес эта привязанность устраняется.**

151 ***Нижний мир (ся фан)*** **— три области, где пребывают злые существа, обычно символизирующие ад, или совокупность трех путей зла.**

1,3 ***«Три зла», «три скверны» (сань э), или «три яда» (сань ду):*** **алчность, гнев и иллюзии. Они соответствуют трем путям зла: пути ада, пути голодных демонов, пути скотины.**

Возможности и условия (кит. цзиюань) **— возможности и условия просветления, случай и карма, совокупно ведущие к просветлению.**

133 ***...но завистники вновь выследили его*** **— в тексте дословно «группа злодеев» (э** ***дан),*** **под которой подразумеваются те последователи Пятого патриарха Хунжэня, которые не хотели признавать за Хуэйнэном титул Шестого патриарха.**

136 ***Цюйцзян*** **— местечко на юге Китая, в Гуандуне (южная часть уезда Лэчан).**

137 ***Фада*** **— это первое упоминание в источниках монаха, прославившегося в истории чань-буддизма. Более подробная его биография дана в «Записях о передаче светильника» [47, цз.51, 237в-238б].**

Область Хунчжоу располагалась на территории современного уезда Наньян в провинции Цзянсу.

Лотосовая сутра (Фахуа цзин) **— одна из наиболее почитаемых сутр в чань-буддизме, переведенная Кумарадживой. Полное ее название: «Саддхарама Пундарика Сутра» (кит. «Мяофа ляньхуа цзин») — «Лотосовая Сутра Благого закона», [см. 26]. Сутра состоит из семи цзюаней и 28 разделов.**

Пратьяя (сянгу) — **поступки и условия, приводящие к определенным результатам.**

...Будда глаголет не словами— **имеется в виду, что прозрение Будды в себе никак не связано с произнесением слов.**

...цветы лотоса будут произрастать из твоих уст — **цветок лотоса является символом Будды. Поскольку полное китайское название сутры — «Лотосовая Сутра Благого Закона»; то подразумевается, что мудрость этой сутры сама будет проистекать изнутри человека.**

[1и] **Это третья часть второго цзюаня «Лотосовой сутры».**

...раскрытием взора познания Будды — **имеется в виду «взор познания просветления», или «взор познания Будды», то есть потенциальная способность каждого человека познать высшую истину, постичь собственную природу и получить просветление.**

[165] *...на повозке, запряженной белыми волами* — **символ Большой колесницы, или учения Будды.**

И когда ты не будешь смотреть [на Будду]лишь как на отца, [на других людей/лишь как на сыновей его, [а на все эти сокровища/лишь как на предмет для использования... — **это высказывание Хуэйнэна напрямую соотносится с пассажем из «Лотосовой сутры», где определяются три типа отношений, или «мыслей»: «отцовские мысли»** *(фу сян),* **«сыновние мысли»** *(цзы сян)* **и «мысли об использовании»** *(юн сян).* **Под «отцом» в притче «Лотосовой сутры» подразумевается некий богач, обладающий несметными сокровищами всего мира, т.е. сам Будда. «Сын» — это бедняк, т.е. все живые существа, обделенные истинным знанием. Под «мыслями об использовании» притча сутры подразумевает использование самого «сокровища», то есть знания Будды. Хуэйнэн же призывает отказаться от разделения на «отца» и бедных «сыновей», поскольку любой человек в потенции и есть сам Будда.**

[167] *... Тремя этапами добра — начальным, средним и последующим* — **здесь фактически дается онтологическая картина «развертывания» добра** *(июнь)* **в этом мире. Первый этап был представлен шраваками, т.е. начальными учениками, лишь «слушающими» и обсуждающими наставления, но зачастую не способными воплотить их в поступки; второй этан представлен пратьека-буддами, которые уже могут достичь просветления и освобождения от пут мира, но не способны принести это освобождение другим людям; третий этап воплощает собой появление бодисаттв, которые намеренно не уходят из этого мира в нирвану, дабы заботиться о спасении других людей. Таким образом, в учении Хуэйнэна эти «три колесницы» рассматриваются как логические этапы развития буддизма, хотя и ушедшие в прошлое. В отличие от него, Мацзу крайне резко выступал против шраваков и пратьека-будд.**

Как же узнать, что внутри горящего дома — **горящему дому или горящим покоям обычно уподобляются в буддизме все три**

мира, которые пожираются огнем человеческих страстей и заблуждений.

'"Область Шоучжоу была учреждена в VII-VIII веках, а в первой четверти нашего века стала уездом Шоусянь, который ныне располагается в провинции Аньхуэй.

***Первые пять виджнян и восьмая виджняна переходят друг в друга на высшем этапе, в то время как шестая и седьмая виджняны — на начальном этапе* — буддизм рассматривает восемь типов шания, или виджнян (кит. *ба ши).* Пять первых типов виджнян соотносятся с пятью органами чувств и дают нам чувственное восприятие мира. Восьмая виджняна — алая-виджняна, или «сознание-сокровищница». Шестая виджняна — клиста-мано-виджняна, или «сознание-основа самоосознания», седьмая — мано-виджняна, или «размышляющее сознание».**

Смысл этого высказывания Хуэйнэна таков: первые пять и восьмая виджняна соотносятся со стадией Будды, шестая и седьмая виджняна — со стадией бодисаттвы. На первой стадии, называемой «мудита», или «этап радости», бодисаттва осознает пустотную природу как самого себя, так и всех вещей. Таким образом он трансформирует свое «сознание клиста-мано» в «Мудрость сокровенного видения». На стадии Будды пять чувственных типов знания (пять виджнян) трансформируются в высший тип «сознания-сокровищницы», который соответствует «Мудрости-зеркалу».

171 ***...в Драконовом Самадхи* (кит. *нацзя дин)* — самадхи, уподобляемое по своей мощи дракону, который когда лежит, воплощает собой полный покой, когда вздымается — необоримую силу.**

172 ***И посему отныне могу покончить со всеми именами, что лишь замутняют [сознание] и загрязняют [нашу природу]* — то есть отказаться от попыток определить на словах смысл трикаи и праджни и постигать это только изнутри собственного сердца.**

175 **Чжичан упоминается в «Записях о передаче светильника» |47, цз. 516, 239а-б.[**

174 **Область Синьчжоу была образована в эпоху Тан (618-907), сейчас это уезд Шанчао в провинции Цзянси.**

175 ***Монах Датун* (доел. «Великое проникновение») — одно из монашеских прозвищ Шэньсюя, руководителя т.н. «северной» школы чань-буддизма и в этом смысле духовного соперника Хуэйнэна, возглавлявшего т.н. «южную» школу. Здесь в тексте «Сутры Помоста» ошибка: Шэньсюй никогда не жил в горах Байфэншань, равно как и не было в этой местности другого монаха по имени Датун. Современные буддийские комментаторы относят этот отрывок к «неофициальной истории» *(бе чуань)* школы Хуэйнэна и считают его более поздней дописки, сделанной с целью показать преимущества учения Хуэйнэна перед Северной школой Чань [см. 22, 145[.**

1.1 ***И если бы я не явился в покои к Наставнику, Так бы и остался сбит с толку этим учением о двух головах*** **— этот параграф отсутствует вдунхуанском варианте «Сутры Помоста».**

177 ***Три колесницы*** **— колесница шраваков, пратьека-будд и бодисаттв.**

1.1 ***Наивысшая колесница (цзуй шан чэн)*** **— этот термин встречается в «Алмазной сутре» [цз. 9, с. 755a].**

т ***Син*** **—** этот **термин имеет ярко выраженный «практический» оттенок: «практика», «поступки», «дела», «движение», то есть Хуэйнэн говорит об исключительно практическом, прикладном характере Чань.**

" Весь этот эпизод отсутствует в дунхуанском варианте текста «Сутры Помоста».

...какое же тело [из двух]угасает в безмятежности **— «Угаснуть в безмятежности», или «тихо угаснуть» (кит. *цзиме)* — одно из обозначений нирваны. В своих дальнейших рассуждениях монах путает нирвану с физическим «тихим угасанием» человека.**

"2 ***...физическое тело, умирая, распадается на четыре великих стихии Махабхута*** **— четыре великих стихии (санскр. *Махабхута*, кит. *сы да):* земля, вода, огонь, ветер. Из этих четырех субстанций состоит всякое физическое тело, в том числе и человек. Первая из пяти скандх — «материальное начало» (санск. *рупа,* кит. *сы)* — включает в себя именно эти четыре великих первостихии. Таким образом, смерть понимается как распадение первой из пяти скандх, в то время как четыре остальных (ощущение-ведана, способность к созданию образов-самджня, действование-самскара и сознание-виджняна) проходят значительно более сложные трансформации после физической смерти человека.**

1M **Данные рассуждения ученика Хуэйнэна представляют собой один из ярких примеров буддийской логики, характерной для ранних школ Махаяны и нередко заводившей последователей в тупик.**

1И ***Сын Будды*** **(санск. *Тина,* кит. *шицзы)* — монах, бхикку или бхикшу.**

1,5 ***...придерживаешься ложных взглядов о «конечном и постоянном» (дуань чан)*** **— один из видов ересей, против которых выступали ранние школы Чань.**

Ни в одном моменте нет ни проявлений жизни, ни проявлений смерти... **«Один (любой) момент» (санскр. *ксана,* кит. *шана* или *няньнянь)* — имеется в виду неизмеримо малый момент по своей мимолетности, противопоставляемый вечным кальпам.**

1,7 ***...Эти люди, что принадлежат к двум колесницам*** **— «слушающие» (шраваки) и пратьека-будды («Будды для себя», достигшие индивидуального просветления, но не заботящиеся о спасении других людей). Обе эти категории представляют собой прошлый этап развития буддизма, в то время как сейчас наступила**

эпоха бодисаттв, которые прежде всего заботятся о спасении других людей.

[м] ***...шестидесяти двух типов ложных взглядов*** **— речь идет об ошибочных суждениях, которые уводят человека в сторону от истинного освобождения сознания. Они связаны с односторонностью оценки наиболее важных моментов существования человека и мира: вечного и умирающего, времени, жизни и смерти и т.д., когда ложным образом концептуализируется одно в ущерб всем другим взглядам. Первую группу ошибок образует односторонняя оценка через пять скандх (физическое начало, ощущение, способность к созданию образов, действование, сознание) каких-либо объектов и явлений: возникновение постоянства, отсутствие постоянства, и постоянство и его отсутствие, отсутствие как постоянства, так и его отсутствия. Совокупно это образует первые двадцать «ложных взглядов». Вторые двадцать ложных взглядов образуются за счет взаимодействия пяти скандх с четырьмя утверждениями о «крайнем пределе» (санскр. *пранта,* кит. *бянь-цзи):* наличие предела, отсутствие предела, одновременное существование как наличия, так и отсутствия предела, одновременное отсутствие как наличия, так и отсутствия предела (о «пределе» см. след, сноску). Третьи двадцать ложных взглядов образованы взаимодействием пяти скандх с оценкой «прихода и ухода» (жизни и смерти), или «прошлого и будущего» (кит. *цюлай):* наличие «прихода и ухода», отсутствие «прихода и ухода», наличие как прихода, так и ухода, отсутствие как прихода, так и ухода. Еще два ложных взгляда связаны с неверной оценкой физического (санск. *рупа,* кит. *сэ)* и психического (санск. *нама,* кит. *синь)* начал в человеке, когда выделяют лишь одно из этих двух начал, забывая о другом.**

«Два односторонних суждения и три крайних предела» **(кит. *эр бянь сань бяо)* — один из основных постулатов буддийской логики. «Два односторонних суждения» (санскр. *Антаграхадрсти*): либо о наличии, либо об отсутствии (или бытие или небытие, или вечность или невечность). «Три крайних предела» (санск. *пранта):* либо прошлое, либо настоящее, либо будущее, или внешнее, внутреннее и середина, в то время как просветленное сознание не имеет времени.**

[т] ***Шесть корней*** **(санск. *шесть индрий,* кит. *лю гэнь)* — шесть каналов получения информации об этом мире: глаза, уши, нос, язык, тело и мысль.**

Цзичжоу **— современный уезд Цзиань в провинции Цзянси.**

Ступени совершенствования (цзицзи) **— во многих школах буддизма существовало множество формальных признаков, благодаря которым можно было отнести последователя Дхармы к одной из нескольких десятков или даже нескольких сот ступеней просветления, или ступеней совершенствования. Чаньские пат-**

риархи считали, что в реальности эти ступени не имеют никакого отношения к достижению просветления.

...сделал Синсы стари/им в общине (шоу чжун) **— в официальной структуре монашеской сангхи такого звания не существует. Вероятно, Хуэйнэн делает Синсы ответственным за соблюдение ряда уложений в обшине.**

1.4 ***Чаньский наставник Хуайжан*** **— Хуайжан с гор Цинъюэ (Цинъюэ Хуайжан, 677-744). По одним сведениям, он был прямым учеником Хуэйнэна, по другим — учился у одного из последователей Хуэйнэна и возглавлял одну из крупнейших школ своего времени. В основном известен как «учитель Великого наставника Мацзу».**

Область Цзиньчжоу **— сегодня уезд Анькан в провинции Шэньси.**

'** ***Государственный наставник Хуэйань*** **— «Национальный», или «Государственный наставник» *(го ши)* — звание, присуждаемое за выдающиеся заслуги в проповеди буддизма. Здесь речь идет об одном из последователей школы Пятого патриарха Хунжэня, который после смерти учителя поселился в горах Суншань, недалеко от монастыря Шаолиньсы. Современники называли его «Государственный Наставник Старый Ань» (Лаоань го ши).**

1.7 ***«Появится Жеребенок, что будет попирать своими копытами всех людей в Поднебесной»*** **— этот пассаж является одним из ключевых в формировании традиции раннего чань-буддизма. Предсказание про «жеребенка, что будет попирать своими копытами всех людей Поднебесной» относится к чаньскому наставнику Мацзу (709-788) (первый иероглиф его имени переводится как «лошадь»). Вероятно, этот отрывок не относится к первоначальному варианту «Сутры» и появился позже, чтобы показать Мацзу продолжателем традиции Хуэйнэна через Хуайжана, поскольку именно Хуайжан стал учителем Мацзу. Реальность обучения Хуайжана у Хуэйнэна вызывает сомнения (см. вводную статью).**

1.8 ***Вэньчжоу*** **— область (затем — уезд), учрежденная в династию Тан. В эпоху Суй принадлежала области Юнцзя. К XIV веку переименована в округ Вэньчжоу. В настоящий момент — это уезд Юнцзя в провинции Чжэцзян.**

...был искушен в методиках самадхи и медитации-випассаны... **Самадхи (кит. *чжи,* дословно «останавливать») — одно из общих обозначений техники созерцания. Випассана (кит. *гуань.* доел, «взирание») — высшая стадия медитативной практики, в результате которой и достигается трансцендентная мудрость-праджня. На уровне випассаны человек освобождается от желаний, вызванных нашим физическим телом (*рупа*), от чувства эгоизма *(нама),* познает сущность скандх и наличия двух истин — истины мирской жизни (*сансары)* и высшей истины *(нирваны).***

[2"] ***Сердце-основа (синь ди,*** **дословно «ссрдцс-земля») — одно из важнейших понятий Чань: «твое сердце и есть Будда», и не следует искать Будду вне собственной души. Эта концепция получила особое развитие у наставника Мацзу, до него «сердце-основа» могло выступать в качестве синонима алаи-виджняны («сокровищница знания-сокровищницы»).**

[201] *Милосердный* **— «гуманный»** *(жэнь чжэ),* **вежливое обращение к монаху как напоминание о безмерном милосердии Будды, спасающем все живые существа.**

[22] *...Но еще не было человека, который мог бы проверить это —* **«засвидетельствовать»** *(чжэнмин).* **По чаньской традиции после индивидуального достижения просветления необходимо, чтобы один из известных наставников засвидетельствовал реальность факта достижения просветления.**

[2.3] ***Бхисмагарджитасавара Раджа*** **(кит.** ***Вэйинь ван)*** **— первый Будда.**

[2M] ***Принцип «нерождения» (у шэн)*** **— учение Чань провозгласило принцип «достижения просветления в нынешнем теле», то есть без дополнительных перерождений.**

[205] ***В ту же ночь жители Северного берега Хуанхэ слышали глас с Небес: «Наставник Чжихуан сегодня достиг Дао!»*** **— этой фразы нет в дунхуанском варианте текста «Сутры».**

[2"] ***...четырем категориям людей (сы чжун):*** **монахи, монахини, миряне женщины и мужчины. Под этим выражением подразумевается всеобщая открытость проповеди Чань.**

[287] ***...потряс своим монашеским посохом*** **— на монашеском посохе** ***(кхаккхара)*** **обычно укреплялись кольца или колокольца, издававшие звон. Благоверный монах перед тем, как поставить посох на землю, должен сначала звуком отпугнуть всю живность, дабы никому не причинить вреда.**

[2""] ***...я повстречал Великого учителя Бодхидхарму*** **— эпизод о встрече монаха Фанбяня с Бодхидхармой отсутствует в дунхуанском варианте текста. Он был вставлен позже, дабы подтвердить «официальность» передачи рясы Шестого патриарха Хуэйнэну и указать на мистическую духовную связь патриархов.**

[2M] ***Истинное око Дхармы Махакашьяпы*** **— эзотерическая суть буддийского учения. Махакашьяпа — второй патриарх буддизма, который смог выразить суть учения Будды лишь легкой улыбкой на лице, без слов и письмен, за что высоко ценился в Чань.**

[2,0] ***...станешь Нивой благодати*** **— «нива благодати», или «поле счастья»** ***{фу тянь)*** **— это наставник, служащий примером для всех людей. Здесь Хуэйнэн произносит традиционную посвятительную формулу.**

[211] ***...чаньским наставником Волу нем*** **— имя Волуня не встречается ни в каких других источниках. Возможно, данный пассаж имеет более позднее происхождение, чем основной текст «Сутры».**

[212] ***Цзиннань*** **— местность, располагавшаяся на территории современного уезда Данянсянь в провинции Хубэй, где сегодня и находится монастырь Юйцюаньсы.**

[213] ***...Суть буддийской Дхармы — единая школа (цзун)*** **— понятие «цзун» в лексиконе Хуэйнэна имеет несколько значений: «школа», «учение», «суть учения», и в своих проповедях он часто использует многозначность этого термина.**

[2|<] ***Он достиг мудрости вне учителя...*** **— чаньское выражение «мудрость вне учителя» (*уши чжи чжи)* означает уникальную способность какого-либо человека достичь просветления без наставлений учителя, что случается крайне редко.**

[2,3] ***...передал ему одежды учения*** **— передать «одежды учения», или «буддийскую рясу» *(и фа),* означает передать титул патриарха школы. Весьотрывок, в котором Шэньсюй признает свою вторичность по отношению к «истинному» патриарху Хуэйнэну, безусловно, написан представителями школы Хуэйнэна. В реальности же Шэньсюй, равно как и его последователи, всегда считали, что истинная традиция заключена лишь в их школе.**

[216] ***...отягощен государственной милостью*** **— вероятно, речь идет о том периоде, когда Шэньсюй был назначен наставником императора в Лояне и не мог покидать свой пост.**

[2,7] ***Взирать на чистоту сердца — это скорее недостаток...*** **— здесь Хуэйнэн использует термин «бин» — дословно «болезнь», «недостаток». Синонимом этого термина является «чань бин» — «чаньская болезнь», что означает неправильные методы медитации, заблуждения, которые ведут, в конце концов, к утрате истинного пути.**

[2"] ***...в течение девяти лет*** **— девять лет считаются священным сроком в чань-буддизме из-за того, что Бодхидхарма сидел в медитации лицом к стене именно девять лет. Кроме того, иероглиф «цзю» («девять») звучит так же, как и иероглиф «долгий», поэтому фразу можно перевести и так: «я очень долго учился».**

Дисциплинарные правила (сила), созерцание (самадхи) и мудрость (праджня) **— три основных составляющих чань-буддийской практики.**

[220] ***...алмазная крепость*** **(санскр. *Ваджра*, кит. *цзинган)* — дословно «алмаз», символ крепости и вечности буддийского учения.**

[221] ***Лишь тот, кто в реальности не ограничивает себя одним учением, может постичь мириады учений...*** **— возможен другой перевод: «лишь тот, кто не придерживается только одной дхармы, способен утвердиться в мириадах дхарм».**

[222] ***...самопребывания в духовном проникновении...*** **— «духовное проникновение» *(шэнь тун)* здесь является синонимом санскритского понятия «сиддхи» — духовная энергия.**

[223] ***...в чем смысл выражения «не опираться»?*** **— беседа о том, что такое «опираться» и «не опираться» *(ли — були),* восходит к пер-**

вому завету Бодхидхармы «не опираться на письмена» (*були Вэньцзы).* Последующие поколения чаньских учителей значительно расширили трактовку этого завета Первопатриарха, подразумевая не только собственно письменные знаки, но и любые слова, понятия и даже ключевые буддийские термины.

2M ***...постоянно отрываясь от проявлений дхарм, свободно пребывая сами в себе*** **— под «проявлениями дхарм» *(фасян)* подразумеваются внешние формы, вещи и явления, которые не позволяют увидеть, что за ними стоит единая Дхарма. Выражение «свободно пребывая сами в себе» дословно переводится как «сами исходят и сами пребывают [здесь]» *(цзы ю цзы цзай),* что свидетельствует о полной спонтанности проявлений истинной природы человека.**

123 ***Патриарх протянул ему деньги...*** **— эпизод с деньгами станет ясен, если вспомнить, что сам Хуэйнэн покинул дом и ушел в монахи после того, как бродячий монах дал ему денег, чтобы поддержать семью. Поэтому Хуэйнэн как бы возвращает деньги, когда-то полученные им, передавая их тому, кто так же, как и он когда-то, уходит от мира.**

.../воспитываю себя] подвижничеством **— в оригинале использованы иероглифы «син гу», что дословно переводится как «трудные поступки», а также может означать аскетизм.**

ш ***...представителям других школ, которые придерживались ложного постоянства, а люди двух колесниц...*** **— под представителями других школ («внешний путь») здесь подразумеваются не-буддийские школы, в том числе даосы с их трактовкой «постоянства» как Дао. «Люди двух колесниц» — шраваки и пратьека-будды.**

ш ***...истинное постоянство, истинную радость, истинное Я и борение сердца*** **— в учении Хуэйнэна это именуется четырьмя добродетелями *(сы дэ).***

m ***...последнее наставление Будды*** **— это наставление содержится в «Паринирвана-сутре», которая представляет собой последние наставления великого учителя перед его уходом.**

!3C ***...Шэньхуэй, родившийся в клане Гао в Шэньяне, пришел из монастыря Юйцюаньсы*** **— то есть Шэньхуэй был последователем «северного» направления чань-буддизма, поскольку, как говорится в начале этой главы, в ту пору руководитель Северной школы Шэньсюй проповедовал в монастыре Юйцюаньсы, откуда и пришел Шэньхуэй. Шэньхуэй принял после смерти Хуэйнэна руководство его школой и сделал все для того, чтобы за его учителем закрепился титул Шестого патриарха Чань.**

131 ***Если ты обладаешь знанием основы, то знаешь и ее правителя*** **— «основой» *(бэнь)* в чаньской доктрине обычно именуют сердце, а его «правителем» *(чжу)* — изначальные природные свойства человека, или его «само-природу» (*цзы син).***

[232] Отрывок от слов: «Наставник сказал» — до: «...воскликнул Хуэйнэн» отсутствует в дунхуанском варианте рукописи.

[151] Здесь речь идет о самскрита-дхарме, то есть о парных элементах, взаимопорождающих друг друга и приводящих к двойственности в сознании.

[134] В наиболее раннем варианте «Сутры» из Дунхуана этот отрывок помещен значительно выше и следует сразу после диалога Хуэйнэна с Чжичанем. Возможно, что первоначально он был частью записей бесед Хуэйнэна с учениками.

[2,5] *Даже если ты поселишься в соломенной хижине, то все равно сумеешь стать лишь «последователем учения знающих и трактующих»!* — «поселиться в соломенной хижине» (дословно «покрыть голову соломой») означает вести отшельнический образ жизни, полный подвижничества. Под фразой «последователем учения знающих и трактующих» подразумеваются последователи буддийский школы, которые черпают свои знания лишь из письменных текстов и досужих рассуждений об этом, не опираясь на интуитивную мудрость и учение о сердце. По сути, Хуэйнэн говорит, что Шэньхуэй недалеко ушел от буддийских начетчиков.

[136] Этот параграф представляет собой явно более позднее привнесение в «Сутру» и, по-видимому, дописан последователями школы самого Шэньхуэя с целью смягчить достаточно жесткую характеристику, которую дал Шэньхуэю Шестой патриарх, равно как и весь нелицеприятный характер отрывка. Шэньхуэй впоследствии действительно стал руководителем одной из самых влиятельных и интересных школ чань-буддизма. *«Лотосовый Пруд» (Хэцзэ)* — название монастыря, где проповедовал Шэньхуэй, отсюда и пошло название его школы.

[237] *... То, что не имеет двух природ, именуется «доподлинной природой», и на этой доподлинной природе стоят все школы и учения. И говоря об этом, надо тотчас прозреть [собственную природу]!»* — здесь Хуэйнэн говорит об относительности всяких названий, обращая внимание учеников на вынужденный характер каких-либо терминов. В чаньском учении слово должно моментально реализовываться в действие, в этом смысл призыва Хуэйнэна «говоря об этом (т.е. произнося «сердце», «само-природа»), надо тотчас прозреть...». Примечательно, что заключительный отрывок этой части смутно отражает какой-то конфликт внутри школы Хуэйнэна.

[ш] *Колесница Единого (и чэн)* — буддизм Махаяны.

[239] *...остаток своих дней в «горных чащах»* — дословно « в лесах, что расположены у подножия гор».

[240] *...учения о «двух колесницах» — быка и оленя* — речь идет о критике шраваков и пратьека-будд.

[241] Со слов *«Природа этого...»* — цитата из «Дао дэ цзина».

[242] *...а сегодня нет и смерти* — возможен другой вариант перевода: «И то, что они подразумевают под смертью, не является на самом деле смертью».

[2"] *...поднесено одеяние Моно* — дорогое ритуальное буддийское одеяние, которое изготавливается в Корее, откуда и получило свое название.

Завет (кит. *фучжу)* — дословно «поручать», «вверять», в буддизме так обозначалось последнее наставление, которое патриарх давал ученикам перед своим уходом.

[145] *...каждый из вас станет наставником в своей местности* — Хуэйнэн считается основоположником традиции «местных наставников», или «наставников одной местности» *(и фан ши).* По сути, это закрепляло конкретного носителя чаньского учения за отдельным регионом, в то время как до этого многие чаньские учителя просто бродили по Китаю и из-за этого часто не могли создать стабильную школу.

[244] *...о близости и различиях в «появлении» и «исчезновении»* — «появление» *(чу)* — также «проявление»; «исчезновение» (*мэй*) — также «отсутствие».

[141] *Скандха* (кит. *инь* или *юнь)* — дословно «куча», совокупность психических и материальных свойств человека. *Аятна* (кит. *цзе,* дословно «мир») — сфера пребывания. *Дхату* (кит. *жу,* дословно «проникновение») — «корень», элементы или классы элементов. В палийских текстах «дхату» имеет несколько значений: чаще всего обозначает четыре базовых элемента: земля, вода, огонь, ветер; в тексте «Сутры Помоста» употребляется для обозначения 18 классов элементов (см. ниже).

[241] *Пять скандх* (кит. *у юнь)* — дословно «пять куч», или «пять скоплений», одна из ключевых концепций буддизма как Хинаяны, так и Махаяны. В этом пассаже Хуэйнэн проповедует как вполне консервативный представитель старых до-чаньских школ. Пять скандх подразделяются на две группы явлений, первая из которых относится к материальному миру, вторая — к психическому миру, или «сердцу» (санскр. *нама,* кит. *синь).* Первая скандха (санскр. *рупа* кит. сэ), представляющая собой всю совокупность материального мира, включает землю, воду, огонь, ветер, формирующие человека и весь физический мир. Вторая скандха — «ощущение» (санскр: *ведана*, кит. *шоу)* — это способность ощущать приятное, неприятное и нейтральное для человека, причем именно «ощущение» и считается основным началом, что загрязняет сознание, поскольку создает желание вновь воспроизвести это ощущение и тем самым формирует привязанность к миру. Третья скандха — «образы», или «способность к созданию образов» (санск. *самджня,* кит. *сян)* — обуславливает человека рождать различные представления и чувства. Четвертая — «дейстзование» или «деяние» (санск. *самскара,* кит. *син)* — представляет собой

всякую деятельность, ведущую к изменению кармы, психических свойств человека и материальных предметов. Наконец пятая скандха — «сознание» (санск. *виджняна*, кит. *щи)* соединяет воедино способность к формированию представлений и деяния, сберегает опыт и дает оценку поступкам и мыслям.

[249] ***...различие в «использовании» проистекает из самой нашей природы*** **— понятие «использование» *(юн),* или «функция», большинством комментаторов [в частности, 22, 189] рассматривается в контексте бинарной оппозиции «основа-функция» (*ти-юн).* При этом «основой» считается изначальная природа человека, которая проявляется, или «обретает свою функцию», через некие внешние проявления. Из контекста фразы видно, что все поступки человека, зло или добро, которое он несет, прежде всего зависят от чистоты или, наоборот, загрязненности его «основы» — изначальной природы.**

[251] ***...обладания формой (рупа) и необладания формой (аруна)...*** **Рупа (кит. *сэ)* — форма, материальный объект, нечто, имею.щее внешние феноменологические проявления. В буддизме Махаяны рассматривается как первая из пяти скандх, соотносящаяся с материальным миром, в то время как четыре остальные соотносятся с миром психического (кит. *синь* — «сердце», «душа»). Поскольку материальное начало ограничивает человека и замутняетего сознание, то все, что относится к «рупа», т.е. материальные объекты, по учению буддизма располагаются в мире Низших небес. Форме-материи логически противостоит «аруна» (кит. *у сэ),* т.е. внематериальное, или Пустота (санскр. *шуньята,* кит. *кун),* где и должно пребывать чистое сознание человека.**

[251] ***Асрава, анасрава*** **(кит. *лоу)* — отравляющее влияние внешнего мира, проникающее в человека через его органы чувств и замутняющее изначально чистую природу человека.**

[252] ***...опустошить себя от [идеи] Пустоты*** **— речь идет о последователях ряда буддийских направлений, объявивших о том, что все есть абсолютная Пустота (санскр. *шуньята,* кит. *кун).* В «Сутре» критикуется не сама концепция Пустоты как глобального истока бытия, но слепая приверженность этой идее, заставляющая отбрасывать все иные духовные представления и морально-этические уложения.**

«Не следует использовать письмена» (бу юн вэньцзы) **— парафраз одной из ключевых концепций, приписываемых Бодхидхарме: «не опираться на письмена» *(бу ли вэньцзы)* (см. ниже). Здесь критикуется внутреннее направление чаньских последователей, которые слишком буквально поняли этот завет Бодхидхармы, отрицая всякие тексты и ценя лишь безграмотность как едва ли не проявление святости.**

[2M] ***...создает множество мест для проповедей*** **— дословно «площадка для проповеди Пути» *(даоян),* аналог и перевод санскрит-**

ского понятия «бодхиманда» («место для просветления»), обычно так именуются буддийские храмы, хотя речь может идти и просто о небольших площадках перед кумирнями, где бродячие монахи читали проповеди.

[255] *«...они являются причинами друг друга, формируя смысл Срединного Пути»* — речь идет о базовой буддийской концепции причинности и взаимосвязи всего со всем, всех дхарм этого мира. Существуют «базовые причины», или «предшествующие условия» (кит. *ин,* санскр. *хету*), изначально существующие в этом мире, и причины, порождаемые определенными феноменами (кит. *сян*, санскр. *пратьяя).* Предшествующие условия обозначают непосредственную причину и прежде всего мотивы поведения человека, которые ведут к накоплению его кармы, в то время как все остальные причины происходящего в мире, т.е. пратьяя, в свою очередь, оказываются порождены именно первичными условиями. Таким образом два типа причин соотносятся друг с другом как причина и следствие.

[254] *Младший учитель, или малый учитель (сяо ши)* — последователь, целиком получивший наставления вдесяти заповедях. Кроме того, так обычно именовались ученики первого поколения в школе.

[257] *Нет ни одной (вещи], что содержала бы в себе истину...* — то есть «ни одна вещь в мире не является реальной воистину».

[!""] *...станешь тождественен тому, что не обладает ни чувствами, ни движением* — обычно комментаторы считают, что речь идет о камне и дереве, когда говорится о состоянии «вне чувств и вне движения».

[2"] *«[Пребывание] же в недвижимости» означает /лишь простое] отсутствие движения, а пребывание «вне чувств» означает отсутствие семян Будды* — «Сутра» осуждает упрощенный взгляд на Чань как на «пребывание вне движения», или «в недвижимости» *(бу дун)* и «пребывание вне чувств», или «будучи незахваченным чувствами» *(у цин).* Эти односторонние взгляды, сводящие Чань к простой сидячей медитации и «устранению желаний», активно распространялись противниками Чань в VIII веке и даже стали популярными среди ряда буддийских школ, считавших себя истинными носителями Чань. Дословно фраза переводится так: «Вне движения — это вне движения; вне чувств — это вне семян Будды».

[2'°] *...должно быть записано и распространено под названием «Фабао таньцзин» («Сутра Помоста драгоценности Дхармы»)* — (произведение под названием «Драгоценности Дхармы») (санскр. *дхармаратха)* обычно включает в себя суть учения конкретного наставника или собрание его ключевых наставлений.

[2,1] *Берегите ее и передавайте из поколения в поколение, дабы спасать живые существа* — обычно чаньские комментаторы счи-

тают, что эта и предыдущая фразы являются более поздней вставкой, а патриарх Хуэйнэн не мог говорить столь нескромные слова [22, 202].

“ *И если на одном цветке раскрылись пять листьев, то плоды родятся сами* — одна из самых известных и многозначных фраз чань-буддизма. В данном случае имеется в виду, что после Бодхидхармы («один цветок») учение передавалось последовательно еще пяти патриархам Чань («пять листьев»). Прямая передача патры и рясы заканчивается на Шестом патриархе, которым стал Хуэйнэн. Институт патриархов как абсолютных воплощений учения Чань становится ненужным, поскольку большинство последователей «обладают мощными и плодоносными корнями». Таким образом кладется конец и догматическим спорам между чаньскими школами о лидерстве. Другая трактовка той же фразы считает, что речь идет о пяти основных школах Чань — «пяти листьях» (*у е),* выросших из проповеди Дамо.

Чистая земля (кит. *цзинь ту)* — буддийский рай, место пребывания великих патриархов.

ш «Взирание в покое» (*гуань цзин)* и «опустошение сердца» *(кун синь)* являются двумя основополагающими техниками буддийской медитации. Хуэйнэн в своей проповеди переносит упор с чистой (т.н. беспредметной) медитации на естественное следование событиям и достижение изначальной чистоты сердца, в чем ощущается даосское влияние.

...появится некий человек, что украдет мою голову — голова Хуэйнэна действительно была отсечена и выкрадена ночью 3-го дня восьмой луны 722 года.

ш *...прежде всего кормите родственников* — здесь игра слов: выражение «ян цинь» означает как «поддерживать родителей», так и «поклоняться родному».

“7 *Во рту должна быть пища* — одна из самых «темных» фраз предсказания. Традиционный комментарий не очень убедителен, говоря, что человек, выкравший голову Хуэйнэна, был обуреваем плотскими страстями, которые традиционно по-китайски связывались с желудком или ртом [22, 207].

Когда придут трудности, Ян и Лю станут чиновниками — вероятно, речь идет о двух местных чиновниках, оказавших немало услуг по сохранению учения Хуэйнэна. Лю Утянь стал наместником (*цэши)* области Шаочжоу, а Ян Кань — начальником, или главой управы *(лин)* Цюйцзяна. Именно они вели расследование по делу о выкраденной голове Хуэйнэна. Существует и иная трактовка первой части фразы: некий человек из уезда Лянсянь по имени Чжан Цзинмань в Хунчжоу в монастыре Кайюаньсы, пожертвовав две тысячи монет, получил «великое сострадание», т.е. благодать Будды, но затем не стал продолжать следовать всем буддийским заветам, и в его жизни начались несчастья.

Поэтому фраза может быть переведена так: «Когда [Чжан Цзин]-мань столкнется с трудностями».

[2И] *...реставрировать монашеские обители* — дословно речь идет о самгхораме (кит. *Сэнцзяланьмо)* — так называлось любое место, где селились монахи.

[2,0] *Таковы эти семь Будд* — семь последних Будд. Випассин спас 348 тысячи человек, Сикхин — 250 тыс., Виссабху — 130 тыс., Какусудха — 40 тыс., Конагамана — 30 тыс., Кашьяпа — 20 тыс. человек, Гаутама спас и продолжает спасать бесчисленное множество людей.

[271] Здесь изложена каноническая линия передачи, которая сформировалась к XI веку и была изложена в трудах сунского монаха Цисуна. Как видно из текста, все патриархи делятся на три категории. К первой принадлежат бодисаттвы (Кумараджива и Нагарджуна), обозначаемые по-китайски «да ши» — «великий воин»; вторая — арья (кит. *цзунь чжэ).* А третья категория — китайские наставники (именуются «да ши», но в данном случае написание и значение иероглифа «ши» отличается от предыдущего и означает «великий учитель»),

[2.2] *Монастырь Гоэньсы (Милосердия государства)* — ныне называется Луншаньсы *(Драконьих врат),* расположен в горах Луншань в уезде Синьсин в провинции Гуаньси. Во времена Хуэйнэна эта область называлась Синьчжоу. Именно туда просит Хуэйнэн перевести его перед своим уходом.

[2.3] *...рождается наша чистая природа (цзин син)* — речь идет об изначальной природе человека, данной ему при рождении и по сути ничем не отличающейся от той, что обладал Будда при своем рождении.

[274] *...пробыл так до третьей стражи* — то есть до полночи. Третья стража (полночь) является священным моментом в чань-буддизме, неслучайно Хуэйнэн получает от Хунжэня рясу и патру Шестого патриарха ровно в полночь, и именно тогда же он уходит из мира.

[2,5] *...перенесен священный склеп...* — по буддийской традиции тело патриарха является одной из святынь. Оно было помещено в легкий склеп — раку, или двустворчатый ковчег *(кань),* изготовленный в виде небольшой пагоды. В такие раки помещались обычно священные статуи Будды. Затем склеп с телом Хуэйнэна был помещен в большую пагоду.

[271] *...с телом вместе с патрой и рясой* — в монастыре в Цаоси до сих пор находится тело Хуэйнэна, а также патра и ряса.

[2,7] *Чжун Цзун* — император династии Тан.

[278] *Линтао* — хранитель ступы с останками Хуэйнэна. КакЛинтао он фигурирует также в «Сун гаосэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов, составленные в эпоху Сун») [34, 7556] и в «Цзиньдэ чуаньдэн лу» («Записи о передаче светильника, со-

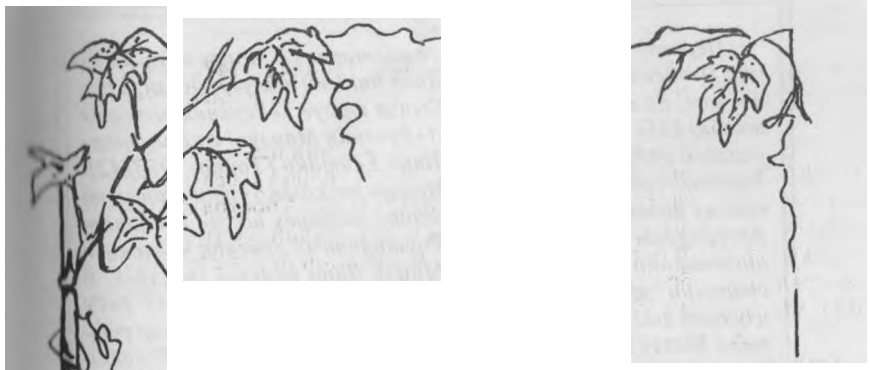
ставленные в годы правления под девизом Цзиньдэ») [47, 236в]. В ряде других произведений имя хранителя пагоды записывается как Синтао.

[m] Примечательна сама дата, когда преступник пытался обезглавить Хуэйнэна — 3 августа 722 года, то есть ровно через девять лет после того, как была поставлена ступа (713 год). А поскольку девять лет является священным сроком в чань-буддизме (именно столько Первый патриарх просидел в медитации перед стеной), то это явным образом указывает на мифологическую, а возможно и мистическую подоплеку этой странной истории.

уездному главе Ян Каню и наместнику Лю Утяню — именно **этих** двух чиновников упоминает Хуэйнэн в своем последнем пророчестве: «Когда придут трудности, Ян и Лю станут чиновниками».

Эта история практически дословно повторена в «Чуаньдэн лу» [47, 236с-237а].

[2,2] *«Чаньский наставник Величайшего зерцала»* — «величайшее зерцало» по-китайски также означает «величайший провидец».



РЕЧЕНИЯ МАЦЗУ

Перевод «Речений чаньского наставника Мацзу из провинции Цзянси» («Цзянси Мацзу Даои чаныии юйлу») сделан, в основном, по двум изданиям: «Сыцзя юйлу» («Речения четырех школ») [35] и «Басо но гоёку» («Речения Мацзу») с комментариями и подробным анализом Ивия Ёситаки (Токио, 1984) [2]. В разных собраниях «Речения Мацзу» несколько отличаются по своему названию. Так, в «Речениях четырех школ» трактат фигурирует под названием «Расширенные речения чаньского наставника Мацзу Даои» («Мацзу Даои чаныии гуанлу»), В собрании же буддийских текстов «Речения древних» («Гу цзуньшэ юйлу») он дан под названием «Речения чаньского учителя Мацзу Даои» («Мацзу Даои чаныии юйлу»), или «Речения чаньского наставника Великой безмятежности» («Дацзи чаньши юйлу»). Большие отрывки из «Речений» также встречаются в «Записях о передаче светильника, составленных в годы правления под девизом Цзиньдэ» («Цзиньдэ чуандэн лу»). Следует отметить, что порядок диалогов, приведенный в «Сыцзя юйлу» и «Чуандэнлу», заметно различается, хотя по содержанию (за исключением немногих мест, указанных в примечаниях к переводу) текст идентичен.

Существует несколько переводов «Речений Мацзу» на европейские языки. Наиболее качественными можно считать перевод Баво Лиевиса на немецкий язык (а позже и на английский) [106] и перевод Катрин Деспье на французский язык [76]. Существует частичный перевод и на русский язык, однако он содержит большие погрешности [60]. Перевод К. Деспье можно признать самым точным, хотя он не включает ни комментариев, ни критического разбора текста. Работа же Лиевиса в противоположность этому далеко не бесспорна в некоторых переведенных пассажах, но содержит исчерпывающий комментарий.

Названия и нумерация диалогов Мацзу в настоящем издании даны переводчиком, поскольку это облегчает работу с текстом. Стоит заметить, что здесь мы не Оригинальны — короткие подзаголовки к речениям Мацзу можно встретить в ряде китайских и практически во всех японских изданиях этого произведения. Одцако они явно не являются частью оригинального текста, и большинство подзаголовков не совпадают друг с другом в разных изданиях.

БИОГРАФИЯ

Рождение и уход в монахи

Чаньский учитель Даои ***(Путь Единого),*** [что проповедовал] в провинции Цзянси, был выходцем из уезда Шифан области Ханьчжоу'. Родовое имя его было ***Ма.*** Он ушел из мирской жизни в монастырь Лохань - сы ***(Монастырь Архатов***), что располагался в его родном городе[2].

Отличаясь видом странным и необычным, обладал он поступью быка и взглядом тигра. Он мог дотронуться кончиком своего языка до носа, а подошвы его ног были отмечены двумя кругами'. Еще в детские годы он принял постриг у преподобного Тана[4]из области Цзычжоу[5]. А полное посвящение он получил от наставника монастырских правил (вмная)[6]Юаня из уезда Юйчжоу'.

У Наньюэ Хуайжана

В годы Кайюань (713-742) он практиковал созерцание* ***(дин)*** в монастыре Цюаньфасы ***(Передачи Учения),*** что на горе Хэнъюэ', где и повстречал преподобного [Наньюэ Хуай]жана'°.

[Хуайжан] понял, что [перед ним] — истинный сосуд Дхармы"и спросил:

— Уважаемый, в чем цель Вашего сидения в созер-**цании**[V2]

Наставник ответил:

— Я хочу стать Буддой.

Тогда [Хуай]жан взял камень и принялся полировать его перед своим скромным жилищем. Наставник спросил:

— Зачем Вы делаете это?

— Хочу отполировать его до такого состояния, чтобы он превратился в зеркало, — ответил ему [Хуай]жан.

— Да разве можно, полируя камень, превратить его в зеркало? — вновь спросил Наставник.

— Если, полируя камень, нельзя превратить его в зеркало, так можно ли, сидя в созерцании ***(чань),*** стать Буддой? — ответил [Хуай]жан.

— Но как же достичь этого? — спросил Наставник.

— Если быка впрягли в повозку, а повозка все же не трогается с места, так кого же надо погонять — быка или повозку?

Наставник ничего не произнес в ответ.



Наньюэ Хуайжан полирует камень

А [Хуай]жан заговорил вновь:

— Что является твоей целью — научиться созерцанию***(чань, дхиана)*** или научиться тому, как стать Буддой?

Если ты учишься тому, как сидеть в созерцании, то [знай, что] чань не заключен ни в сидении, ни в лежании. Если ты учишься тому, **как стать Буддой, то**

ведь Будда не имеет никаких установленных проявлений. Если же говорить о дхармах, что не пребывают нигде, то нельзя ни принимать, ни отвергать их. Если ты, сидя, [желаешь стать] Буддой, то ты убиваешь Будду. Если ты ухватываешь [лишь внешние] проявления сидения, то не достигнешь истинного принципа (ли) этого".

Когда Учитель услышал эти наставления, то почувствовал себя будто опьяненным чудесным нектаром[14]. Он уважительно склонился [перед Хуайжаном] и спросил:

— Так каким же образом, используя сердце, я могу соединиться с самадхи, что не имеет проявлений?"

Хуайжан ответил:

— Если ты будешь изучать метод сердца-основы'" учения Дхармы, то это будет подобно посадке семян. Когда я начну объяснять тебе основы [Учения], то это будет подобно дождю, что проливается с небес. И поскольку все кармические проявления единятся в тебе, то ты сумеешь узреть Путь.

[Мацзу] вновь спросил:

— Если Путь не имеет никаких проявлений'[17], то как же можно узреть его?

— Око Дхармы'[18], что [заключено] в сердце-основе, само сумеет узреть его, — ответил Хуайжан, — равно как [узреет оно] и самадхи, что не имеет никаких проявлений.

— Бывают ли [на этом пути] достижения и неудачи? — поинтересовался Наставник.

— Если смотреть на Путь сквозь [понятия] достижений и неудач, через собирание и рассеивание, то Путь никогда не увидеть. Вслушайся в строки, что я сложил:

Серди,е-основа содержит бесчисленное множество семян.

Как только польешь их, они тотчас взойдут.
Цветы самадхи не имеют проявлений.
Так откуда же взяться достижениям и неудачам?

Наставник тотчас обрел пробуждение, что лежит выше сердца и помыслов. [После чего] десять осеней оставался он с [Хуайжаном], ежедневно постигая сокровенно-утонченное [Учение].

Пророчество Праджнятары

Еще ранее Шестой патриарх Чань [Хуэйнэн] рассказал Хуайжаню: «Праджнятара из Индии предсказывал, что у твоих стоп взрастет жеребенок (кит. ***Ма*** — фамильный иероглиф Мацзу — ***А.М.)*** и станет попирать своими копытами народ Поднебесной»[1']. И имел он в виду Наставника.

Из шести учеников Хуайжана лишь Наставник получил потаенную Печать Сердца.

Вначале Мацзу, покинув пик Фоцзицзин (***Следа Будды),*** что у Цзяньяна, отправился в Линьчуань, затем перебрался на гору Лунгун у Нанькана[20]. В годы Дали (766-780 — ***А.М.) ,*** когда он пребывал в монастыре Кайюаньсы у города Чжунлина, наместник Лу Сыгун[2'] услышал разговоры о нем, увидел его и остался в таком восхищении, что решил лично получать от него наставления. И таким образом ученики с четырех сторон света собирались вокруг него.

Преподобный Хуайжан услышал, что Наставник перебрался в провинцию Цзянси и спросил у сангхи:

— А что, [Мацзу] Даои поведал ли [монашеской]общине о Дхарме?

— Да, он уже поведал нам о Дхарме, — ответили монахи.

— Я еще не встречал человека, который рассказал бы об этом по-новому, — заметил Хуайжан.

Он послал монаха к [Мацзу], сказав:

— Когда Мацзу поднимется на помост [для пропо-веди], ты лишь спроси: «Что это такое?». Дождись, что он скажет, и возвращайся с этими словами ко мне.

Монах спросил у [Мацзу] все, что ему велели. Наставник ответил:

— С того времени, как тридцать лет назад варвары учинили беспорядки, в этих местах не бывает нехватки ни в соли, ни в перце".

Все это монах по возвращении рассказал Хуайжапу. Хуайжан остался удовлетворен[23].

У наставника было 139 учеников, вхожих в его покои", каждый из них стал руководителем своей группы учеников и обратил [в свое учение] бесконечное количество последователей.

В первый месяц четвертого года Чжэньюань (788 год — ***А.М.)*** Мацзу поднялся на гору Шимэнь в Цзянчане. Прогуливаясь в лесах, он набрел на пещеру с ровным полом и сказал тем, кто сопровождал его: «В следующем месяце мои останки вернутся на это место»".

После этих слов он возвратился [в монастырь], а вскоре проявились признаки болезни. Когда старший монах монастыря спросил его: «Преподобный, как Ваше здоровье в последнее время?», — Наставник ответил: «Днем — перед лицом Будды, ночью — перед лицом Будды»[26].

В первый день второго месяца [Мацзу] сделал омовение, сел, скрестив ноги, и ушел в нирвану.

Во время годов Юаньхэ (806-820 — ***А.М.)*** [император] пожаловал ему титул «Чаньский учитель Великой безмятежности» (Дацзи чаньши). На его погребальной ступе написано: «Огромное величие».

ПРОПОВЕДИ

1. О Дхарме

Мацзу, наставляя общину, говорил:

— Каждый из вас должен уверовать, что его собственное сердце и есть Будда. Только это сердце и есть Будда. Великий Учитель Дамо пришел из южной Индии в Китай передать учение единого сердца Высшей колесницы[2], для того, чтобы вы сумели прозреть («получить просветление» — ***кай у).*** Он также использовал «Ланкаватара-сутру», чтобы отметить все живые существа печатью сердца-основы, поскольку опасался того, что вы можете опрокинуться[2'], так и не уверовав в то, что учение о едином сердце заключено в каждом из вас. Именно поэтому «Ланкаватара-сутра» говорит: «Когда глаголешь о Будде, пусть твое сердце станет твоим патриархом, а отсутствие врат пусть станет вратами к Учению-Дхарме». Тот, кто ищет Дхарму, не должен искать ничего. Нет никакого другого Будды за пределами твоего сердца, нет другого сердца за пределами Будды. Не стремитесь к доброму, не отвергайте злое. Не опирайтесь на две крайности — чистое и загрязненное. И тогда вы поймете, что природа отсутствия" пустотна. Мыслью невозможно уловить этого, поскольку это не обладает собственной природой. А по-

этому все три мира и есть сердце’[0]. Мириады существ и проявлений — всего лишь печать единой Дхармы.

Все, что мы видим как формы ***(рупа)",*** это есть прозрение сердца. Сердце не есть само-сердце (т.е. не существует само по себе — ***А.М.),*** оно существует лишь относительно форм. Однако в любое время, когда вы говорите, существует само действие и его принцип, между которыми нет преград. Это в равной степени приложимо и к самому просветлению ***(бодхи[2]),*** которое есть плод Пути. То, что рождается в сердце, и называется формами. Но поскольку вы знаете, что все формы пусты, то рождение равносильно нерождению. Поэтому, когда вы познаете смысл этого, вы сможете в любое время, одеваетесь ли вы или пережевываете пищу, пестовать «чудесный зародыш»”и жить в соответствии с естественностью. Да есть ли что-нибудь, кроме этого?

Тот, кто воспринял мое учение, услышат и мой стих (гатху):

Сердце-основа глаголет в любое время.
Просветление - всего лишь умиротворение.
Дело и его принцип не имеют преград между собой,
Рождение равносильно нерождению.

2. О Пути

Однажды монах спросил Мацзу:

— Как следует пестовать Путь?

— Путь не нуждается в пестовании”, — ответил Мацзу. — Если сказать, что его можно достичь через пестование, то все, что будет достигнуто через такое пестование, вновь разрушится, и ты будешь в этом случае подобен «внемлющему» ***(шравака”).*** Если сказать «не [следует] пестовать», то тогда уподобишься обычному человеку.

Монах вновь спросил:

— Каким видением и пониманием надо обладать, чтобы достичь Дао?

Мацзу ответил:

— Само-природа изначально самодостаточна. И лишь те, кто не задержались между добрыми и злыми делами, могут считаться «пестующими Дао». Принимать добро и отвергать зло, прозревать пустоту и входить в погружение (***самадхи***) — все это принадлежит к творимым делам'". Если ты устремляешься в своих поисках [Дао] вовне, то все больше и больше отдаляешься [от него]. Пусть целиком истощатся силы сердца трех миров, но пусть лишь одна мысль (или «мысль о Едином» — ***А.М.)*** останется в сердце — это и будет корень рождений и смертей трех миров. Но когда и эта единственная мысль исчезнет, то устранится и корень рождений и смертей". Это и есть бесценное сокровище высшего правителя Дхармы ***(Дхармараджа™).***

Со времени бесчисленных кальп все иллюзорные помыслы, обманы и искажения, самонадеянность и гордыня обычных людей составляли единое тело. Именно поэтому «[Вималакирти]-сутра» и говорит: «Тело это составляют мириады дхарм. Когда что-то возникает, это возникают всего лишь дхармы. Когда что-то угасает, это угасают дхармы. Когда дхармы возникают, они не говорят: "Я возник". Когда они угасают, они не заявляют: "Я угасаю"»".

Мысли прошлого, мысли будущего и те мысли, что находятся между ними, не имеют между собой никакой связи. Мысль за мыслью приходит к угасанию (***нирвана***это зовется «самадхи печати океана»[40], которое охватывает все дхармы. Это подобно тому, как сотни и тысячи потоков сходятся в океан, а вместе они зовутся океаническими водами и имеют единый вкус, охватывающий все вкусы. Тот, кто купается в океане, омывается всеми его потоками, использует все его воды.

А поэтому «внемлющий» (***шравака***) является в равной степени и просветленным и заблудшим, а обычный человек — в равной степени и заблудшим и просветленным. Шравака не постиг, что сердце совершенномудрого[4'] в своей основе не содержит ни места [пребывания], ни степеней, ни причин, ни ложных мыслей. Он пестует причины, чтобы достичь плодов, пребывая для этого в пустотном сосредоточении-самадхи двадцать тысяч кальп или даже восемьдесят тысяч кальп. И хотя он уже должен достичь просветления, это просветление оборачивается заблуждением.

Все бодисаттвы считали это адскими мучениями — погрузиться в пустоту, соприкоснуться с нирваной («угасание» — ***шу),*** но так и не узреть природу Будды[42].

Если существо высших корней[4']встречает доброго и образованного наставника ***(калаянамитра***[44]), способного указать ему [Путь], то, ведомый его словами, он более не будет обращать внимания на степени и звания и обретет внезапное прозрение своей изначальной природы. Именно это имеет в виду сутра, когда говорит: «Обычный человек обладает обращенным сердцем[45], в то время как шравака такого не имеет»[46].

О просветлении говорят, лишь противопоставляя его заблуждению. Но поскольку в основе нет никакого заблуждения, то также не существует и просветления[47]. Все живые существа в течение бесчисленного количества кальп никогда не покидали самадхи природы Дхармы[48]. Всегда пребывая в этом самадхи природы Дхармы, они одевались, принимали пищу, вопрошали и отвечали. Функционирование всех их шести корней (органов чувств — ***А.М.)*** и все их действия в конечном счете и есть природа Дхармы. Не зная, как вернуться к истоку, они следовали именам-названиям ***(мин)*** и привязывались ко внешним проявлениям ***(сян),*** порождая в себе заблуждения и иллюзорные мысли, творя себе карму различного рода. Если бы они мог-

ли в единой мысли[44] вернуться к истоку, все их тело превратилось бы в сердце совершенномудрого.

Пускай каждый из вас достигнет своего собственного сердца, мои же слова можно и не запоминать. Если бы мне было дано рассказать о стольких принципах Пути, сколько песчинок на речном берегу[50], это ничего не прибавило бы вашему сердцу. И если бы я ничего не стал говорить, то это ничего бы не уменьшило в вашем сердце. То, что [воистину] может говорить — это ваше сердце, и то, что [воистину] может не говорить — это также ваше сердце. И если бы вы даже обрели [способность] разделять ваше тело [на много частей], происпускать сияние или совершать восемнадцать чудес[51], — все это не сравнится с тем, как возвратиться к собственному угасшему пеплу[52]. В поднявшемся угасшем пепле нет силы, и это подобно шраваку, который в иллюзиях пестует причины, чтобы достичь плодов[55]. А вот не поднявшийся [с земли] угасший пепел еще полон сил, и он подобен бодисаттве, чей кармический путь чист, зрел и не загрязнен злом. И если бы я начал говорить о Трипитаке, через которую наставлял «Воистину пришедший» (Т***атхагата)***, то я не смог бы рассказать всего до конца даже в течение такого количества кальп, сколько песчинок на берегу реки, и это было бы подобно цепи, что никак не может оборваться[4]. А вот если вы достигнете озарения сердца совершенномудрого, то никаких более дел не требуется, и вы вечно будете пребывать внутри этой величайшей драгоценности[55].

3. О сердце

Кто-то из сангхи спросил:

— Путь не нуждается в пестовании, но он и не должен быть загрязнен («замутнен»)[56]. Так что же такое замутнение?

[Мацзу ответил]:

— Сердце, [наполненное мыслями] о рождениях и смертях, творениями и стремлениями, — все это и есть чамутнение. И если вы хотите непосредственно познать Дао", то обыденное сердце и есть Дао.

Но что называть «обыденным сердцем»? Это [такое сердце], которое не творит поступки, не делает различия между истинным и ложным («тем, что есть, и тем, чего нет» — ***ши-фэй),*** не принимает и не отвергает, не прерывисто и не постоянно, не делает различия между обычным человеком и совершенномудрым. Именно об этом говорится в [«Вималакирти]-сутре»: «Нет ни поступков обычного человека, ни поступков совершенномудрого — есть лишь поступки бодисаттвы»[58]. Сегодня неважно, идете вы или стоите, сидите или лежите — откликайтесь на вещи-явления в соответствии с обстоятельствами, это и будет в конечном счете Дао. Дао и есть мир Закона (***дхармадхату***). И все утонченное использование [многочисленных, подобно] песчинкам на речном берегу, [способов] не выходит за этот мир Закона. И если бы это было не так, то стоило ли бы говорить о буддийской школе сердца-основы, стоило ли бы говорить о негасимости светильника!"

Все дхармы — это дхармы сердца. И все имена — это имена сердца. Мириады дхарм рождаются из сердца, сердце — это корень мириад дхарм[60]. Не случайно сутра говорит: «Лишь тот, кто познал сердце и достиг своего истока, зовется шраманом»[61]. Все имена равны друг другу, все смыслы подобны друг другу, все дхармы равны друг другу, и составляют они Одно, не имея различий[62]. И если в период своего обучения ты в каждый момент достигаешь само-естественности ***(цзы цзай),*** пребываешь в мире Закона, то это в конечном счете и будет миром Закона. И если ты пребываешь в истинной таковости ***(чжэнь жу),*** то это и будет в конечном счете истинной таковостью. И если пребыва-

ешь в Принципе (ли), то все дхармы в конечном счете и станут этим Принципом. И если пребываешь в делах, то все дхармы и будут этими делами[6]'. И когда проявляются тысячи [явлений], то между делами и принципами нет никакой разницы — вот это и есть сокровенное использование.

Это подобно луне: она может отбрасывать множество теней, но истинная луна не множественна. Существует великое множество истоков, [откуда струятся] воды, но сама вода не множественна. [Так же] и явления нашего мира всегда множественны, но сама Пустота (***сюйкун***) не имеет множественности. Существует множество принципов объяснения Пути, но мудрость не имеет множественности[64].

Все [способы] возникновения выходят из единого сердца. Оттуда исходит и созидание, оттуда исходит и разрушение[65] — это и есть утонченное использование, это и есть пребывание в твоем собственном доме[66].

Нет никакого места, что находилось бы вне истины. [А поскольку всякое] место, где ты пребываешь, и есть истина, то в конечном счете это и является телом («основа» — ***ти)*** твоего дома[67].

И если это не так, то что же такое человек?

Все дхармы — это дхармы Будды («буддовости»), а [поэтому] все дхармы — это освобождение [от мирских пут]. Освобождение — это и есть истинная таковость (***чжэнь жу),*** и никакие дхармы не выходят за эту истинную таковость. Идете вы или стоите, сидите или лежите — все это непостижимое использование («функция» — юн), которое не ждет своего времени. Сутра говорит: «В любом месте есть Будда». Будда способен на человеколюбие[6]*, он обладает мудростью, природа его добра, он способен разорвать сети сомнений живых существ и освободить их от пут наличия и отсутствия («бытия и небытия» — ***у ю),*** от понятий обыденного и совершенномудрого, ибо и человек, и

дхармы пусты. [Он] вращает колесо [Учения] бесконечно[69], превосходит любое множество, и в том, что он делает, нет затруднений, а дела и принципы проникают друг в друга. Подобно это облакам в небе, которые внезапно налетают и уходят в никуда, не оставляя и следа. А еще подобно это рисованию письмен на воде[7"]. Не рождаться и не умирать— такова великая нирвана[71].

Когда человек связан [с этим миром], то говорят о «лоне Воистину пришедшего» ***(Гатхагата-гарбха***), когда же он освобожден, то говорят об очищенном теле Закона ***(дхармакая)[12].*** Тело Закона безгранично, его основа («тело» — ***ти***) не велика и не мала, она может быть огромной, а может быть и малой, может быть круглой, а может быть квадратной. Откликаясь на вещи, оно (тело Закона — ***А.М.)*** реализуется во многих формах, как луна отражается в воде; постоянно двигаясь, оно не обретает недвижимой основы.

Оно не истощает деяния и не пребывает в недеянии. Деяние — это личное использование недеяния, недеяние — это личная опора деяния. Но [тело Закона] не пребывает в опоре, а поэтому и говорят: «Словно пустота, оно не имеет опоры».

Таков смысл рождения и угасания сердца, таков смысл истинной таковости сердца. Истинная таковость сердца подобна светлому зеркалу, что отражает все предметы. Говоря о зеркале, мы имеем в виду сердце, говоря о предметах, мы имеем в виду дхармы. Если сердце достигает дхарм, оно вторгается во внешние причины и следствия, в которых и заключен смысл рождения и смерти. Когда же оно не достигает [дхарм], то это и есть смысл истинной таковости.

Шравака [лишь] слышит и видит природу Будды, бодисаттва же прозревает природу Будды. Он достигает недвойственности, что и зовется «равно-природой» (***самата***). Природа сама по себе не имеет раз-

линий, а вот использование ее неодинаково. В заблуждениях проявляется знание ***(виджняна),*** в просветлении — высшая мудрость ***(праджня)”.*** Следование Принципу — именно это и является просветлением, следование же делам является заблуждением.

«Заблуждение» означает заблудиться в своем же жилище, в самой основе своего сердца. «Просветление» означает быть просветленным как о своем жилище, так и о своей изначальной природе. Раз достигнув просветления, мы получаем вечное просветление и более не возвращаемся к заблуждениям”. Это подобно тому моменту, когда встает солнце — более нет возврата к темноте. Интуитивная мудрость и есть это восходящее солнце, и ваше сознание никогда более не будет пребывать в темноте.

Когда вы постигнете сердце и будете пребывать в этом состоянии, то иллюзии более не будут рождаться в вас. А если иллюзии более не будут рождаться, то это и станет достижением Закона, что не имеет рождения.

Так было изначально, так есть и теперь. И более не следует пестовать Дао и сидеть в медитации, ибо это и есть чистая дхиана ***(чань)*** Воистину пришедшего”.

И если сегодня вы узреете истинность этого принципа, впредь вы не будете творить себе различную карму и проведете жизнь, уготовленную вам.

В одной накидке и одних одеждах, вставая и садясь, следуйте друг за другом, преумножая следование правилам в поступках, и достигнете чистоты своей кармы. И если вы способны сделать [хотя бы] это, стоит ли беспокоиться, что вы что-то не понимаете? Вы долго стояли, теперь отдохните[76].

ДИАЛОГИ

1. Мацзу с тремя учениками смотрит на луну

Однажды Ситан, Байчжан и Наньцюань[77] вместе с Мацзу любовались луной. Мацзу спросил:

— Для чего этот момент по-настоящему хорош?

— По-настоящему он хорош для выражения почтения, — сказал Ситан.

— По-настоящему он хорош для самосовершенствования, — произнес Байчжан.

Наньцюань же лишь опустил рукава и удалился'[8].

Мацзу сказал:

— Писания проникли в [Си]цзана (Ситана — ***А.М.),*** чань принадлежит [Хуай]хаю (Байчжану — ***А.М.).*** Лишь Пуюань (Наньцюань — ***А.М.)*** превосходит все это и находится вне вещей и явлений[79].

2. Мацзу и Наньцюань рассуждают о котле

Однажды, когда Наньцюань распределял порции риса между монахами, Мацзу спросил его:

— Что находится на дне этого котла?[80]

Наньцюань ответил:

— Было бы лучше, если бы этот старик закрыл свой рот. Что за чушь он говорит!

Мацзу остался недвижим'".

3. Высший чертог буддизма

Как-то раз Байчжан спросил Мацзу:

— Каков высший чертог[82] буддизма?

Мацзу ответил:

— Это именно то место, где ты оставляешь свою жизнь.

4. Дачжу — «Большая жемчужина»

Когда Дачжу [Хуайхай][83] впервые пришел к Мацзу, тот его спросил:

Откуда ты идешь?



Монах Дачжу Хуайхай

— Я иду из монастыря Даюньсы ***(Больших облаков),*** что в области Юэчжоу[84].

— И какое же дело привело тебя сюда?

— Я пришел сюда в поисках учения Будды.

— Ты не видишь сокровищницы, запрятанной в твоем же собственном доме![85] Стоило ли тогда покидать дом и отправляться так далеко? Здесь у меня ничего нет, так какое же учение Будды ты сможешь найти здесь?

Дачжу с поклоном спросил:

— А где же содержится сокровищница обители самого Хуайхая [Дачжу]?

— Тот, кто сегодня вопрошает меня, и содержит в себе эту сокровищницу. Все есть в ней в полной мере и нет того, что бы отсутствовало, лишь используй это в его таковости («само по себе» — ***цзыцзай — А.М.).*** Гак зачем же ты отправляешься вовне и ищешь там?

При этих словах Дачжу познал свое изначальное сердце ***(бэнь синь),*** что не имеет истока ни в знаниях, ни в ощущениях. Он стал пританцовывать от радости и поклонился в знак благодарности. Он оставался рядом с Учителем в течение шести лет, а затем вернулся и написал «Рассуждения об основных принципах вступления на Путь через внезапное просветление» в один цзюань[86].

Когда Мацзу прочитал его, то сказал монахам:

— В области Юэчжоу находится Большая жемчужина (так переводится имя «Дачжу» — ***А.М.),*** что абсолютно светла, прозрачна, ярка, самодостаточна ***(и,зыи,зай)"и*** избавлена от всех изъянов.

5. Фахуэй получает просветление

Однажды чаньский наставник Фахуэй из Чжутаня“ спросил у Мацзу:

— В чем смысл прихода патриарха с Запада?

Мацзу же ответил:

— Говори тише и подойди ближе.

Когда Фахуэй приблизился, Мацзу нанес ему оплеуху и сказал:

— Среди шести ушей (среди трех человек — ***А.М.)*** нет единства"’. Лучше приходи завтра.

На следующий день Фахуэй вновь пришел и, войдя в зал для наставлений, сказал:

— Прошу Вас, преподобный, говорите.

Мацзу сказал:

— Убирайся! Будешь еще тут ждать, пока старый человек взойдет на помост для проповедей, выйдет вперед и поведает тебе о просветлении.

При этих словах Фахуэй испытал просветление и сказал:

— Я благодарю общину за просветление[90]. Он сделал круг по залу для наставлений и вышел.

6. Медитация Вэйцзяня

Однажды чаньский наставник Вэйцзянь из Чжутаня сидел в медитации позади зала Дхармы[91]. Когда Мацзу увидел его, он два раза свистнул ему в ухо. Вэйцзянь вышел из самопогружения ***(самадхи),*** но, увидев, что это Мацзу, вновь вернулся в самадхи. Мацзу же, вернувшись в свою келью настоятеля, приказал слуге поднести Вэйцзяню пиалу с чаем. Вэйцзянь не обратил на это внимания, но сам вернулся в зал".

7. Охотник Шигун

Чаньский наставник Шигун Хуэйцзан[9]"в начале своей жизни был профессиональным охотником. Он питал отвращение к монахам. Однажды, преследуя стадо оленей, он пробегал мимо уединенного жилища Мацзу. Мацзу вышел ему навстречу, а Хуэйцзан спросил его:

— Преподобный, не видели ли Вы здесь пробегающих оленей?

— А кто ты? — поинтересовался Мацзу.

— Я — охотник.

— А умеешь ли ты стрелять (дословно «пускать стрелы» —***А.М.)?***

— Да! — ответил Хуэйцзан.

— И скольких оленей ты поражаешь одной стрелой? — вновь спросил Мацзу.

— Одной стрелой я поражаю одного оленя.

— Значит, ты не умеешь стрелять!

— А Вы, преподобный, умеете стрелять?

-Да-

— И скольких же оленей Вы можете поразить одной стрелой?

— Одной стрелой я поражаю все стадо.

— Все это — живые существа. Так зачем же убивать все стадо?

— Коли ты знаешь это, то почему же ты не стреляешь в себя? — спросил Мацзу.

— Если меня попросят выстрелить в самого себя, я не буду знать даже, как за это взяться.

— Все незнание и замутнение сознания, что сосредотачивались в этом юноше в течение многих кальп, сегодня внезапно прекращают существовать, — заявил Мацзу.

Хуэйцзан тут же сломал свой лук и стрелы, обрезал себе волосы своим же мечом и, последовав за Мацзу, оставил дом (т.е. стал монахом — ***А.М.)***.

Однажды, когда Шигун был занят делами по кухне, Мацзу спросил у него:

— Что ты делаешь?

— Я укрощаю быка.

— И как же ты укрощаешь быка?

— Как только он убегает на травы, я тотчас притаскиваю его обратно за ноздри.

— Да, ты действительно укрощаешь быка! — воскликнул Мацзу'[4].

8. Белая голова Цзана и черная голова Хая

Однажды монах обратился к Мацзу с вопросом:

— Не используя четырех утверждений и стремясь избежать сотни отрицаний, можете ли Вы мне прямо указать на смысл прихода патриарха с Запада?'[5]

Мацзу ответил:

— Сегодня я себя не очень хорошо чувствую, иди и спроси об этом Чжицзана [Ситана].

Монах отправился расспрашивать Чжицзана, тот же поинтересовался, почему он не спросил об этом у Пре-
подобного (у Мацзу — ***А.М.)***.

Монах ответил:

— Учитель сказал, чтобы я спросил у Вас.

Чжицзан потер голову руками и сказал:

— Сегодня у меня что-то болит голова, иди спроси у моего старшего брата Хая (Байчжана Хуайхая — ***А.М.)***.

Монах пошел расспрашивать Хая, тот же ему ответил:

— Подойдя к этому, я по-прежнему не знаю.

Монах рассказал обо всем Мацзу, который сказал:

— У Цзана — белая голова, у Хая — черная[96].

9. Смотреть на воды

Как-то раз чаньский наставник Магу Баочэ[97]прогуливался вместе с Мацзу и спросил его:

— Что такое великая нирвана (дословно «великое затухание», «угасание» —***А.М.)?***

— Поторопись, — ответил Мацзу.

— Что делать? — спросил Баочэ.

— Смотреть на воды[98].

10. Слива расцвела

Когда чаньский наставник Фачан с горы Дамэй ***(Большая слива***первый раз пришел к Мацзу, то спросил:

— Что такое Будда?

— Сердце и есть Будда, — ответил Мацзу.

В этот момент Фачан достиг Великого просветления. А затем он удалился в горы Дамэй. Мацзу же, узнав, что он обосновался в этих горах, послал к нему монаха спросить:

— Когда Вы, преподобный, увидели наставника Мацзу, что получили Вы такое, после чего решили поселиться в горах?[100]

Фачан ответил:

— Наставник Мацзу сказал мне, что сердце и есть Будда. И я, услышав эти слова, поселился здесь.

Монах же заметил:

— В последнее время наставник Мацзу вновь проповедует другую буддийскую доктрину.

— В чем же отличие? — спросил Фачан.

— Сейчас он еще говорит: «Нет ни сердца, ни Будды».

— Этот старик лишь смущает людей. Ну и пусть он так и продолжает со своим «нет ни сердца, ни Будды», — заявил Фачан. — Меня касается только то, что сердце и есть Будда.

Вернувшись, монах рассказал обо всем Мацзу. Мацзу заметил:

— Слива ***(мэй*** — иероглиф имени «Дамэй» — ***А.М.)*** расцвела[101].

11. Зал без Будды

Чаньский наставник Уъе из области Фэньчжоу"[2] посетил Мацзу. Мацзу, увидев его степенный вид и голос, подобный звучанию колокола, сказал:

— Какой впечатляющий буддийский зал. Но внутри него нет Будды.

Уъе, вежливо поклонившись, ответил:

— Я досконально изучил всю литературу «трех колесниц»"". Мне приходилось часто слышать, будто в школе чань утверждают, что сердце — это и есть Будда, но по-настоящему я не могу понять это.

— Сердце, которое не может понять, это именно оно и есть, и нет ничего другого, — сказал Мацзу.

— А какова же печать сердца, что тайно была передана патриархом, пришедшим с Запада? — вновь спросил Уъе.

— Уважаемый, — сказал Мацзу, — вы слишком затрудняете себя. Вам лучше сейчас уйти и придти в другой раз!

Когда Уъе направился к выходу, Мацзу окликнул его:

— Уважаемый! (дословно «Великая Благодать!» ***— А.М.).***

Уъе повернул голову, а Мацзу спросил:

— А это что такое?

В этот момент Уъе достиг просветления и поклонился. Мацзу же воскликнул:

— Вот шельмец! Зачем ты кланяешься!?[104]

Комментарий наставника Си из Юнъчу: «Каков был смысл беспокоить Наставника из Фэньчжоу?»'m

12. Скользкий путь по камням

Дэн Иньфэн'[06]пришел к Мацзу попрощаться. Наставник спросил его:

— Куда ты направишься?

— Я иду к учителю Шитоу[107].

— Путь к Шитоу очень скользок (дословно «Шитоу» — «камень». «Путь по камням очень скользок» ***— А.М.).***

— Со мной — мой посох, и лишь только мне встретятся театральные подмостки, я тотчас буду давать представление[108].

С этими словами он удалился. Придя к Шитоу, он обошел кругом его место для медитации, стукнул своим посохом и спросил:

— Ив чем основной смысл этого?

Шитоу воскликнул:

— О Небо! О Небо!

Иньфэн ничего не ответил, а, вернувшись, рассказал об этом Мацзу. Мацзу же сказал:

— Возвращайся обратно. Когда же он вновь вскричит: «О Небо! О Небо», — ты тотчас два раза вздохни с присвистом.

Иньфэн вернулся к Шитоу. Он проделал все, как и раньше, спросил, что все это значит, а Шитоу в ответ два раза вздохнул. Иньфэн опять ничего не ответил и, вернувшись, рассказал об этом Мацзу. Мацзу заявил:

— Я же тебе говорил, что путь к Шитоу очень скользок.

13. Тачка И ньфэна

Как-то раз, когда Иньфэн толкал тачку, Мацзу сидел на его пути, вытянув ноги. Иньфэн сказал:

— Учитель, прошу Вас, уберите ноги.

— То, что уже вытянуто, не может быть убрано, — ответил Мацзу.

— То, что уже идет вперед, не может пойти назад, — сказал Иньфэн'[09].

Он толкнул тачку и проехался по ногам Мацзу. С раненой ногой Мацзу вернулся в зал для наставлений, взял топор и сказал:

— Пусть покажется тот, кто несколько мгновений назад ранил ногу старому монаху своей тачкой.

Показался Иньфэн и подошел к Мацзу с вытянутой шеей. Мацзу отложил топор в сторону"[0].

14. Оплеухи для учителя Уцзю

Когда настоятель Шицзю навестил Мацзу в первый раз, Мацзу спросил его:

— Откуда ты идешь?

— Я иду от [учителя] Уцзю'".

— Какими словами наставлял тебя Уцзю последнее время?

— Сколько же человек пребывают в незнании! — ответил Шицзю[ш].

— Давайте не будем говорить о незнании. А что Вы думаете о «молчаливой фразе»? — спросил Ма-

Цзу-

Шицзю сделал три шага вперед.

— У меня есть семь оплеух, которые я хотел бы влепить Уцзю. Не передадите ли Вы их ему ? — спросил Мацзу.

— Преподобный, — ответил Шицзю, — если вы готовы принять их первым, я готов быть вторым.

Затем он вернулся к Уцзю.

15. Глупый наставник Лян

Как-то раз старший монах Лян пришел к Мацзу. Мацзу его спросил:

— О старший монах, слышал я, что Вы можете прекрасно объяснить смысл сутр и шастр"'. Правда ли это?

— Я вряд ли осмелюсь утверждать это.

— Какими же словами вы наставляете?

— Я наставляю сердцем.

— Сердце подобно искусному мастеру, смысл — его помощнику. Так о чем рассуждать, комментируя сутры?!

Лян же продолжил говорить упрямым тоном:

— Если нельзя наставлять сердцем, то разве пустота не наставляет нас?

— Да, именно Пустота и наставляет, — ответил Мацзу.

Лян ничего не ответил и вышел. Когда он начал спускаться [по ступням зала], Мацзу окликнул его:

— Старший монах!

Лян повернул голову, и в тот же момент испытал великое просветление. Он поклонился [Мацзу].

Мацзу же сказал:

— И зачем кланяется этот глупый наставник?

Лян вернулся в свой монастырь и сказал своим последователям:

— Я думал, что в понимании тех сутр и шастр, в которых я наставлял вас, никто не сравнится со мной. Сегодня же, когда учитель Мацзу задал мне вопрос, все мастерство (***гунфу***) моей жизни растаяло как лед и рассыпалось как глиняный горшок!

Затем он удалился в Западные горы"*и следы его затерялись.

16. Шуйлао не прекращает смеяться

Когда монах Шуйлао из области Хунчжоу"' первый раз пришел к Мацзу, то спросил его:

— В чем был смысл Его прихода с Запада?

— Поклонись! — потребовал Мацзу.

Когда монах начал кланяться, Мацзу нанес ему сильный удар ногой.

В тот же момент Шуйлао получил великое просветление. Поднявшись, он захлопал в ладоши, разразился громким смехом и сказал:

— Сколь это удивительно! Сколь удивительно! Сотни тысяч самадхи, бесчисленное количество чудесных смыслов получают свой исток всего лишь из кончика одного волоска! [1116]

Поклонившись, он удалился.

Позже он часто говорил своим слушателям:

— С того момента, как Мацзу ударил меня ногой и вплоть до настоящего момента, я не прекращаю смеяться!"[7].

17. Мирянин Пан

Как-то мирянин Пан"[8]спросил Мацзу:

— Кто тот, кого не сопровождают мириады дхарм?

— Когда ты сможешь выпить одним глотком воды Западной реки"', я отвечу тебе.

— Учитель, — вновь обратился Пан, — прошу Вас, поднимите глаза на того, кто изначально не слеп.

Мацзу в тот же момент опустил взгляд, а мирянин сказал:

— Речь идет о цине[120]без струн, на котором лишь Вы, учитель, умеете столь искусно играть.

Мацзу поднял взгляд и мирянин поклонился. Мацзу вернулся в келью настоятеля, сопровождаемый мирянином Паном, который заметил:

— Я старался проявить свое умение, но лишь показал себя глупцом.

Затем он вновь спросил:

— Как вода, которая не имеет ни костей, ни плоти, может держать челн в десять тысяч кэ?

Мацзу заметил:

— Здесь нет ни воды, ни челна. Так о какой же плоти и костях ты говоришь?[12]'

18. О становить слезы малого ребенка

Однажды монах спросил:

— Почему Вы, Преподобный, говорите, что сердце и есть Будда?

— Чтобы остановить слезы малого ребенка'[22].

— Если же эти слезы прекратятся, что тогда?

— Не будет ни сердца, ни Будды.

— Если же какой-нибудь человек, который не принадлежит к этим двум категориям, явится перед Вами, в чем Вы будете наставлять его?

— Ему я скажу, что это — не вещь.

— А если же Вы однажды встретите человека, который уже пребывает в этом, что Вы ему скажете?

— Я научу его, как постичь смысл Великого Дао[12'].

19. Смысл прихода Бодхидхармы

Однажды монах спросил Мацзу:

— В чем смысл прихода Бодхидхармы с Запада?

— А в чем смысл твоего вопроса?[124]

20. Бессмысленный вопрос

Однажды монах спросил у Мацзу:

— Как достичь единства с Дао?

— Вот уже много времени, как я не пребываю в единстве с Дао, — ответил Мацзу.

— Так в чем же смысл прихода [Бодхидхармы] с Запада? — вновь спросил монах.

Мацзу резко ударил его и закричал:

— Если я тебя сейчас же всего не изобью, люди будут просто насмехаться надо мной .[« 125]

21. Даньюань не знает, как протереть глаза

Однажды молодой наставник по имени Даньюань[12к]вернулся после пеших странствий[127]. Он нарисовал круг перед Мацзу, поклонился и вошел внутрь круга. Мацзу же спросил его:

— Не стремишься ли ты стать Буддой?

— Увы, я даже не знаю, как мне протереть глаза[128], — ответил монах.

— О, мне не сравниться с тобой! — воскликнул Мацзу.

Молодой наставник ничего не ответил.

22. Четыре линии

Один монах нарисовал перед Мацзу четыре линии. Верхняя линия была длиннее всех, остальные три — покороче. Он сказал:

— Не рассуждая о том, что одна линия длиннее, а три короче, отбросив четыре утверждения и сотню отрицаний, могу ли я попросить Вас ответить мне?

Мацзу провел на земле одну линию и сказал:

— Вот тебе мой ответ без рассуждений о длинном и коротком[12’].

23. Мацзу-обманщик

Как-то раз Мацзу приказал монаху отправиться к наставнику Циню с гор Цзиншань[ш]и отнести ему послание, в котором Мацзу нарисовал круг. Когда же наставник с гор Цзиншань увидел это, он потребовал кисть и добавил точку в середине круга. Монах же рассказал об этом случае императорскому наставнику Чжуну[1”], который заметил:

— Учитель Цинь был вновь обманут Мацзу.

24. Глупый наставник

Однажды образованный монах явился к Мацзу и заявил:

— Я до сих пор так и не понял, какого учения придерживается и что передает школа Чань.

Мацзу же спросил в ответ:

— А вы, наставник'*[2], какого учения придерживаетесь и что передаете?

— Я могу растолковать более двадцати сутр и шастр!

— Да не лев ли Вы?![ш]

— Я не достоин этого.

Мацзу два раза вздохнул. Монах же сказал:

— Вот это — учение.

— Какое учение?

— Учение о том, что лев выходит из своего логова.

Мацзу ничего не сказал. Монах же заметил:

— Вот это — тоже учение.

— Какое учение? — спросил Мацзу.

— Учение о том, что лев остается в своем логове.

— А если он не выходит и не входит, то это какое учение? — спросил Мацзу"[4].

Наставник ничего не ответил. Затем он распрощался и вышел из дверей. Мацзу же окликнул его:

— Эй, наставник!

Наставник повернул голову.

— Ну, а это что такое? — спросил Мацзу, но ничего не услышал в ответ.

— Какой же глупый наставник! — воскликнул Мацзу.

25. Мясо и вино

Наместник области Хунчжоу”[5]однажды спросил [у Мацзу]:

— Можно ли есть мясо и пить вино?

— Если Вы будете питаться мясом, Вы познаете процветание. Если же Вы откажетесь от этого, то познаете счастье (или «Если будете питаться мясом, то это будет означать вашу высокую должность, если же

откажетесь от этого, то это будет означать ваше счастье» — ***А.М.У™***

26. Вэйянь с гор Яошань сбрасывает кожу

Когда чаньский учитель Вэйянь с гор Яошань[т]в первый раз пришел к Шитоу, то сказал:

— Я уже досконально познал Три колесницы и двенадцать частей учения[138]. Но мне часто приходится слышать, будто на Юге прямо показывают на сердце человека, дабы он узрел свою изначальную природу и стал Буддой. Вот это мне абсолютно непонятно. Я прошу Вас, Высокочтимый, проявите снисхождение и объясните это мне.

Шитоу сказал:

— Уподобляясь этому, ничего не получишь. Не уподобляясь этому, также ничего не получишь. Будешь ли уподобляться этому или не будешь, в любом случае тебе ничего не получить. Что ты понял из этого?

Яошань был поставлен в тупик.

Шитоу же сказал:

— Условия и причины [твоего просветления] лежат не здесь. Тебе лучше отправиться к Великому учителю Мацзу.

Яошань, последовав совету, выразил все знаки почтения Мацзу и задал ему прежний вопрос.

Мацзу сказал:

— Иногда я учил его поднимать брови и вращать глазами, иногда учил не делать этого. Порой он поднимал брови и вращал глазами правильно, порой делал это неправильно. Что же Вы поняли из этого?

При этих словах Яошань испытал просветление и поклонился[1]”.

Мацзу сказал:

г— Какую истину Пути узрели Вы, делая поклон?

— Когда я был у Шитоу, я был подобен комару, забравшемуся на железного буйвола, [чтобы укусить его], — ответил Яошань.

— Если Вы чувствуете себя именно так, то Вам следовало бы поберечь себя, — заметил Мацзу.

Три года оставался [Яошань подле Мацзу], и однажды Мацзу спросил его:

— Что ты понял к сегодняшнему дню?[140]

— Я полностью сбросил кожу, — ответил Яошань, — осталась лишь Единая истина.

— То, чего ты достиг, можно назвать согласием с основой своего сердца, когда она проникает во все твои четыре конечности. А поэтому самое время пойти взять три бамбуковые дощечки, прикрепить их на уровне живота и отправиться жить в какое-нибудь место в горах, — сказал Мацзу.

— Да кто я такой, чтобы претендовать на жизнь в горах! — воскликнул Яошань.

— Нет, не так, — сказал Мацзу. — Нельзя все время идти, не останавливаясь, равно как и нельзя остановиться навсегда, не двигаясь'[141]. Ты хочешь улучшить там, где нечего улучшать, и ты хочешь действовать там, где есть лишь недеяние. Тебе лучше стать челном [для других]'[142]и более не оставаться в этих горах.

Яошань распрощался с Мацзу.

27. Монах Даньcя получает имя «Естественный»

Чаньский наставник Данься Тяньжань (дословно «Естественный» — у4.М.)'[4]’как-то раз вновь посетил Мацзу. Еще до того, как выразить почтение [Мацзу], он направился в монашеский зал, залез на голову ста-

туи Манчжушри и уселся там. Вся община была в немалой степени поражена, и тотчас об этом сообщили Мацзу. Мацзу отправился в зал, сам все увидел и сказал:

— Мой ученик естественен («Тяньжань», т.е. «О сын мой — ты Естественен!» — ***А.М.)***.

[Дань]ся тотчас спрыгнул на пол и, вежливо поклонившись, сказал:

— Благодарю Вас, Учитель, за то, что Вы дали мне монашеское имя.

С той поры он стал зваться Тяньжань, что означало «Естественный» (или «Спонтанный» — ***А.М.)***.

28. Хуэйлян стремится обрести знание и видение Будды

Когда чаньский наставник Хуэйлян из области Таньчжоу первый раз пришел к Мацзу, тот спросил его:

— С каким стремлением вы пришли?

— Я стремлюсь обрести видение и знание Будды'[44].

— Будда находится вне видения и знания, — ответил Мацзу. — Знание и видение представляют собой лишь Мару — злого разрушительного духа. Откуда Вы пришли?

— Из Наньюэ.

— Так Вы пришли из Наньюэ и не познали основы сердца Цаоси!'[45] Быстрее возвращайтесь обратно, нет никакой нужды ходить куда-либо.

29. Воды озера Дунху

Мацзу спросил монаха:

— Откуда Вы пришли?

— Из провинции Хунань, — ответил монах.

— А что, воды уже наполнили Восточное озеро (***Дунху)?'*ь*** — поинтересовался Мацзу.

— Еще нет.

— Так долго шли дожди'[47], а воды все еще не наполнили [озеро], — заметил Мацзу.

Даоу сказал:
— Уже наполнили.
Юньянь сказал:
— Там очень глубоко.
Дуншань сказал:
— В какую же кальпу в них был недостаток?



Комментарии

' Область Ханьчжоу соответствует району современного города Чэнду, столице провинции Сычуань. Уезд Шифан в древности находился несколько южнее современного уезда Шифан, а ныне это место соответствует уезду Куанхань, расположенному к северу от Чэнду.

[1] *Он ушел из мирской жизни в монастырь Лоханьсы (Монастырь Архатов), что располагался в его родном городе...* — источники о жизни Мацзу расходятся по этому поводу. В частности, «Чуань-дэн лу» («Записи о передаче светильника») (цз. 6) не содержат никакого упоминания об этом монастыре. *Ушел из мирской жизни* — принял монашеский постриг, в данном случае подразумевается лишь начальный этап монашеской инициации, принятой в эпоху правления династии Тан.

[3] *...мог дотронуться кончиком своего языка до носа, а подошвы его ног были отмечены двумя кругами* — способность дотронуться языком до кончика носа является одной из тридцати двух отличительных знаков (*лакшан*), которые указывают на великого человека, Будду или Сакравартина. Часть таких знаков нередко можно встретить в буддийской иконографии: круг на подошвах или ладонях, нимб вокруг головы и т.д.

[4] *...у преподобного Тана* — по поводу первого учителя Мацзу существуют заметные расхождения в буддийских источниках. Цзунми, в частности, указывает, что первым наставником Мацзу стал некий монах Цзинь. Этой же версии придерживается трактат «Цзутан цзи» («Записи из зала патриархов»). Существует предположение, что преподобный Тан — это никто иной, как известный монах Чжуци (648-734), последователь Шисяня (609-702) |101, 110].

' Область Цзычжоу располагалась на северо-востоке уезда Цзяньян провинции Сычуань.

[6] *...монастырских правил (виная)* — в эпоху Тан монах после окончательной инициации, которая полагалась по исполнении двадцати лет, должен был соблюдать около 250 правил.

[7] Область Юйчжоу располагалась на территории современного уезда Басянь в провинции Сычуань.

* *...практиковал созерцание* — речь идет о самапатти, или самадхи (Kin . *дни).* В более поздних версиях, в частности в «Чуань-дэн лу», этот иероглиф заменен на иероглиф >чань».

’ Гора Хэнъюэ (другое имя — Хэншань) расположена в провинции Хунань, в северной части уезда Хэнъян. Она считается одной из пяти священных горных вершин Китая и в этом ряду обычно именуется Наньюэ *(Южныйпик).*

[10] *Наньюэ Хуайжан, или Хуайжан с гор Наньюэ* (677-744) — основатель наньюэского направления чань-буддизма и ученик Шестого патриарха Чань Хуэйнэна (либо ученик ученик." Хуэйнэна), хотя последнее оспаривается рядом серьезных исследований и не подтверждается хрониками той эпохи (см. вводную статью).

" *...сосуд Дхармы (фа ци)* — выражение, ставшее знаменитым в чаньской практике. По преданию, впервые оно было употреблено самим Бодхидхармой во время его встречи с Хуэйкэ, своим будущим преемником и Вторым чаньским патриархом, после того, как Хуэйкэ отрубил себе руку и положил ее перед Бодхидхармой. Первоначальное значение иероглифа «ци» — «ритуальный сосуд» и «инструмент». Таким образом, это понятие выступает как универсальный символ «хранилища драгоценного и священного» и именно в этом значении употребляет его Конфуций, говоря о благородном муже как о «сосуде».

[12] *...в чем цель Вашего сидения в созерцании?* — весь дальнейший пассаж построен на многозначности понятия «чань» *(дхиана),* которое может означать как собственно «созерцание, медитация», так и всс метафизическое учение Чань. Интересно проследить, как своими вопросами Хуайжан «углубляет» для Мацзу осмысление Чань.

[13] *...ухватываешь /лишь внешние] проявления сидения, то не достигнешь истинного принципа (ли) этого* — здесь обыгрывается ключевая чаньская концепция, легендарно берущая свое начало еще от Бодхидхармы, о необходимости совмещения практических деяний (или «дел», кит. *ши)* и постижения мистического принципа, глобального закона *(ли),* который стоит за всеми внешними проявлениями. «Деяния» без «принципа» могут являться лишь внешней имитацией некого священнодействия, на что и указывает здесь Хуайжан в беседе с Мацзу.

[14] *...почувствовал себя будто опьяненным чудесным нектаром* — речьидет об особом напитке, используемом в индийских школах буддизма. Упоминания о нем содержит ряд сутр, в частности, «Ланкаватара-сутра». По одним свидетельствам, он изготавливался из масла [106,11 1[, по другим — из перебродившего молока 176, 36]. Этот нектар считается символом просветленной природы Будды. Следуя «Махапаринирвана-сутре», из этого нектара мистическим образом был изготовлен текст в двенадцать частей, из текста родились сутры, из сутр через несколько ступеней появилась праджняпарамита («высшая истина»), а из нее — нирвана. Таким образом, состояние Мацзу после слов его учителя равносильно опьянению буддийской истиной.

[15] *...самадхи, что не имеет проявлений* — т.е. «не имеет внешних характеристик» (*анимитта-самадхи*), это выражение часто встречается в классических буддийских текстах, одна из ключевых концепций Чань, ее, в частности, проповедовал Хуэйнэн. Речь идет о том, что истинное просветление и истинное созерцание не имеют никаких внешних видимых характеристик.

...метод сердца-основы (синь ди) — дословно «сердце-земля», ключевая часть концепции Мацзу о том, что все проистекает из нашего сердца, или совокупности психических свойств.

[17] *...Путь не имеет никаких проявлений* — речь идет о видимых проявлениях (*сы сян),* тех, что можно уловить органами чувств.

" *Око Дхармы (фа янь)* — присущая бодисаттве мистическая способность проникать в суть вещей вне знаний и постигать то, что их существование обусловлено причинно-следственными связями, т.е. кармой. «Оком Дхармы» потенциально обладают псе, его лишь следует открыть особыми методами. «Фаянь» — название одной из крупнейших школ китайского буддизма.

" *Праджня тара из Индии предсказывал, что у твоих стоп взрастет жеребенок и станет попирать своими копытами народ Поднебесной»...* Праджнятара — 27-й патриарх буддизма, непосредственный предшественник Бодхидхармы; «...и станет попирать своими копытами народ Поднебесной» — т.е. своей мудростью одолеет все школы.

[20] Уезд Цзяньян находился в провинции Фуцзянь, ксеверо-востоку от современного Цяньфу. Гора Лунгун у Наньканa расположена в провинции Цзянси недалеко от уезда Ганьсянь.

[21] Ли Сыгун (Ли Цянькэ) был назначен наместником и главным цензором провинции Цзянси непосредственно императором Сюань-цзуном (713-756).

[22] *...С того времени, как тридцать лет назад варвары учинили беспорядки, в этих местах не бывает нехватки ни в соли, ни в перце*— возможно, речь идет о восстании Ань Лушаня (755-763), во время которого были уничтожены многие продовольственные запасы.

Парадоксальный ответ Мацзу на вопрос монаха, посланного Хуайжаном, в более поздней чаньской традиции превратился в гунъань (коан) и тему для медитации. Здесь важно, что Мацзу не пустился в объяснения сути Дхармы, но рассказал об обыденных вещах. Испокон веков соль и перец считались в Китае важнейшими продуктами, государство сохраняло монополию на них «Не бывает недостатка в соли и перце» может трактоваться как «не бывает недостатка в самом важном и необходимом», т.е. в людях, понимающих суть Дхармы.

[21] *...Хуайжан остался удовлетворен* — удовлетворение Хуайжана объясняется тем, что Мацзу проявил истинную спонтанность сознания и отказался от чисто внешних объяснений.

[24] *...учеников, вхожих в его покои (жу ши)* — традиционное обозначение ближайших учеников мастера, которым он и передает псе учение.

[15] *«В следующем месяце мои останки вернутся на это место»* — Мацзу действительно был похоронен на горе Шимэнь в провинции Цзянси, к западу от города Чжидань.

“ *«Днем — перед лицом Будды, ночью — перед лицом Будды»* — это можно также перевести как «Будда солнечного лика, Будда лунного лика». Буддийское предание говорит, что «Будда солнечного лика» живет в этом мире восемнадцать сотен лет, а «Будда лунного лика» — лишь один день и одну ночь. Таким образом Мацзу говорит об отсутствии разницы между вечным и мгновенным, близким и далеким.

[21] *...учение единого сердца Высшей колесницы* — «колесницей» (кит. *чэн*, санскр. *яна)* именуют обычно все учение буддизма. «Высшая колесница» (*шан чэн)* — уровень бодисаттв. Этот термин часто применяется именно в чань-буддизме, поскольку его последователи считают, что именно учение Чань открывает путь к высшему и окончательному просветлению.

[!]* *...вы можете опрокинуться* — дословно «перевернуться вверх дном» *(дао).* Речь идет об иллюзиях, которые порождает мир вещей *(самсара)* и которые вызывают ощущение достижения просветления.

” *...что природа отсутствия* — буддийский термин «отсутствие» (доел, «не», кит. *фэй*, санскр. *анупалабья)* означает невозможность достичь чего-либо из-за его иллюзорности, полное отрицание наличия, а также ареальность мира.

...все три мира и есть сердце — в буддизме мир подразделяется на три мира, или чертога (кит. *саньцзе,* санскр. *трайлока):* мир желаний *(камадхату),* мир форм *(рупадхату*) и мир без форм *(арупадхату).* В чань-буддизме эта классическая формулировка была нарушена и под «тремя мирами» подразумевались «три ядовитых» начала, что создают иллюзии: алчность, глупость, гнев. Путем чаньской практики они должны быть обращены в мир соблюдения заповедей *(цзе),* мир самадхи *(дин)* и мир интуитивного познания *(хуэй)* [Сюйцзан цзин, 15-5, с. 408]. Сама фраза «все три мира и есть сердце» взята из «Аватамсака-сутры».

[31] *Все, что мы видим как формы (рупа)* — здесь речь идет о совокупности форм и вызываемых ими ощущений, что и являет для человека материальный мир. Термин «рупа» (кит. *сы)* значительно шире западного понятия «форма».

[п] *Бодхи* (кит. *пу ти)* — принято переводить как «просветление» или «озарение» (изначально обозначало дерево, под которым Будда Шакьямуни достиг просветления). В чаньских текстах для обозначения просветления в равной степени используются термины «пу ти», «цзе то» — «освобождение от пут мира», «у» —

«пробуждение», «да у» — «Великое пробуждение», причем последний широко употреблялся и в раннем даосизме.

[33] *«Чудесный зародыш» (шэн тай* — дословно «зародыш совершеномудрого») — термин отражает даосское влияние на чань-буддизм эпохи Тан. Здесь он обозначает пестование в себе природы бодисаттвы.

[м] *«Путь не нуждается в пестовании»* — возможен и другой перевод: «Путь не принадлежит пестованию», — поскольку Дао существует независимо от пестования, в то время как в пестовании нуждается лишь сердце человека (см. дальнейшие рассуждения Мацзу).

[35] *Шравака* — дословно «тот, кто внемлет», «тот, кто слушает». Один из начальных уровней святости, за которым следуют «самобудды», или «будды лишь для себя» (пратьека-будды). Эти две категории отвергались Махаяной (в том числе и чань-буддизмом), поскольку ее идеалом был бодисаттва, который способен спасать другие живые существа.

[34] *...принадлежит к творимым делам* — дословно «творить дела», «делать делание» (*цзао цзо).*

[37] *...когда и эта единственная мысль исчезнет, то устранится и корень рождений и смертей* — здесь обыгрывается понятие «и нянь», означающее как «единственная мысль», так и «мысль о Едином», т.е. о Дао. Таким образом, истинное просветление может быть достигнуто лишь тогда, когда даже мысль о Дао будет устранена. Здесьдана концепция трех ступеней к просветлению: устранение мыслей о мире; сведение всего к «мысли о Дао», когда обнаруживается причина, корень трансмиграций; устранение, наконец, мысли о самом Дао («единственной мысли»), что прекращает цепь рождений и смертей.

[38] *Дхармараджа* (кит. *фаван)* — дословно «Правитель Закона», один из эпитетов Будды.

[39] *«Когда дхармы возникают, они не говорят: "Я возник ". Когда они угасают, они не заявляют: "Я угасаю"»* — цитата из «Вималакирти-сутры», или «Вималакирти-нидреша», которую в этой проповеди обильно цитирует Мацзу.

" *«Самадхи печати океана» (сагарамудра-самадхи)* — также зовется «самадхи зеркала океана». Это самадхи, в котором Будда наставил своего последователя Автамсаку. Само выражение объясняется следующим образом: как поверхность чистого и спокойного океана отражает в равной степени все вещи, так и просветленный разум бодисаттвы отражает всю полноту истины. Позже это учение проявилось в эстетической концепции «озера и луны», или «отражения луны в озере» как одновременного выражения абсолютного, спонтанного и единомоментного отражения («как только луна вышла из-за туч, она тотчас отразилась в озере»), так и полной иллюзорности («отражение луны не есть сама луна»).

Это стало излюбленным сюжетом многих китайских художников и породило выражение «ловить луну в воде» — т.е. стремиться к иллюзии (зная, что это иллюзия), поскольку она неотличима в своей основе от реальности. Многократно повторенная иллюзия приводит к прозрению внутренней реальности. Выражение «Самадхи печати океана» пошло из писаний школы Хуаянь, где особо почиталась «Аватамсака-сутра», ставшая важным культовым произведением и в чань-буддизме. Сутра уподобляет сознание Будды океану, в котором находят отражение все дхармы: «То, что мы называем “зеркалом океана”, символизирует врожденное сердце Будды. Когда истощаются все иллюзии, то сознание становится спокойным, прозрачным и в бесконечности отражает все явления, которые появляются одновременно».

[41] *...сердце совершенномудрого (шэн синь)* — редкое выражение в чаньских текстах эпохи Тан. Вероятно, оно берет свое начало от комментариев чаньского наставника Сэнчжао к «Вималакирти-сутре», которые были весьма популярны среди проповедников дхианы того времени. «Сердце совершенномудрого» у Сэнчжао становится синонимом высшей мудрости-праджни и противопоставляется «знанию», которое есть иллюзия. Примечательный момент: характерные для даосизма термины типа «шэн» («мудрец») и «шэн синь» использованы здесьдля адаптации санскритских выражений, что и предопределило трансформацию учения дхианы на китайской почве и эволюцию Чань в сторону даосского обыгрывания дуальности «иллюзия-реальность». В индийском же буддизме дхармы сами по себе уже представляют иллюзию.

[41] *...погрузиться в пустоту, соприкоснуться с нирваной, но так и не узреть природу Будды* — этот отрывок крайне интересен, поскольку он указывает, что можно достичь нирваны, но при этом не достичь природы Будды. Таким образом, достижение природы Будды — более важно, чем нирвана, а стремление к нирване —лишь еще одно заблуждение.

" *...существо высших корней* — классическая буддийская концепция различает три типа людей в соответствии с их корнями, то есть способностью воспринять учение: существа подземных корней, средних корней и высших корней.

[44] *Калаянамитра* (кит. *шань чжиши чжи бяо)* — религиозный наставник, дословно «добрый и образованный советчик».

" *«Обычный человек обладает обращенным сердцем...»* — в переводе Лиевиса «обладает подвижным сердцем» [106, 87]. Так или иначе, речь идет о потенциальной способности обычного человека своим сердцем открыться высшей истине, т.е. «обратиться» *(фань шу),* в то время как шравака уже погряз в заблуждениях. Примечательно, что обычного человека Чань ценил значительно выше, чем идущего по пути, но уже заблудшего шраваку.

“ *«...то время как шравака такого не имеет»* — цитата из «Вималакирти-сутры». Эти слова связаны с предыдущими событиями, о которых идет речь в сутре. Мудрец Вималакирти продемонстрировал, каким образом бодисаттва может одновременно пребывать в мире людей и не быть в нем.

После этого он спросил Маньчжушри, почему именно пребывание в мире является истинным семенем просветления. Маньчжушри отвечает, что тот, кто уже «пребывает в нирване», т.е. не находится в этом мире, более не способен достичь истинного просветления, поскольку по сути его проникновение — иллюзия. После чего Махакашьяпа говорит: «Действительно, мы уже более не способны достичь просветления, как и шраваки, которые порвали свои связи с существованием и более не интересуются истинным просветлением. А поэтому обычный человек может обладать обращенным сердцем, в то время как шравака такого не имеет» [Т. 475, т. 14, с. 549].

[4’] *...поскольку в основе нет никакого заблуждения, то также не существует и просветления* —типичный прием Мацзу, обыгрывающий потенциальное «отсутствие» самых важных, ключевых понятий чаньской философии (в частности, «нет рождения» и «нерождения»). Здесь противопоставление «у» — «ми» (просветление — заблуждение).

[48] *...природы Дхармы* (санск. *Дхармата.* кит. *фасин)* — «природа Учения», или «природа Закона». В буддизме Махаяны означает конечную суть учения, истинное состояние всех вещей, когда целиком преодолена дуальность мира и достигнута высшая экзистенциальная мудрость — праджняпарамита.

[49] *...они могли в единой мысли* — в переводе Лиевиса «хотя бы на один момент» [106, 88].

[5"] *...сколько песчинок на речном берегу* — метафора часто встречается в чаньских текстах (в частности, в «Ланкаватара-сутре», где речь идет конкретно о реке Ганг) и символизирует абсолютную вербальную непостижимость учения Будды: это учение может быть истолковано и объяснено бесчисленным количеством способов, однако ни один из них, равно как и все вместе, не исчерпает суть этого учения.

[51] *...совершать восемнадцать чудес*— речь не идет о каком-то конкретном наборе чудес, поскольку 18 — священное число в буддизме, и здесь, по сути, говорится о «самых разнообразных» чудесах, которые любили демонстрировать буддисты, впавшие в прелесть просветления.

[!!] *...возвратиться к собственному угасшему пеплу* — выражение «мертвый пепел», или «угасший пепел» *(сы хуэй)* встречается у Чжуан-цзы в гл. 2: «Так можно ли, чтобы тело стало нечувствительным, словно высохшая ветвь, а сердце стало подобно угасшему пеплу?». По сути, Мацзу вновь предостерегает от привязан-

пости к внешним проявлениям просветления через чудеса и призывает возвратиться к «угасанию».

[53] *...пестует причины, чтобы достичь плодов (сю инь чжэн го)* — дословно «культивировать (вторичные) причины, чтобы подтвердить (первичные) плоды» — важный элемент критики Мацзу концепции шраваков.

" ...подобно цепи, что никак не может оборваться — К. Деспье предлагает другой перевод: «...подобно бы это было топору, который рубит вас бесконечно» 176, 46].

[55] *...никаких более дел не требуется, и вы вечно будете пребывать внутри этой величайшей драгоценности* — Л иевис предлагает так переводить последнюю фразу: «Вы долго стояли, поэтому теперь идите и позаботьтесь о себе» [106, 88], ссылаясь на то, что обычно во время проповедей чаньские монахи стояли, в то время как в других буддийских школах речи наставников слушали сидя, и, следовательно, последняя фраза Мацзу — традиционная формула, которой чаньские наставники заканчивали свои речи *(цзю ли чжэнь чжун)*. В принципе, грамматическая конструкция фразы выдерживает оба типа перевода, хотя тезис об исключительно «стоячих проповедях» представляется не бесспорным.

" *Путь не нуждается в пестовании, но он и не должен быть загрязнен* — теория буддизма под «замутнением», или «загрязнением», понимает три взаимосвязанных начала, или мотивации, существования: желание, ненависть, незнание. Отсюда и рождаются все проблемы, связанные с физическим существованием человека, вовлеченного «в пелену незнания» *(клеша)*.

[57] *...если вы хотите непосредственно познать Дао* — здесь изложена важнейшая чаньская концепция «непосредственного знания» *(чжи хуэй)*.

[51] *«Нет ни поступков обычного человека, ни поступков совершенномудрого — есть лишь поступки бодисаттвы»* — возможен и другой перевод фразы: «То, как не делает обычный человек и как не делает шравака — так делает бодисаттва». Интересная концепция — «воистину делает» лишь бодисаттва, остальные же с разной долей успеха имитируют его «истинное делание». Текст «Вималакирти-сутры» так продолжает эту фразу: «Не предпринимает нечистых деяний, не совершает чистых деяний — таков путь жизни бодисаттвы» [6, 545].

[59] *...говорить о негасимости светильника!* — понятие светильника *(дэн)* активно использовалось в чаньских школах для обозначения учения (один из основных трактатов по истории учения Чань, в частности, называется «Записи о передаче светильника»). Считается, что первым светильник зажег сам Будда, а его «истинную» передачу начал Бодхидхарма. По сути, здесь мы встречаем цитату из «Вималакирти-сутры»: «Существует метод преподавания, что зовется неугасимым светильником. Один светильник

может зажечь сотни и тысячи других светильников, не утратив при этом своего собственного сияния. Точно так же и бодисаттва просветляет сотни и тысячи живых существ, не растрачивая своего собственного просветления» [6, 543].

Однажды Наньюэ Хуайжан в своей проповеди произнес слова, которые позже повторил его ученик Мацзу: «Так может ли угаснуть светильник?» [34, 761].

“ *...сердце — это корень мириад дхарм* — примечательно, что здесь Мацзу употребляет понятие «фа» (*дхарма)* в смысле «вещи», «явления», что сближает его проповедь как по смыслу, так и по используемым выражениям с рядом даосских школ, где для этого использовалось понятие «у» — «вещи», «явления».

" *«Лишь тот, кто познал сердце и достиг своего истока, зовется шраманом»* — цитата из «Сутры в сорок две части». Шраман — буддийский монах.

“ *Все имена равны друг другу, все смыслы подобны друг другу, все дхармы равны друг другу, и составляют они Одно, не имея различий* — здесь изложена теория изначального единства мира. Все различия — вторичны, они связаны уже с конкретными проявлениями этих первичных дхарм (с «именами» — *мин)* и нашим осмыслением их.

[65] *И если пребываешь в делах, то все дхармы и будут этими делами* — Мацзу говорите ложной концептуализации, утверждении себя в каком-то месте *(ли).* Там, где есть ты — есть все остальное: и истина, и Дхарма, и Путь.

“ *Существует множество принципов объяснения Пути, но мудрость не имеет множественности*— изящное логическое доказательство единства мира через понятия «множественности» *(кугань)* и «единства», или «немножественности» *(у кугань).*

[я] *...оттуда исходит и разрушение* — дословно «сметание» *(саодэн).*

“ *...это и есть пребывание в твоем собственном доме* — сравни диалог Мацзу с Дачжу (№ 6).

[61] *...место, где ты пребываешь, и есть истина, то в конечном счете это и является телом твоего дома* — теория «дома в самом себе», «само-дома» *(цзы цзя)* неоднократно обыгрывается Мацзу в дальнейших диалогах. В сущности, речь идет об абсолютной самодостаточности человека, который и есть истина и Будда в потенции.

“ *Будда способен на человеколюбие...* «Тот, кто способен на человеколюбие» *(ши нэп жэнь)* — китайская интерпретация родового имени Будды Шакьямуни. Примечательно, что использован традиционно конфуцианский термин «жэнь», а не буддийский «энь» («милосердие»),

[и] *...вращает колесо* — колесо является символом бесконечности учения Будды. Считается, что толчок к вращению колеса дал

сам Будда во время своей проповеди в Оленьем парке города Бенарес, и с тех пор движение колеса неостановимо.

™ . ..*подобно это рисованию письмен на воде* — рисование письмен на воде стало излюбленным мотивом чаньской и дзэнской поэтики как символ мимолетности и истинности одновременно, абсолютного действия и его полного отсутствия, «действия вне результата». Японский проповедник дзэн Кукай считал, например, что нет ничего труднее, чем рисовать иероглифы на воде.

[71] *Не рождаться и не умирать — такова великая нирвана* — дословно «не рождаться и не угасать — таково великое угасание».

[72] *...говорят о «лоне Воистину пришедшего» (Татхагата-гарбха), когда же он освобожден, то говорят об очищенном теле Закона (дхармакая)* — понятие Татхагата-гарбха (кит. *жулай цзан)* можно также перевести как «зародыш Татхагаты», или «хранилище Татхагаты». Различают три тела Будды: самбхогакая (тело блаженства), нирманакая (видимое тело, или тело изменений) и дхармакая (тело Закона).

[73] *В заблуждениях проявляется знание (виджняна), в просветлении — высшая мудрость (праджня)* — виджняна представляет собой знание, получаемое от пяти органов чувств, ментальное знание и сознание-сокровищницу. В данном случае оно символизирует обыденное знание, в то время как праджня — знание интуитивное,связанное с озарением.

[7‘] *...мы получаем вечное просветление и более не возвращаемся к заблуждениям* — здесь Мацзу говорит о концепции «окончательного просветления», когда более нет возврата в «состояние заблуждения». Ряд других школ считал, что просветление можно утратить, поддавшись на искушения этого мира.

[75] *И более не следует пестовать Дао и сидеть в медитации, ибо это и есть чистая дхиана (чань) Воистину пришедшего* — парафраз из «Вималакирти-сутры» [6, 538]. Примечательно, что Мацзу старается четко указать на различие между технической стороной дхианы, т.е. сидением в медитации, и собственно внутренним мистическим содержанием дхианы, которое и есть чистое тело бодисаттвы, хотя на письме и первый и второй смысл выражаются одним и тем же иероглифом «чань» *(дхиана).*

[76] Последний абзац отсутствует в ряде изданий «Речений» (например, в «Речениях четырех школ»). В ряде моментов он отличается по смыслу от предыдущих. В частности, Мацзу призывал не обращать внимания на карму и не говорил о «запретах и поступках», что является характерным моментом буддийской школы винаи. Возможно, этот абзац был добавлен позже.

[77] *Ситан, Байчжан и Наньцюань* — три лучших ученика Мацзу. Ситан Чжицзан, выходец из уезда Цяньсянь из Цзянси; Байчжан Хуайхай (720-814), в будущем один из крупнейших чаньских наставников, свое имя получил от города Байчжан, расположенного

недалеко от города Наньчана в провинции Цзянси; Наньцюань Пуюань (748-834).

[78] *...лишь опустил рукава и удалился* — во время бесед или каких-либо дел длинные рукава обычно оборачивались вокруг запястий. Спустить рукава означало прервать разговор, выразить неодобрение или несогласие. Таким образом, Наньцюань выразил неодобрение бессмысленностью поставленного вопроса, ибо каждый момент сам по себе самодостаточен, целостен и хорош для любого дела. Своим молчаливым уходом он, по сути, повторил поступок ученика Будды Махакашьяпы, который в ответ на вопрос своего учителя о сути его учения лишь улыбнулся, подал выпавший из руки Будды лотос и удалился.

[1,1] *«Писания проникли в / Си]цзана (Сита на), чань принадлежит /Хуан/хаю (Байчжану). Лишь Пуюань (Наньцюань) превосходит все это и находится вне вещей и явлений»* — здесь игра слов, которую так любили чаньские патриархи. Мацзу именует своих учеников по вторым именам: Цзан — Ситан, Хай — Байчжан, Пуюань — Наньцюань. Одновременно каждое из этих имен представляет собой значимое слово, и таким образом замечание Мацзу имеет «второй слой». Цзан — «корзина» (пали *питака),* т.е. собрание буддийских писаных канонов; Хай — «море», являющееся синонимом самадхи в чаньской традиции и символизирующее медитативную практику. Пуюань — дословно «всеохватное изначалие». Таким образом, скрытый смысл фразы таков: «Сутры вмещаются в корзину буддийских канонов, чань объемлет все море бытия, но все же всеохватное изначалие превосходит все это».

" *«Что находится на дне этого котла ?»* — котел *(тун)* в чаньских текстах выступает иногда в качестве уничижительного именования человеческого тела. Таким образом, вопрос Мацзу звучит: «Что заключено в этом жалком теле?», и это приобретает особый смысл именно в тот момент, когда монахи готовятся принять пищу и поддержать свое физическое тело.

*' *Мацзу остался недвижим* — вариант «Записей о передаче светильника»: «Ни один из монахов не осмелился более задавать вопросов».

[,r] *«Каков высший чертог...»* — буддизм различает пять чертогов, или миров *(у цюй):* ад, мир голодных демонов, мир животных, мир человека, чертог светлых божеств и Будд.

" Дачжу Хуайхай — выходец из области Цзяньчжоу, его родовое имя было Чжу, откуда, вероятно, и пошло его монашеское имя Дачжу (дословно «Большая жемчужина»). Первоначально он был последователем наставника Даоши, который проповедовал в монастыре Даюньсы *(Больших облаков)* на северо-западе провинции Чжэцзян. После шестилетнего обучения у Мацзу Дачжу вернулся к своему учителю, но чуть позже, сославшись на болезнь, удалился от мира и вел отшельническую жизнь.

[м] Область Юэчжоу располагалась недалеко от современного города Шаосин в провинции Чжэцзян.

[85] *«...не видишь сокровищницы, запрятанной в твоем же собственном доме!»* — этими словами Мацзу указывает Дачжу на сознанис-сокровищницу (санскр. *алая-виджняна),* которое, прозревая весь мир, прозревает само себя, поскольку изначально содержит в себе все проявления дхарм. Поэтому Мацзу удивляется, что Дачжу «покинул дом и отправился так далеко», то есть начал искать Будду вне своего сердца. Примечательно, что в конце жизни Дачжу становится полным отшельником, до конца воплощая совет Мацзу «не искать вовне». Этот диалог является по сути иллюстрацией к проповеди Мацзу о «само-доме», или «доме внутри тебя» *(цзы цзя),* изложенной в его «Проповедях».

" Трактат «Рассуждения об основных принципах вступления на Путь через внезапное просветление» («Дунъу жудао яомэнь лунь») дошел до настоящего времени [Сюйцзан цзин, с. 15-25], но, вероятно, это не изначальный вариант трактата, составленного Дачжу, поскольку он состоит из двух свитков-цзюаней, в то время как в «Речениях» фигурирует трактат в один цзюань. Первый цзюаньбыл опубликован в 1369 году. Второй цзюань состоит из двух частей, и предположительно в этом отрывке речь идет именно о первой части второго цзюаня 1106, 126].

" *В области Юэчжоу находится Большая жемчужина, что абсолютно светла, прозрачна, ярка, самодостаточна (цзыцзай)* — здесь Мацзу использует тот же термин «цзыцзай» («самодостаточность», «самоестественность», «таковость», «пребывание в самом себе»), которым он наставлял Дачжу в момент их первой встречи, призывая отказаться от поисков истины вне самого человека. Таким образом, Мацзу подтвердил, что Дачжу обрел полное просветление.

“ *Фахуэй из Чжутаня* — местечко Чжутань находится в области Хунчжоу в провинции Цзянси. О Фахуэе известно очень мало: получив просветление у Мацзу, он поселился в монастыре Баофэнсы *(Драгоценного пика),* или Чжутаньсы, где и проповедовал. (О нем см. «Записи о передаче светильника» [47, цз. 6], где повторена вся эта история).

" *«Среди шести ушей нет единства»* — существует несколько трактовок этой фразы, смысл которой весьма темен. Лиевис предлагает переводить ее следующим образом: «Среди шести ушей одна пара замышляет заговор», что следует понимать: «Я тебе не скажу этого в присутствии третьего лица», т.е. Бодхидхармы [106, 94]. Такой же версии придерживается Ивия Ёситака, давая развернутый комментарий к этому отрывку и указывая, что тема некоего «третьего», при котором нельзя передавать тайное знание, предназначенное лишь для двоих, «от сердца к сердцу», нередко встречается в чаньских произведениях [2, 58-59]. К. Деспье во-

обще не видит в этой фразе прямой речи Мацзу и считает, что отрывок следует переводить так: «Мацзу так громко свистнул, что Фахуэй на время оглох» [76, 55].

9" *«Я благодарю общину за просветление»* — в этом диалоге для обозначения просветления используется термин «чжэн мин» («засвидетельствовать что-то», «удостоверить [истинность]»).

91 *Зал Дхармы, или зал Закона (фатан)* — основной зал для медитации и наставлений в чаньских монастырях.

92 *Свист и пиала чая* — два метода воспитания, которые использовал Мацзу. Вэйцзянь отказывается отчая, который предложил ему учитель, и тем самым преодолевает дуальный разрыв «учитель-ученик». Вместе с тем он приходит в зал, хотя сидел позади него — это значит, что он счел себя достойным этого. Вход в молельный зал («Зал Дхармы») символизирует вступление «внутрь Дхармы».

9:1 *Шигун Хуэйцзан* — уроженец провинции Цзянси, прославился первоначально как умелый охотник (он часто изображается с луком и стрелами), блестящий поэт и философ. Линьцзы называл его одним из основателей школы Хунчжоу. Метафора охоты у Мацзу означает, что он стреляет именно в души людей, поражая их истиной, в то время как обычный охотник поражает лишь физическое тело. Примечательно, что негативное действие охоты, т.е. убийства живых существ, в чаньском пространстве обращается в креативный акт «исцеления» этих существ от пут незнания и замутнения сознания. Это есть предел охоты как таковой, когда охота обращается во «вне охоту», которая, в свою очередь, и есть истинная охота.

94 *«Да, ты действительно укрощаешь быка!»* — одно из первых появлений в чаньских текстах мотива укрощения быка как метафоры чаньского самовоспитания и обуздания чувств. Позже этот сюжет начинает часто встречаться на сунских табличках в сопровождении стихов (подробнее см. [123,. 127-144]).

95 *«Не используя четырех утверждений и стремясь избежать сотни отрицаний, можете ли Вы мне прямо указать на смысл прихода патриарха с Запада?»* — «четыре утверждения и сотня отрицаний» является одним из основных методов логического доказательства, который широко использовался в ряде буддийских школ и прежде всего в индийском буддизме. Четыре утверждения *(сы цзюэ):* «наличие», «отсутствие», «наличие и отсутствие», «не наличие и не отсутствие». В ряде чаньских текстов также трактуются как единство-множественность, наличие-отсутствие, причем все это может существовать одновременно. «Сотня отрицаний» (*байфэй*) заключается в том, что на каждое из четырех утверждений предлагается по четыре альтернативных варианта, и всего получается 16 заключений. Эти 16 заключений действуют в трех временах: прошлом, настоящем и будущем, — таким об-

разом их количество утраивается, достигая 48. Это количество вновь удваивается до 96, поскольку каждое из заключений либо уже проявилось (актуализировалось), либо еще не реализовалось. К этому числу прибавляются четыре исходных утверждения, и получается число 100. Перефразируя вопрос, его можно сформулировать так: «Не используя логических построений, можно ли выразить смысл чаньского учения?».

" «У *Цзана — белая голова, у Хая — черная»* — эта знаменитая фраза из диалогов Мацзу превратилась в гунъань (*коан*).

97 *Магу Баочэ* — сведений о нем почти не сохранилось, однако история эта повторена в «Записях о передаче светильника» [47, цз. 7, 254]. Магу — название монастыря в области Пучжоу в провинции Шаньси в уезде Юнцзи, расположенного на одноименной горе. Известный исследователь чань-буддизма П. Дюмевиль предлагал читать второй иероглиф названия *Магу* не «гу», а «юй» 174,30].

9" *«Смотреть на воды»* — вода или течение реки выступают в китайской традиции как символ вечного, могучего и не имеющего формы Дао, а сама эта аллюзия навеяна даосскими мотивами. Конфуций, глядя на воды, восклицает: «Все проходит, как это, и не прекращает своего тока ни днем, ни ночью» [Лунь Юй, IX, 16]. В чань-буддизме водный поток нередко выступает как символ достижения нирваны, сама же нирвана звалась «живые воды», поскольку ток вод представляется вечным, неостановимым и мистическим в своей непостижимой мощи.

99 ...*Фачан с горы Дамэй* — гора Дамэй расположена в провинции Чжэцзян. Дамэй (752-839) — выходец из провинции Хубэй, как упоминают многие хроники (в частности, «Застава без врат» [41, цз. 7, 254]; «Встреча и изначала Пяти светильников», [40, цз. 3]), действительно получил просветление у Мацзу. Он является составителем самых ранних из дошедших до нас записей учения школы Хунчжоу.

,01 *«...после чего решили поселиться в горах?»* — в чаньских школах существовала традиция поселяться в горах лишь после окончательного просветления. Между первым наставлением Мацзу и тем моментом, когда Мацзу посылает к Фачану монаха, в действительности прошло около тридцати лет (первый диалог — в 755 году, второй — 785-788 годы), поэтому становится ясной фраза о том, что «в последнее время наставник проповедует другую буддийскую доктрину».

1,1 Оба чаньских учителя, Мацзу и Фачан, прекрасно поняли друг друга: тезисы «сердце и есть Будда» и «нет ни сердца, ни Будды» абсолютно равноценны друг другу, поскольку в основе всего лежит абсолютная Пустота.

ж ...*Уъе из области Фэньчжоу*— область Фэньчжоу находилась в юго-западной части провинции Шаньси, недалеко от русла Ху-

анхэ. Фэньчжоу Уъе (759-820) — выходец из уезда Шэнсянь провинции Шаньси отличался огромным ростом в шесть чи (ок. 190 см.), уже в девять лет принял постриг и обучался у известного чаньского наставника Чжибэня в монастыре Кайюаньсы. «Жизнеописания достойных монахов, составленные в эпоху Сун» более подробно рассказывают об этой встрече [34, цз. 11, 772-773].

Три колесницы: колесница шраваков («слушающих»), колесница пратьека-будд-(тех, кто достиг просветления лишь собственными усилиями и лишь с пользой для себя) и бодисаттв.

Существует несколько косвенных подтверждений реальности этой истории. В частности, в «Жизнеописаниях достойных монахов» встреча между Мацзу и Уъе изложена на основе воспоминаний самого Уъе [34, цз. 50, 772]. Правда, этот вариант дан не столько как гунъань, сколько как наставление со стороны Мацзу. После того, как Уъе достиг просветления, «он разрыдался и сказал Мацзу: “Всегда считалось, что Путь Будды далек и долог, а просветления можно достичь лишь после многих кальп усилий и страданий. Сегодня же я впервые узнал, что истина дхармакаи на самом деле полностью присутствует во мне самом. Все дхармы возникают из моего сердца, они лишь мысли и формы, но не реальность”. Мацзу же сказал: “Так и есть, так и есть. Природа дхарм не рождается и не умирает. Все дхармы изначально пусты и спокойны. «|Вималакирти-нидреша]-сутра» говорит: “Все дхармы изначально и всегда проявлялись в нирване”. Или еще: “Все дхармы пусты в тех местах, где пребывают”. Это именно то место, которого нигде нет и где живут Будды и Татхагаты. И когда ты познаешь это, ты окажешься в месте пребывания Пустоты, восседая на троне пустоты Дхармы. Поднимаешь ли ты свою ногу или ставишь ее, ты никогда не покинешь это место просветления. Постижение этого — моментально и после этого нет ничего постепенного. Это и зовется “взойти на гору нирваны, не двинув даже ногой”».

1,5 *Комментарий наставника Си из Юньчу: «Каков был смысл беспокоить Наставника из Фэньчжоу?»* — комментарий встречается лишь в тексте этого диалога в «Записях о передаче светильника» [47, цз. 8].

ж Дэн Иньфэн — выходец из провинции Фуцзянь уезда Шаоу. Дэн — его мирская фамилия, а полное монашеское имя — Утай Иньфэн [47, цз. 8,. 259[.

1,7 *Шитоу Сичэн* (700-790) — один из крупнейших чаньских наставников, школа которого, существовавшая параллельно с общиной Мацзу, привлекала сотни последователей. Шитоу — уроженец Дуаньчжоу и, по преданию, в своей молодости учился под руководством Хуэйнэна. Затем стал учеником Наньюэ Хуайжана, т.е. того же наставника, у которого учился и сам Хуэйнэн. Его

биография изложена в «Жизнеописаниях достойных монахов» |43, 763c-764a].

"" *«Со мной — мой посох, и лишь только мне встретятся театральные подмостки, я тотчас буду давать представление»* — смысл фразы может быть не до конца ясен из-за ее многозначности. Возможен следующий перевод: «Я буду следовать бамбуковыми зарослями и лесами, и на этих подмостках я и буду давать представление». Здесь же речь идет о традиционном монашеском посохе *(чжубэнь,* санскр. *кхаккхара),* изготавливающемся из дерева, с окованными концами, куда продевались металлические кольца, которые звенели и отпугивали мелкую живность, дабы буддист случайно не раздавил ее.

«То, что уже идет вперед, не может пойти назад...» — возможен несколько иной перевод этого абзаца. Мацзу: «Они уже вытянуты, и я их не уберу». Иньфэн: «Тогда я уже иду вперед и не сверну». Фактически Иньфэн целиком повторяет строй и смысл фразы Мацзу, что означает знаменитый чаньский принцип: «если ты решил что-то делать, делай это до конца».

"" *Показался Иньфэн и подошел к Мацзу с вытянутой шеей. Мацзу отложил топор в сторону* — здесь подчеркивается абсолютная недуальность поведения Иньфэна. Страх перед смертью — показатель дуальности, его отсутствие — символ Будды. Для Иньфэна уже не существует отношений «учитель-ученик», «жизнь-смерть». Если сначала Иньфэн только как эхо откликается на фразу Мацзу, что демонстрирует спонтанность его сознания, то вторая часть этого пассажа показывает абсолютную искренность поведения Иньфэна, отсутствие механического повторения. Именно поэтому, убедившись в реальности спонтанности сознания Иньфэна, Мацзу и откладывает топор в сторону.

Шицзю и Уцзю — чаньские наставники [подробнее см. 47, цз. 8, 259-260.].

111 *«Сколько же человек пребывают в незнании!» — ответил Шицзю.* Ряд изданий (в частности, «Речения четырех школ» [35]), обрывают изложение на этой фразе, однако большинство вариантов (в том числе «Записи о передаче светильника» (47 цз. 8] и издание Ёситаки [2,78]) продолжают эту историю.

113 *Сутра* — буддийское писание, которое, согласно преданию, содержит слова самого Будды. *Шастры* — комментарии к сутрам, а также тексты общего теологического содержания.

114 *Западные горы (Сишань)* — расположены в провинции Цзянси в области Хунчжоу, в окрестностях этих гор и располагалась школа Мацзу.

Хунчжоу располагается в провинции Цзянси.

«Сотни тысяч самадхи, бесчисленное количество чудесных смыслов получают свой исток всего лишь из кончика одного волоска!» — это схоже с доктриной школы Аватамсака о множествен-

пости вещей. По смыслу фраза перекликается с концепций Янчжу, который «не пожертвовал бы и одним волоском ради всей Поднебесной».

«...я не прекращаю смеяться!» — смех в Чань является одним из самых расхожих сюжетов и по смыслу перекликается со «смехом Будды», имеющим символическое значение победы и утверждения абсолютной истинности действия. Когда Будда вошел в состояние самадхи, он смеялся от радости самадхи, когда же он вышел из созерцания и обозрел мир своим чудесным взором, он начал смеяться, радуясь каждой порой своей кожи, и свет этого смеха озарил мир.

"" *Мирянин Пан* (740-808) — Панюнь цзюши, прославившийся своим истинно чаньским поведением, не будучи монахом, но лишь мирянином, соблюдающим все буддийские заветы.

Западная река (Сихэ) — река в провинции Гуанси.

ш *Цина* — струнный щипковый инструмент, подобный лютне с семью струнами.

121 *«Здесь нет ни воды, ни челна. Так о какой же плоти и костях ты говоришь?»* — «кости» и «плоть» *(цзин гу)* являются метафорой внешней части чаньского учения. Вода — символ Дао и Дхармы, а также нирваны. По преданию, Бодхидхарма говорит одному из своих учеников, который отвечает на его вопрос молчанием: «У тебя моя плоть».

га *«Чтобы остановить слезы малого ребенка»*— известная чаньская метафора. Это означает неким обманом, или «ложной истиной», на время прекратить страдания человека, идущие от его незнания и замутненного сознания. Это соотносится со словами «Нирвана-сутры»: «Когда ребенок плачет, родители дают ему желтые листья тополя и говорят: “Не плачь, не плачь! Мы дали тебе золото”. Ребенок видит листья и принимает их за золото» [Т. 374, цз. 12, 485].

Таким образом Мацзу подчеркивает, что даже его ключевое наставление «сердце и есть Будда» — не более чем слова, иллюзия внутренней мудрости, призванная на самом первом этапе успокоить душу человека и которую не стоит «принимать за золото», в то время как воистину «нет ни сердца, ни Будды». Благодаря этому становится ясным смысл дальнейшего наставления Мацзу, который просвещенному человеку скажет, что все это «не вещь», или «не явление реального мира» (кит. *у*).

ш *«Я научу его, как постичь смысл Великого Дао»* — один из первых диалогов, где Мацзу отходит от первоначальной концепции «сердце и есть Будда», говоря, что «нет ни сердца, ни Будды» *(фэй синь фэй фо)*. Этот диалог повторен в «Записях о передаче светильника» [43, цз.6).

124 *«А в чем смысл твоего вопроса?»* — возможен иной перевод ответа Мацзу: «А в чем смысл того, что существует сейчас?», либо:

«А в чем смысл того, кто стоит передо мной?» Многозначность понимания заложена в самой логике построения фразы и должна указывать одновременно и на абсолютную бессмысленность и на бесконечную познавательную глубину вопроса.

[121] В ряде изданий (например, [2, 94-96]) этот диалог разделен на две независимых части, и вторая часть начинается с вопроса: «В чем смысл прихода Бодхидхармы с Запада?». Вполне возможно, что именно таково было изначальное членение текста, поскольку оба вопроса в диалоге формально никак не связаны между собой. Здесь мы приводим каноническое членение текста.

Даньюань — талантливый чаньский проповедник, прославившийся еще в молодом возрасте, чьим учителем был Наньян Хуэйчун.

[ш] *...после пеших странствий*— пешие странствия *(синцзяо)* стали традицией среди чаньских монахов. Они путешествовали по Китаю в поисках известных учителей или после получения просветления, чтобы закрепить пережитый мистический опыт.

...я даже не знаю, как мне протереть глаза — «протереть глаза» в чаньской традиции означает обрести умение видеть «цветы на Небе», способность прозревать необычные вещи, иллюзорные видения и т.д. Все это вводит последователя в иллюзию того, что он достиг просветления, поскольку присутствуют некоторые феномены этого состояния.

«Вот тебе мой ответ без рассуждений о длинном и коротком» — выражение «длинное и короткое» (*чан дуань)* также может означать «достоинства и недостатки». Одна линия стоит вне сравнений, а поэтому она и есть истина. Интересен сам вопрос, заданный в «рисованной форме» (см. также следующую историю, где монах не смог ответить на «рисованный» вопрос).

...наставнику Циню с гор Цзиншань — речь идет о Цзиншане Фацине (714-792), ученике мастера Хэлинь Сюаньсу (668-752) и последователе школы Нютоу. Горы Цзиншань — самые высокие горы в западной части провинции Чжэцзян в районе Юйкан, где позже располагался крупнейший центр чаньской школы Линьцзи.

[131] *...императорскому наставнику Чжуну* — речь идет об учителе Хуэйчуне из Наньяна (ум. 776), который являлся императорским, или дословно «государственным наставником» *(чун го ши)* и был учителем монаха Даньюаня. Считается, что именно Наньян Хуэйчун и Даньюань положили начало чаньской традиции рисования круга как символа абсолютной целостности и завершенности Пустоты. Однако рисование кругов, в определенном смысле соотносимых с буддийской мандалой, встречалось еще в школе Хуаянь, откуда пришло в чаньскую школу Гуйян, после чего стало распространяться повсеместно, в том числе и в качестве медитативной загадки. Таким образом, точка, добавленная в центр кру-

га, означает недопустимое излишество, поскольку реальность и так абсолютно целостна и самодостаточна.

[ш] *«А вы, наставник...»*— в тексте речь идет о «старшем монахе» (*цзо чжу),* обычно выполнявшем обязанности наставника канонов.

[133] *«Да не лев ли Вы?!»* — этот образ нередко обыгрывается в чаньских притчах. Прежде всего, произношение иероглифа «лев» *(ши)* одинаково с произношением иероглифа «учитель», или «наставник» *(ши),* что как бы намекает на необузданный нрав и могучую силу чаньского учителя. В «Записях о передаче светильника», в частности, иероглиф «лев» в ряде абзацев заменен иероглифом «наставник». Вместе с тем, в целом ряде произведений Будда сравнивается со львом, а следовательно вопрос Мацзу зву-г чит так: «Не являетесь ли Вы самим Буддой?» Но поскольку такой вопрос по причине ряда табуирований задать невозможно, то он ставится в косвенном виде.

[134] *«А если он не выходит и не входит, то это какое учение?»* — речь идет о самом Будде. «Воистину пришедший (Татхагата) не входит и не выходит» (или «не приходит и не уходит»), — говорит «Вималакирти-нидреша-сутра» [6, т. 14, 555]. Таким образом Мацзу хотел наставить монаха, но тот его не услышал.

[135] Область Хунчжоу располагалась на территории современной провинции Цзянси в районе города Наньчан. Именно от нее и пошло название школы Мацзу — «школа Хунчжоу».

«Если Вы будете питаться мясом. Вы познаете процветание. Если же Вы откажетесь от этого, то познаете счастье...» — иероглифы «лу» («знак высокой должности», «процветание») и «фу» («счастье») на письме очень похожи *(чэнлу).*

[137] *Яошань Вэйянь* (745-828 или ?- 834) — выходец из провинции Хунань с гор Яошань стал чаньским монахом в семнадцать лет, но долгое время, вплоть до двадцатидевятилетнего возраста, изучал лишь монастырские уставы *(виная)* и сутры. Первоначально он обучался у Шитоу, затем у Мацзу, после чего вернулся к Шитоу и вскоре, выполнив завет Мацзу, стал проповедовать в горах Яошань. Он прославился своим юмором.

'* *Двенадцать частей учения* — скорее всего, имеются в виду двенадцать канонических форм изложения буддийского учения *(анга* — «сочленения»): сутры (речения Будды), гея (метрическая проза, смесь стихов и прозы), гатха (ритмизированные песнопения или стихи), итивуттака («как сказано», высказывания Будды, начинающиеся этими словами, а также короткие повествования и рассказы), джатаки (истории из жизни Будды в прошлых перерождениях), абхутадхарма («чудесные проявления», рассказы о чудесах), удана (импровизированные высказывания Будды по конкретным поводам, а также название трактата на пали «Кхудака никая» — «Краткое собрание»), ваипулья (продолжениесутр),

веякарана (пророчества), нидана («причины», вводный материал о сути вешей, а также исторические заметки), авадана («доброе воздаяние», поучительные истории Будды о добрых делах и воздаянии за них), упадеша (наставления). Школы Хинаяны и Махасангики рассматривали лишь девять первых составляющих учения (т.н. палийский вариант), школы Махаяны и чань-буддизм следуют двенадцати частям учения (т.н. санскритский вариант).

Примечательно, что и Шитоу, и Мацзу дают один и тот же ответ на вопрос Яошаня, причем Мацзу делает это еше более неформально, чем Шитоу. Но просветление Яошань получает именно после ответа Мацзу, и это выражает известную чаньскую мысль о том, что важно не что говорить, а кто говорит.

«Что ты понял к сегодняшнему дню?» — вопрос этот в одной и той же форме задается уже третий раз в этом рассказе. Первый раз он был задан Шитоу, когда Яошань не нашелся, что ответить, поскольку обладал лишь книжными знаниями. Второй раз его задал Мацзу, после чего Яошань получил просветление, на третий раз Яошань сумел выразить истину. Таким образом, речь идет о «послойном» совершенствовании Яошаня. Дословно вопрос звучит так: «Что это порождает в тебе?».

141 *«Нельзя все время идти, не останавливаясь, равно как и нельзя остановиться навсегда, не двигаясь»* — здесь знаменитый чаньский парадокс: движение понимается лишь при наличии остановки, остановка же может существовать лишь при наличии движения.

,41! *Тебе лучше стать челном [для других]* — речь идет о челне, который переправляет души других в мир Истины. Весь пассаж выражает мысль о том, что поселиться в горах не означает уйти от жизни и от помощи людям, но наоборот. Возможно также, что призыв Мацзу к Яошаню «удалиться в горы» означает необходимость сменить монастырь и проповедовать учение Мацзу среди других монахов.

143 *Данься* (739-824) — первоначально конфуцианец, а затем последователь учителя Шитоу. Происходил он из уезда Наньчжао в провинции Хэнань, где располагались горы Данься, откуда и получил свое первое имя. Даже среди чаньских монахов он отличался весьма необычным поведением, в частности, как-то сжег статую Будды [47, цз 14, 310-311; 34, цз. 11, с. 7731.

144 *«Я стремлюсь обрести видение и знание Будды»* — концепция «видения и знания» *(цзянь чжи)* означает в буддизме чистое сознание самого Будды. «Сурангама-сутра» говорит: «Если в видении и знании остается место для знания — это корень незнания. Если же в видении и знании не остается места для видения, то это и есть нирвана» [цит. по 106,. 132] (см. также рассуждения Хуэйнэна по этому поводу).

[ш] « *Так Вы пришли из Наньюэ и не познали основы сердца Цаоси*/» — гористая область Наньюэ (*Южный пик)* в южной провинции Гуандун, где когда-то протекал ручей Цаоси и где проповедовал Шестой чаньский патриарх Хуэйнэн. Позже последователи его школы стали называть себя «школой из Цаоси». Из этой местности также вышел и прямой учитель Мацзу — Наньюэ Хуайжан.

['* *Озеро Дунху (Восточное озеро)* — располагается в провинции Хунань, современное название — Дунтин.

[147] *«Так долго шли дожди...»* — дождь является символом истинного чаньского обучения. Наньюэ Хуайжан, главный наставник Мацзу, говорит своему ученику в их первую встречу: «Когда я буду объяснять тебе основы учения, это будет подобно дождю, что проливается с Небес».

[148] Здесь исключительный случай, когда в текст «Речений» включены комментарии чаньских наставников. Позже это стало канонической формой чаньской литературы. Даоу Юаньши (763-835) и его брат Юньянь (780-841) были последователями Яошаня. Дуншань (807-869) — знаменитый чаньский наставник, основатель школы Цаодун (яп. Сото).


РЕЧЕНИЯ
С ЛАЗУРНОГО
УТЕСА

От переводчика

«Речения с Лазурного утеса» *(«Би яньлу»)* представляют собой одно из самых блестящих собраний чаньских парадоксальных диалогов (кит. *гунъань*, яп. *коан)* с разнообразными комментариями и стихами-гатхами, составленное в XII в. в виде текста из десяти частей (цзюаней). Полное название этого произведения — «Записи речений с лазурного утеса чаньского наставника Фого Юаньу» *(«Фого юаньу чаньюи бияньлу»)*.

Появление «Речений с лазурного утеса» знаменует собой принципиально новый этап развития Чань, обычно называемый «Чань письмен» *(вэньцзы чань)*. Он логически продолжает более ранний этап — «Чань, не опирающийся на письмена» *(були вэнь цзы)*, который проповедовал Бодхидхарма. В практику чаньских учителей входит обучение последователей на основе диалогов старых учителей со своими учениками. Такие диалоги назывались «вопросы-ответы» (кит. *вэньда*, яп. *мондо)*, они записывались, комментировались и выступали в качестве парадоксальных загадок — *гунъань* (яп. *коан)*, ответ на которые лежал вне сферы формальной логики и требовал максимального раскрытия сознания, преодоления условных границ слов и явлений этого мира. Эти диалоги записывались и объединялись в краткие собрания речений — именно так родились «Речения с лазурного утеса». Чаньские наставники стремились привести своих учеников к просветлению не отказом от изучения текстов, но доведением любых «мудрых речений» до абсурда, когда пространство текста будто бы «схлопывалось» вовнутрь и открывалось внутреннему опыту человека, обнажая его изначальную природу и порождая парадоксальное творческое видение. Показывая ограниченность слов, чаньские наставники начинают играть образами внутреннего мира, обыгрывая исторический прецедент, например, истории из жизни великих чаньских мастеров.

Неслучайно, ключевой историей в тексте «Речений с лазурного утеса» считается первый пример, связанный с Бодхидхармой. Текст родился внутри нескольких чаньских школ, которые восходили к знаменитому Линьцзи Исюаню. Центральную часть «Речений с лазурного утеса» составили 100 чаньских диалогов или «сто примеров» *(бай цзэ)*, которые использовал когда-то сам

Линьцзи и другие мастера XШ-1X вв., наставляя своих учеников, и которые собрал воедино последователь школы Линьцзи наставник Фэнъян Шанчжао (946-1024 гг.). К некоторым из них были составлены краткие гатхи, а поскольку они являлись комментариями на слова древних учителей, то их стали называть «славословиями древним» *(сун гу*).

Следующий этап формирования текста связан с именем выдающегося наставника чаньской школы Юньмэнь *(Облачных врат)* Сюэдоу Чжунтоу (яп. *Сэттё,* 980-1052 гг.). Свое имя этот мастер получил по названию монастыря Сюэдоусы в провинции Сычуань, где был настоятелем. Он одним из первых стал использовать примеры из жизни старых наставников Чань, комментируя их диалоги, непосредственно указывая таким образом на скрытую суть их мудрости. В качестве таких комментариев Сюэдоу использовал короткие стихи, составленные в традиции буддийских гатх, а также собственные афоризмы в виде подстрочника к каждой реплике диалога наставника со своим учеником. В результате родились «гатхи, воспевающие древность, составленные на сто примеров» *(сунгу бай цзэ),* вошедшие в «Речения с лазурного утеса». Благодаря своему блестящему литературному дарованию, точности и афористичности формулировок Сюэдоу оказал заметное влияние на формирование всей чаньской литературной традиции.

Комментарии Сюэдоу на чаньские речения стали самыми популярными литературными произведениями Чань, однако долгое время они не являлись целостным текстом. Воедино их сводит другой известный наставник Юаньу Кэцин (1063-1135 гг., яп. *Энго),* прозванный Фого — «Плоды Будды», выходец из Сычуани, уезда Пэнсянь. Сам Юаньу обучался у мастера Фаяня, который передавал традицию мастера Янци Фанхуэя, являвшегося основоположником школы Янцицзун — одного из двух направлений (второе направление — Хуанлун), на которые разделилась школа великого Линьцзи. Приблизительно между 1111-1118 годами к Юаньу обратился мирянин-буддист Чжан Шэнъин с просьбой собрать воедино и прокомментировать труды Сюэдоу. Юаньу поселяется в горах Цзяшань, расположенных в восточной части уезда Лисянь провинции Хунань, в монастыре Линцюаньсы, где диктует ученикам комментарии на труды Сюэдоу. Долгое время у собрания текстов не было названия, но однажды, как гласит предание, взгляд Юаньу упал на иероглифы «лазурный утес», что были написаны у него над дверью. Эти два иероглифа *(би янь)* соотносились с ответом чаньского наставника Чаньхуэя на вопрос своего ученика: «Что такое горы Цзяшань?» Чаньхуэй сказал: «Держа своего детеныша в лапах, гиббон возвращается в зеленые горы. Неся в клюве цветок, птица приземляется на лазурном утесе».

Так родилось название этого произведения — «Речения с лазурного утеса». И так была положена традиция обучения чаньских последователей на основе диалогов старых мастеров. В XIII веке наставник чаньской школы Цаодун Тоуцзы Ицин составляет свои «гатхи древности», расширяя «Речения с лазуного утеса». Его последователь Линцюань добавляет критический комментарий, также копируя структуру «Речений», и так рождается «Собрание из долины пустоты» *(«Кун гу цзи»)*. Чуть позже монах Фансун Синсюй составляет «Записи из пустоты» *(«Цун кун /ной»)*, включая в них часть «Речений с лазурного утеса», и в дальнейшем такие собрания становятся важнейшей частью литературной традиции и духовной практики Чань [54а, 398-399; 158, 124-126].

Собственно «Речения» — это не столько чаньские анекдоты, сколько примеры или «образчики» *(цзэ)* спонтанности чаньской мудрости. Этой же цели подчинена и структура текста. В начале идет раздел *чуйши* — «поучения наставника», содержащий краткое наставление, готовящее читателя к восприятию сути гунъаня. Затем следует сам диалоге афоризмами-комментариями, так называемый «исходный пример», или «базовый образец» *(бэнь цзэ)*. Большинство примеров взяты из жизни выдающихся чаньских учителей династии Тан и собраны вместе наставником Сюэдоу. К ним добавлены ремарки самого Юаньу. Затем идет развернутый критический комментарий (*пинчан*), принадлежащий Юаньу, сделанный в виде характерной для Чань свободной проповеди. Очевидно, что такой комментарий имел своим истоком устные беседы, а поэтому в этом разделе можно встретить непосредственное обращение к слушателям, постановку парадоксальных вопросов и даже выкрики. После чего следует стих-гатха Сюэдоу, передающая его личное видение сути беседы, приведенной в «исходном примере», и краткие комментарии на эту гатху также самого Сюэдоу. Наконец вся структура завершается обширным комментарием Юаньу на гатху Сюэдоу.

Здесь приводятся несколько отрывков из «Речений с лазурного утеса». Первый и Шестьдесят третий примеры даны в полном виде, в остальных оставлены лишь комментарии Сюэдоу[1].

[1] Перевод сделан по тексту: Биянь лу (Речения с Лазурного утеса), сост. Юаньу Кэцин. Т. 48 (№ 2003), с. 1078-1087 [3]. Полный или частичный перевод на европейские языки можно встретить в: Cleary, Thomas. The Blue Cliff Records (in 3 vol.). Boston & London: Shambala, 1992; Gundert W. Bi Yan Lu (3 vol.). Munich: C. Hansor Verlagio 1960-73; Belloni, Mishel. Trois «cas» du Pi Yen Lou // Tch'an (Zen) (Textes chinois fondamentaux. Temoignages japonais). Paris: Hermes. 1970., p. 86-111.

РЕЧЕНИЯ

С ЛАЗУРНОГО УТЕСА

Первый пример

Поучения наставника [Юаньу]

Если вы заметите дым, поднимающийся над горами, вы тотчас поймете, что где-то разгорается огонь. Если вы увидите рога, торчащие из-за стены, то поймете, что там скрывается буйвол. Если обнаружите угол, то значит, что рядом есть еще три подобных угла. Лишь один взгляд, мельком брошенный на какую-либо вещь, позволит вам оценить ее вес. Именно этот способ характерен для чаньских монахов, чтобы сличать копию с оригиналом.

Тот, кому удается непосредственно выражать то, что происходит в мире, может быть скорее захвачен волнами ярости, нежели пребывать в абсолютном покое. Но даже в этих метаморфозах он остается полным правителем самого себя.

Отвечайте немедленно!

Прямо сейчас кто из вас может выразить своими деяниями столь высокую истину жизни?

А теперь посмотрим, в какие дебри заводит нас наставник Сюэдоу.

Исходный пример [наставника Сюэдоу]

Правитель У-ди из царства Лян спросил Великого наставника Бодхидхарму:

Вот уж хитрец, который говорит абсурдные речи!*

— В чем заключается высший смысл священной истины?

Вот уж колышек для привязки ослов!

Бодхидхарма ответил:

— Всеохватность и ничего священного.

Я думаю, что в этом ответе было что-то важное. Плоть испарилась ближе к Корее. Что ж тут неясного?

Правитель продолжал вопрошать:

— Но кто же стоит пред моими очами?

Он раздосадован, но все же пытается найти хотя бы немного света. Это, конечно, не более, чем поиски наощупь того, что он обнаружит таким, каково оно есть.

Бодхидхарма ответил:

— Я не знаю.

Вот так! Если бы он к этому что-нибудь добавил, то это ни к чему бы не привело.

Правитель не Понял ответа.

Какая жалость! Ведь какая-то суть в этом все же была.

После этой беседы Бодхидхарма пересек реку [Янцзы], отправившись странствовать по царству Вэй.

Для того, кто осторожен как лисица, какой позор! Сначала он странствовал с запада на восток, а вот теперь он отправился с востока на запад.

*** Текст, выделенный курсивом, представляет собой комментарии наставника Сюэдоу.**

Через некоторое время правитель рассказал об этой встрече [своему духовному наставнику] Чжигуну и спросил его о смысле разговора.

Бедный старик не забыл старых долгов. Тот, кто непосредственно не участвовал в диалоге, сумеет значительно яснее понять его.

Чжигун сказал:

— Ваше Величество, известно ли, кто был этот человек?

Самого Чжигуна следовало бы тоже изгнать из царства. А еще нужно было бы ему дать тридцать ударов палкой. Но пусть уж лучше придет сам Бодхидхарма лично!

Правитель ответил:

— Я не знаю.

Замечательно! Правитель У-ди все же извлек для себя пользу из гунъаня Бодхидхармы'.

Чжигун сказал:

— Он был одним из воплощений (аватар) бодисаттвы Аваликотешвары [кит. *Гуанъинь*], а явился он, чтобы передать Вам печать сердца Будды.

В этих словах звучит ирония. Рука и предплечье не могут быть выгнуты наружу.

Полный раскаяния, правитель У-ди приказал немедленно отправить специального посланника на его поиски.

Конечно же, он оказался неспособным уловить хоть что-нибудь! Все это было абсурдом, равно как и то, что он говорил раннее.

Чжигун сказал:

— Пусть Ваше Величество даже и не помышляет о том, чтобы направить посланника в попытке уговорить его вернуться!

Когда в семье кто-нибудь умирает, друзья обряжаются в траур. Безотлагательно следовало бы изгнать обоих из переделов царства.

Несмотря на это, все в царстве немедленно были брошены на его поиски, но он отказался вернуться в пределы царства Лян.

Чжигун все же заслужил тридцать ударов палкой. Разве вы не замечаете великий свет, что бьет прямо из-под ваших пяток?![1]

Комментарий [наставника Юанъу]

Еще находясь в Индии, Бодхидхарма понял, что государство наше не способно [самостоятельно] следовать учению Махаяны, а поэтому он решил пересечь море, чтобы непосредственно передать нам печать сердца Будды, что означает пробудить сердца тех, кто заблудился на шести путях бытия.

Суть его учения можно выразить следующими словами: не опираться на письмена; непосредственно указывать на изначальную природу человека; взирать на свою изначальную природу, чтобы стать Буддой.

Тот, кто достигнет такого видения, сумеет постичь состояние абсолютного освобождения, поскольку достижение освобождения от цепей слов означает возможность постижения высшей истины, которая коренится в вашей изначальной природе.

Бодхидхарма после встречи с правителем У-ди и встречи со Вторым патриархом [Хуэйкэ] достиг абсолютного внутреннего покоя, созерцал свою внутреннюю природу, жил в свободе от ложных мудрствований и загрязненности смыслами и, разрубив одним ударом все путы иллюзорного бытия, познал окончательное освобождение.

Как ему удалось более не метаться [в поисках выбора] между «да» и «нет», между успехом и неудачей?

И если все то, о чем он рассказывал, действительно хорошо, сколько людей найдется среди вас, кто сумел бы достичь понимания этого?

А ведь еще до [встречи с Бодхидхармой] правитель У-ди принимал участие в передаче Одежд Правителя (*кашая*, т.е. учения Будды — *А.М.)* и был искушен в изучении «Праджняпарамита-сутры», названной «источником света».

Действительно, сила, исходящая от этого текста, столь велика, что ей приписывают возможность побудить Небо пролить на наш мир дождь из цветов и обратить грязь в чистое золото.

Не будем забывать, что правитель [У-ди] глубоко проник в учение Дао и способствовал распространению буддизма. Он способствовал возведению монастырей и проводил посвящение в монахи', сам придерживался основных буддийских предписаний с таким рвением, что его прозвали «Правитель, чье сердце подобно сердцу Будды».

Когда правитель У-ди первый раз встретил Бодхидхарму, он спросил его:



Просветленный буддист в священном лесу
Худ. Дин Юньпэн (1596 г.)

— Какие заслуги, какие добродетели накопил я, строя монастыри и посвящая монахов?

Бодхидхарма ответил ему:

— Нет в этом ни заслуг, ни добродетелей!»

Таким образом, он отказался выплеснуть грязную воду на голову правителя, Однако же если вы сумеете выдержать испытание этим ответом, то сможете вступить в личный разговор с Бодхидхармой.

К тому же, скажите мне на милость, почему успехи в строительстве монастырей и посвящение монахов, не должны считаться заслугами?! Как же следует рассматривать эту реплику Первого патриарха, сбивающую с мысли?

Следуя за наставниками Дхармы Люъюе и Фу Даши[4], являясь прямым последователем Чжаомина, правитель У-ди придерживался той мысли, что существуют две истины: абсолютная, или высшая *(чжэнь ди)* и относительная, или мирская (су ди). И действительно, сутры учат нас, что абсолютная истина выявляет небытие (отсутствие), тогда как относительная — выявляет лишь бренный мир. Однако двойственность абсолютной и относительной истин иллюзорна, и именно поэтому следует постичь «высший смысл священной истины». Но здесь же речь шла о неких достижениях в изучении текстов, которые следовало бы рассматривать как самую глубочайшую тайну.

Именно по поводу этого высочайшего учения правитель У - ди и спросил Бодхидхарму:

— В чем заключен высший смысл священной истины?

На что Первый патриарх ответил:

— Всеохватность и ничего священного!

В этом мире вряд ли найдется монах, который смог бы выйти за переделы этого ответа.

Бодхидхарма же разрубил все это одним решительным ударом.

Среди наших современников нередко встречаются те, разум которых замутнен сумбурными мыслями и устоявшимися взглядами, и они неправильно понимают значение этого ответа, повторяя в свою очередь: «Всеохватность и ничего священного!» Увы, это не имеет ничего общего с ответом Бодхидхармы.

Наставник Уцзу\ который был моим первым учителем, часто говорил: «Всеохватность и ничего священ-

ного! Вот оно, только это!» Тот, кто сумеет достичь такого этапа в постижении, обратится внутрь себя и будет следовать такому созерцанию, и уже ничто не сможет обеспокоить его.

Все наставники весьма осторожно подходили к таким вопросам и потому никогда не сталкивались с трудностями, разбивая вдребезги [иллюзии сознания] своих учеников, столь похожие на «лакированные шкатулки». Но все же Бодхидхарма должен считаться исключительным [среди всех наставников], поскольку говорится, что «когда воистину понята хотя бы одна фраза, можно понять смысл десяти тысяч других фраз, и это дает рождение всем вещам и явлениям во всех трех мирах». Вот как писал старый наставник[6]:

«Пускай ваше тело распадется на куски, кости обратятся в пыль — всего этого не хватит, чтобы расплатиться по вашим долгам! Однако лишь одна фраза, что воистину постигнута, будет значить больше, чем бесчисленные речи, которые только искажают смысл».

Чтобы помочь правителю, Бодхидхарма всего лишь одним своим действием убрал оболочку, скрывающую истинный смысл. В действительности же можно говорить, что это было полное прозрение. Но разум правителя оказался слишком ограниченным. Вот почему, пребывая в двойственности между объектом и субъектом, он спросил:

— Так кто же тот, кто стоит пред моими очами?

Сострадание и милость Бодхидхармы были безграничны, и поэтому он ответил:

— Я не знаю.

Пребывая в замешательстве, правитель сумел понять это лишь в рамках своего разума, так и не уловив главного.

Так что же означал этот ответ? Если бы было возможно всем достичь уровня [сознания Бодхидхармы], то разделение между деянием и недеянием, между бы-

тием и небытием больше не имело бы никакого смысла.

В гатхе наставника [Чжоу]дуаня говориться:

Обычно достаточно лишь одной стрелы, чтобы сбить орла.
Но если ты выпускаешь еще одну стрелу, считай, что это акт бескорыстия.
[Бодхидхарма] поспешил вернуться в горы Шаошишань , чтобы продолжить там свое созерцание.
Прошу Вас, правитель царства Лян, не говорите, что Вы отправили посланника.
Чтобы призвать его к себе!

А затем [Чжоудуань] прибавил:

В этом случае, что бы означало желание видеть его вернувшимся в столицу [царства Лян]?

Правитель так ничего и не понял. А Бодхидхарма покинул приделы царства [Лян]. Этот хитрец выбрал такое позорное решение! Он пересек реку и углубился в царство Вэй.

В то время в царстве Вэй правил Сяомин-ди. Он принадлежал к тоба — народу жившему сначала на севере Поднебесной и давшему нашему государству название Чжунго — «Срединное царство»*. Когда Бодхидхарма явился пред ним, правитель Сяомин-ди не счел нужным принять его. Затем, не теряя времени, Первый патриарх направился прямо в монастырь Шаолиньсы, где провел, сидя в медитации лицом к стене, девять лет и где к нему [в качестве ученика пришел будущий] Второй патриарх. За это [Бодхи-

*** Это мнение ошибочно. Срединными царствами (*Джунго*) назывались царства, расположенные на Центральной равнине еще с УШ-У1 веков до н.э.**

дхарму] стали называть «Брамин, созерцающий стену».

Несколько позже правитель царства Лян У-ди призвал к себе Чжигуна и начал его расспрашивать о [смысле своей встречи с] Бодхидхармой. Чжигун спросил:

— Ваше величество, кем был этот человек?

— Я не знаю, — ответил правитель.

А теперь вы ответьте на вопрос: «Смысл этого ответа таков же, как и смысл ответа Бодхидхармы?»

Внешне эти два ответа невозможно различить, но сколь велика в действительности разница между ними! Многие люди совершают немалую ошибку, говоря, что ответ Бодхидхармы был для него лишь способом продемонстрировать свое понимание Чань, в то время как ответ правителя выражал только его личный взгляд и был обусловлен прежде всего иллюзией истинного знания. Нет, все это не имело ничего общего с тем, о чем [говорил Бодхидхарма]!

Ну а вы, что сумеете спонтанно ответить на вопрос Чжигуна?

Если тот, кто задал такой вопрос, получит хороший удар палкой, это наверняка избавит нас от многих трудностей. Однако правитель был вполне искренним, когда ответил естественным образом: «Я не знаю». Чжигун тотчас перехватил этот ответ и сказал: «Этот человек был одним из воплощений Авалокитешвары, который пришел, чтобы передать нам печать сердца Будды». Преисполнившись раскаяния, правитель направил посланника на поиски [Бодхидхармы]. Вот глупость, неужели он не смог придумать ничего лучшего?! Именно в тот момент, когда Чжигун сказал ему: «Этот человек был одним из воплощений Авалокитешвары, который пришел, чтобы передать нам печать сердца Будды», его осенило погнаться за ним: вот уж действительно, был ли смысл в таком решении?!

Рассказывают, что Чжигун исчез на тринадцатый год правления под девизом «Небесное зерцало» — Тянь-цзянь (527 г.)[8], в то время как приход Бодхидхармы в Китай относят к первому году правления под девизом «Всеобщее распространение» — Путун (520 г.). Таким образом, между этими людьми лежит промежуток в семь лет. Так как же они могли встречаться? Наверняка, в их биографиях содержится ошибка. Однако здесь мы будем следовать традиции и более, не обсуждая этого вопроса, не станем затрагивать великих троп истории.

Но что вы ответите на это: «Был ли Бодхидхарма Авалокитешварой или им был Чжигун?» Кто из них был истинным Авалокитешварой? А если они были оба Авалокитешварами, как же могло существовать два Авалокитешвары? И почему их вообще стоит ограничивать лишь двумя, когда в действительности их могут быть мириады?!

В ту эпоху Гуантун, наставник монастырских правил (*виная*) династии Северная Вэй (534-556 гг.), и Бодхидручи, наставник Трипитаки, встретились с Бодхидхармой, который отказывался вступать в доктринальные споры и считал, что надо непосредственно пробуждать изначальную природу своих слушателей. Но те, чей разум был слишком ограничен, не могли более терпеть проповедей Бодхидхармы и задумали его отравить.

После шестой попытки избавиться от него, Бодхидхарма понял, что его час пробил, поскольку он был уверен, что его последователь [Хуэйкэ] сумеет целостно передать его Учение потомкам. А потому он решил терпеливо ждать своей судьбы, и больше не стремился спасти себя. В ту пору он остановился в монастыре Динлиньсы на горе Сюнэршань'.

Через некоторое время чиновник Сун Юнь, пересекая Цунлин *(Луковые горы)* с официальным поруче-

нием, повстречал Бодхидхарму, который возвращался в Индию, держа в руке одну сандалию.

На стеле, что была воздвигнута в память о Бодхидхарме, правитель У-ди приказал выгравировать следующее посвящение:

«Увы! Верили, что видели его — но это лишь ошибка.

Верили, что встречали его — но это лишь иллюзия.

Верили, что беседовали с ним — но это лишь заблуждение.

Сколь плачевно, сколь это грустно

для всех нас и для всех предыдущих поколений!»

Также там говорится:

«Наше сердце решительно? Но для вечности мы всего лишь — обычные люди. Наше сердце суетно? Но достаточно лишь одного мгновения, чтобы познать высшую истину».

Вы же ответьте на вопрос: «А где сейчас находится Бодхидхарма?»

Он заблудился, и вы этого даже не заметили!

Гатха [наставника Сюэдоу]

Священная истина — вот всеохватность!

Плоть продолжает свое движение к Корее. Вот так-то!

Как распознать центр мишени?

Он уже очень далек, но все же нет никакой сложности в том, чтобы распознать его.

Но кто же стоит предо мной?

Он *настаивает, но это и ломаного гроша не стоит. И вот — новое исчезновение.*

Последовал ответ:

— Я не знаю.

Тысячу раз! Л затем еще три раза, и четыре. Ну что ж, хорошо.

Затем он пересек Янцзы.

Ему не удалось проткнуть ноздрю у другого. И вот другие проткнули его ноздрю. Жаль! Действительно, не нашлось отважного человека.

Как удержаться от того, чтобы взращивать колючий кустарник?

Он уже погрузился по ствол!

Даже если бы все царство бросилось на его поиски, он все равно не согласился бы вернуться.

Вот уж двойной гунъань! Чему он служит, чтобы следовать ему? Где он? Где же дух человека, что обладает такими качествами?

В течение веков мы в суете ищем следы его присутствия.

По очереди колотим себя в грудь обеими руками. Увы, тщетный призыв.

Но хватит! Мы не станем более пытаться вспоминать того, кто ушел!

Что он хочет сказать? Он отправляется искать следы жизни в пещере призраков.

Бесконечно легкое дуновение ветерка пронзает все явления и вещи этого мира.

Да, это неизбежно! Великий Сюэдоу резвится в траве.

Слева направо наставник Сюэдоу обводит взглядом свою общину монахов и спрашивает:

— Среди нас ли Первый патриарх?

Достигли ли вы прозрения? Или продолжим эту суету?

И сам же отвечает:

— Да, он здесь!

Стоило ли беспокоиться?

— Позовите сюда этого монаха, чтобы он омыл мне ноги!

А еще дал ему тридцать ударов палкой. Это будет даже черезчур мягко. Однако такая манера

действовать все же приоткрывает нам некий важный смысл.

Пр имер 17

Как-то монах спросил Сянлиня:

— В чем смысл прихода Бодхидхармы с Запада?

В великом еще можно встретить человеческие сомнения. В превосходном же все они уничтожаются.

Сянлинь ответил:

— Сиди долго — вот и достигнешь успеха.

Рыба, плывя, мутит воду. Птии,а, взлетая, роняет перо; сцепляясь собаки лают; хорошую семью издалека увидишь. Так зачем же объяснять все это с помощью молотка?

Пример 63

Поучения наставника [Юаньу]

Когда Вы уже больше не сможете продвигаться вперед по пути совершенствования своего сердца, это значит, что вы достигли окончательного просветления. Когда слова более не способны выразить смысл, поторопитесь проявить во всей полноте ваше внутреннее видение, уподобляясь вспыхнувшей искре, которая, уже затухая, не способна осушить воды и расколоть горы.

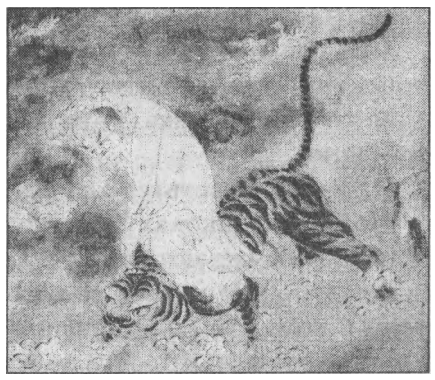
Найдется ли среди вас человек столь проницательный, что сможет постичь смысл [того, о чем я говорю]?

А теперь попытаемся пойти дальше в наших беседах.

Исходный пример [наставника Сюэдоу]

Однажды монахи из Восточных и Западных залов монастыря Наньцюань[10] разделились на две группы, спорящих между собой о том, кому из них принадлежит кошка.

По-настоящему не стоило ради этого вступать в такие споры и приниматься за подобную стариковскую вздорную болтовню.



Укрощение страстей
Худ. У Линь (1643 г.)

Увидев эту сцену, Наньцюань схватил кошку и набросился на НИХ СО **словами:**

— Что это все значит? Ну-ка, отвечайте немедленно! Иначе я разрублю кошку надвое!

Этим действием, которое целиком соответствует подлинности его побуждения, идущего изнутри [его природы], он оказывается перед лицом всей вселенной. Этот старик наверняка обладал кое-какими приемами, чтобы обуздать драконов и змей.

Среди монахов не нашлось ни одного, который смог бы хоть что-нибудь ответить.

Какое плачевное зрелище! Упустить такую возможность! Что можно было извлечь из этих лакированных печатей? Монахи-притворщики, вы похожи на коноплю или на ячмень!

Тогда Наньцюань разрубил кошку надвое.

Прекрасно! Прекрасно! Если бы он так не поступил, весь мир считал бы его никчемным человеком. Если вы натягиваете ваш лук после того, как

бандиты убежали, это значит, что уже слишком поздно. Их следовало атаковать еще до того, как они смогли сделать хотя бы одно движение.

Комментарий [наставника Юанъу]

Слушая об этих поступках и этом удивительном поведении, попытайтесь внимательно вглядеться в личность наставника, который наставляет вас, следуя традиции.

А теперь ответьте: «В чем смысл его поступка?»

Во многих школах Чань по всей Поднебесной бесконечно обсуждают эту историю о кошке, разрубленной надвое. Одни уверены, что самое главное заключено в том, что [Наньцюань] резко схватил кошку, другие считают, что суть кроется в том, что он разрубил ее надвое. Увы, придерживаясь таких взглядов, и те и другие демонстрируют лишь то, что они так ничего и не поняли!

Ведь если бы Наньцюань не схватил кошку в удобный момент, то он смог бы лишь слегка коснуться той глубочайшей истины, которую намеревался извлечь из этого случая. Кажется вы не знаете о том, что старые учителя не только были наделены таким всепроницающим взглядом, который позволял им постигать Небо и Землю, но к тому же они обладали мечом, которым могли пронзить всю Вселенную.

А теперь отвечайте: «Кто же все-таки разрубил кошку надвое?»

Вспомните: когда Наньцюань схватил кошку, он спросил у своих учеников:

— Что это все значит? Ну-ка, отвечайте немедленно! Иначе я разрублю кошку надвое!

И если бы в этот момент нашелся человек, сумевший хоть что-нибудь ответить, совершил бы наставник свой столь резкий поступок?

Т

Форма, в которой я обсуждаю смысл этого вопроса, заставляет меня сказать, что благодаря этому поступку, полностью соответствующему его внутреннему посылу, Наньцюань оказался лицом к лицу со всей Вселенной. И в самом деле, когда вам случится однажды подняться над уровнем вашего обыденного сознания, так, словно вы высовываете голову, чтобы посмотреть, что происходит над Небом, вы наконец поймете, в каком состоянии сознания пребывают заурядные люди.

Наньцюань мог, конечно, и не разрубать кошку надвое, поскольку истинное значение этой истории заключено не в том, надо или не надо было рубить.

***Я* все объяснил! Отныне должно все стать ясно!**

Отныне прекратите искать истину в ваших чувствах и страстях, равно как и в ваших размышлениях. Поступать так означало бы проявить глубочайшую неблагодарность по отношению к [наставлениям] Наньцюаня.

Пусть ваш взгляд теперь сосредоточится на самом острие отточенного меча. Ведь постигая бытие, вы постигаете и небытие и, в конце концов, достигаете состояния неразличения между бытием и небытием.



Монахи, читающие сутры Худ. Чань Хуншоу (1641 г.)

По этому поводу я напомню вам строки, что использовали старые наставники: «Доходя до предела — изменяемся. Как только вы постигните это, то тотчас поймете способ, как избежать любых опасностей»[1]. К сожалению, вы, современные люди, не способны понять необходимость такой формы действий,

и вас вполне удовлетворяют поиски истины через писаные тексты!

Чтобы пробудить сознание учеников, Наньцюань использовал именно такой поступок, поскольку знал, что без этого они не смогут понять, что не существует разницы между словами и действиями. Поэтому он попытался их наставить в том, чтобы они обрели веру в себя и чтобы каждый, избавившись от всех пут внешних обстоятельств, смог целиком погрузиться внутрь себя.

Представим, что если бы столкновение между наставником и его учениками не произошло именно в этом духе, никто бы так никогда и не подошел к пониманию Того, что нельзя выразить словами.

Именно об этом говорит Сюэдоу в своей гатхе:

Гатха Сюэдоу

В обеих группах [спорящих] монахов не нашлось ни одного, кто бы не заблуждался.

Неповторимым языком он выражает свою личную точку зрения. Указав на причину, теперь он попытается выпутаться из этого запутанного случая.

Они находились в страшном возбуждении. И что же делать?

Внимание! Что он замышляет теперь? Конечно же, это — загадка-гунъань. В ней заключено кое-что, что еще предстоит нам раскрыть.

К счастью, Наньцюань смог выразить этот посыл, внезапно открыв свою глубину.

Он поднимает свою метелку от мух и начинает говорит — это его обычная манера. Однако в этом заключена важная вещь, которую следует перенять у наставника Вана[1].

К тому же было бы замечательно вооружиться его алмазным мечом, которым можно разрубить

на мелкие кусочки все эти загрязнения [сознания у.

Будучи абсолютно равнодушным к несправедливости такой формы деления [кошки], он лишь одним ударом ножа сумел показать [суть] обеих частей!”

Какой шок!

Внезапно появляется кто-то, сжимая нож в руке. Но смотрите, что он собирается сделать? Не ослабляйте внимания! Ведь инцидент уже исчерпан!

Пример 64

Повторяя все один к одному, Наньцюань задал тот же самый гунъань [о кошке] Чжаочжоу[14].

Лишь одного мгновения достаточно, чтобы установить передачу от сердца к сердцу. Те, кто следуют одному пути, быстрее поймут друг друга.

Чжаочжоу же снял свои соломенные сандалии, поставил их себе на голову и вышел.

Уверенный удар погружает нас в густой туман!

Наньцюань сказал ему:

— Если бы ты находился там, благодаря твоему прозрению кошка была бы спасена!

Звуки сливаются в гармоничную мелодию. Но сколь редки те, кто способен познать эту музыку. Тем хуже, если он ошибался!

Комментарии

[1] У-ди дословно повторяет ответ Бодхидхармы, однако в его устах это звучит не как спонтанное выражение мудрости, а лишь как механическое повторение слов индийского миссионера. В своем комментарии Юаньу просто насмехается над У-ди.

[2] *«...великий свет, что бьет прямо из-под ваших пяток».* — Юаньу говорит о том, что свет Будды заключен в каждом человеке, а поэтому бессмысленно было посылать кого-то на поиски Бодхидхармы. Это соотносится с известной чаньской мыслью: «Не искать Будду вне себя».

[3] Обряд посвящения в монахи, начиная с У1-УП вв. нередко проводили правители и высшие аристократы, что считалось большой честью для монахов и знаком покровительства буддизму.

‘Люъюэ и Фу Даши были духовными наставниками У-ди.

[!] Уцзу Фаянь (ум. в 1104 г.). Настоятель монастыря Дунчаньсы, продолжатель традиции школы Янцицзун.

[‘] *«...старый наставник...»* — речь идет о Юнцзя Хуанькэ и его произведении «Чжэндао кэ» («Наставления в правильном пути»).

[7] Шаошишань (Горы малой обители) — часть горного массива Суншань, где находиться монастырь Шаолиньсы и где, по легенде, сидел в медитации Бодхидхарма.

[I] Здесь — явная описка составителя. Годы правления Тяньцзянь — 502-519, таким образом Чжигун должен был исчезнуть в 515 году. Бодхидхарма действительно в соответствии с преданием пришел в первый год правления Путун, т.е. в 520 г., и между ними не могло быть семи лет. К тому же из рассказа следует, что Чжигун является к правителю царства позже Бодхидхармы.

[’] Горы Сюнэршань *(Горы Медвежьего уха)* располагаются в области Ло (сегодня уезд Иян), провинции Хэнань.

[10] *Наньцюань Пуюань* (748-834 гг.)— один из трех ближайших учеников Мацзу Даои вместе с Байчжаном Хуайхаем и Ситан Чжицзаном. Его мирское имя — Ван, после смерти Мацзу стал настоятелем монастыря в горах Наньцюань (см. также сноску к диалогу 1 Мацзу).

[II] *Чжуочжоу Цзунчэн* (778-897). — Выходец из области Цзао из семьи Хэ. Будучи учеником Наньцюаня и получив просветление, он стал настоятелем монастыря Гуаньиньсы в области Чжаочжоу (сегодня провинция Хэбэй). Считается, что он прожил до 120 лет и получил титул «Древний Будда из Чжаочжоу».

[12] Цитата из «И цзина» («Канон перемен»),

[13] Речь идет о Наньцюане, чье мирское имя было Ван.

[14] *«...сумел показать суть обеих частей...»* — здесь речь идет не столько о «частях кошки», сколько о заблуждении обеих спорящих групп монахов.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

1. Баолиньчуань (Передача драгоценного леса). Факсимиле издания 801 г. — Киото, б.г.
2. Басо но гоёку (Речения Мацзу). // Издание и комментарий Ивия Ёситаки. — Токио, 1984.
3. Биянь лу (Речения с Лазурного утеса). // Сост. Юаньу Кэцин, т. 48 (№ 2003), с. 1078-1087.
4. Ван Вэй. Нэнчаньши би (Надпись на стеле чаньского наставника Хуэйнэна).
5. Вэй Чухоу. Синьфусы нэй даочан гунфэн дадэ дай чаныпи бэймин (Памятная надпись о поклонении чаньского учителя Великой благодати и Великой справедливости в монастыре Радости и счастья). — Цюаньтань вэнь (Полное собрание текстов эпохи Тан). — Тайбэй, 1961, т. 15.
6. Вэймоцзе цзин (Вималакирти-нидреша-сутра), т. 14, с. 542.
7. Гаосэн чжуань. //Сост. Хуэйчжао, т. 50 (№ 2059), сс. 322-423.
8. Гуань синь лунь (О взирании сердца). // Сост. Шэньхуэй, т. 85 (№ 2833), сс. 1270-1273.
9. Даоюань. Чжэнфа янь цзан (Сокровищница истинного ока Дхармы). Т. 82 (№ 2582), сс. 7-310.
10. Дачэн цисиньлун (Речения, что пробуждают веру Махаяны), т. 32, (№ 1666), сс. 575-583.
11. Дэнфэн сяньчжи (Уездные хроники Дэнфэн). — Дэнфэн, 1984.
12. Кага Дайцзёцзи сёцзо сокэйцзан рокуданкё (Драгоценная Престольная сутра Шестого чаньского патриарха из местности Цаоси в области Шаочжоу, что хранится в монастыре Большой колесницы) — в: Комадзава буккё гаккай гакубо (Вестник общества по изучению буддизма университета Комадзава), № 8 (апрель, 1938), сс. 1-56.

20. Э-55

13. Косёдзи бон Рокусо данкё (Вариант «Сутры Помоста Шестого патриарха» из монастыря Косёдзи). // Изд. Д. Судзуки и Кюда Рентаро. — Токио, 1934.
14. Ли Юн. Сунъюэсы би (Надпись на стеле в монастыре Сунюэсы), ЧТВ, цз. 262, сс. 3369-3381.
15. Лидай фабао цзи (Записи о хрониках драгоценности Дхармы), т. 51 (№ 2075, 2034), сс. 179-196.
16. Линьцзи лу (Речения Линьцзи). // Сост. Хуэйжань, т. 47 (№ 1985), сс. 495-506.
17. Лоян хэшан дунцзе цзяото чаньмэнь чжиляо син таньцзинь (Сутра Помоста, разъясняющая учение школы Чань внезапного просветления монахов из Лояна, что непосредственно указывает на изначальную природу)-
18. Лоян цзялань цзи (Записи о Лоянской общине-сангхаре). // Сост. Ян Сюаньчжи, т. 51 (№ 2092), сс. 999-1022.
19. Ляньцзя абодоло баоцзин (Ланкаватара-сутра), т. 16 (№ 670), сс. 479-514.
20. Ляньцзя ши цзы цзи (Записи поколений учителей и учеников [школы] Ланкаватары). // Сост. Цзинцзюэ, т. 85 (№ 2837), сс. 1283-1291.
21. Люйцзу даши фабао таньцзин (Сутра Помоста Шестого патриарха драгоценности Дхармы), изд. Цзунбао, эпоха Юань, т. 48 (№ 2008), сс. 245-265.
22. Люйцзу таньцзин чжуши (Сутра Посмоста Шестого патриарха с комментариями). — Путянь: монастырь Гуанхуасы, 1970.
23. Люйцзу фабао таньцзин (Сутра Помоста Шестого патрирха драгоценной Дхармы). — Чжэнчжоу: монастырь Баймасы, б.г.
24. Люйцзу фабао таньцзинь цзяньши (Сутра Помоста Шестого патриарха о драгоценной Дхарме с краткими толкованиями), в 2 тт., издательство университета Дхармалоки, 1984.
25. Мацзу Даои чаньши гуанлу (Расширенное издание диалогов чаньского наставника Мацзу Даои). Сюйцзан цзин, 2., сс. 24-5.
26. Мяофа ляньхуа цзин (Лотосовая сутра благого закона), т. 9 (№ 262), сс. 1-61.
27. Наньцзун дин шифэй лунь (Об истинном и ложном в самадхи Южной школы).

28. Наньцзун дунцзяо цзуйшан дачэн Мохэпаньжо боломицзинь люйцзу Хуэйнэн Даши юй Шаочжоу Дафаньсы шифа таньцзин (Престольная сутра Шестого патриарха Хуэйнэна из Южной школы учения о внезапном просветлении Наивысшей большой колесницы высшей мудрости, что была произнесена в монастыре Дафаньсы в области Шаочжоу ради распространении Дхармы). Изд. Ябуки Кэйки. — Токио, 1930.
29. Наньцзун дунцзяо цзуйшан дачэн Мохэпаньжо боломицзинь люйцзу Хуэйнэн Даши ю Шаочжоу Дафаньсы шифа таньцзин (Престольная сутра Шестого патриарха Хуэйнэна, из южной школы учения о внезапном просветлении Наивысшей большой колесницы высшей мудрости, что была произнесена в монастыре Дафаньсы в области Шаочжоу ради распространения Дхармы), Трипитака, т. 48, сс. 337-345.
30. Наньцзун дуньцзяо цзуйшан дачэн Мохэпаньжо боломицзинь люйцзу Хуэйнэн Даши ю Шаочжоу Дафаньсы шифа таньцзин (Престольная сутра Шестого патриарха Хуэйнэна из Южной школы учения о внезапном просветлении Наивысшей большой колесницы высшей мудрости, что была произнесена в монастыре Дафаньсы в области Шаочжоу ради распространении Дхармы). Изд. Уи Накуидзю — в: Дзэнсю си кэнкю (Изучение истории школы Дзэн). — Токио, 1941, т. 2, сс. 117-171.
31. Нитто син гусёгё мокуроку (Указатель новых [работ] ученний мудрецов, прибывших из Китая). // Сост. Эннин, т. 55 (№ 2167), сс. 1078-1087.
32. Нихон коку Сёва гонэн нитто губо мокуроку (Японский список работ, составленных в стремлении к Дхарме в эпохуТан).//Сост. Эннин, т. 55 (№ 2165), сс. 1074-1076.
33. Синьтаншу (Новая книга династии Тан).
34. Сун гаосэн чжуань (Жизнеописания достойных монахов эпохи Сун). // Сост. Цзанин, 988 г., т. 50, 2061, сс. 709-900.
35. Сы цзя юйлу (Записи речений четырех школ). Сюйцзан цзин, 2, 24-5.
36. Сюй гаосэн чжуань (Продолжения жизнеописаний достойных монахов). // Сост. Даосюань, т. 50 (№ 2060), сс. 425-707.

37. Сюй чуаньдэн лу (Продолжение записей о передаче светильника). // Сост. Юаньцзи Цзюйди, т. 51 (№ 2077), сс. 469-714.
38. Тойки дэнто мокуроку (Список трудов передачи светильника из восточных земель). //Сост. Эйтё, т. 55, (№ 2183), сс. 1145-1165.
39. Тонкё сюцудо Рокусо данкё (Сутра помоста Шестого патриарха, обнаруженная в Дунхуане). // Публикация Д. Судзуки и Кюда Рентаро. — Токио, 1934.
40. Удэн хуэй юань (Встреча у изначала пяти светильников) — Сюйцзан цзин, 2, сс. 11-1.
41. Умэньгуань (Застава без врат). // Сост. чаньским наставником Умэнь Хуэйкаем, т. 48 (№ 2005), сс. 292-299.
42. Фахай. Люцзу даши фабао таньцзин люсю (Предисловие к Престольной сутре драгоценного Закона Великого учителя Шестого патриарха) — ЧЕВ, цз. 915 (XIX), сс. 12032-12033.
43. Хуанбо. Чуаньсинь фаяо (Важнейшие способы передачи сердца). Трипитака, т. 2012.
44. Хунжэнь. Сю синь яолунь (Об основах пестования сердца) — т. 48, сс. 377а-379б.
45. Цаоси даши бечжуань (яп. вариант: Сокэй дайси бецудэн (Неофициальное жизнеописание Великого учителя из Цаоси). — Цзокудзёкё, 2В, 19, 5, сс. 483-488.
46. Цзи сюй Байчжан цингуай (Продолжение высказываний Байчжана Хуайхая), т. 48, (№ 2025), сс. 460а-461б.
47. Цзиньдэ чуаньдэн лу (Записи о передаче светильника, составленные в годы правления под девизом Цзиньдэ). // Сост. Даоюань, т. 51, № 2076, сс. 196-467.
48. Цзунми. Чаньюань чжуцюань цзи дусюй (Предисловие к полному собранию сочинений об истоках чаньского созерцания), т. 48, № 2015, т. 48.
49. Цзунми. Юаньцзюэ цзин дашу чао (Записи к шастрам «Нирвана-сутры») — 331, 14.
50. Цзунцзин лу (Записи зерцала школы, 961 г.). // Сост. Юнминь Яньшоу, т. 48 (№ 2061), сс. 415-957.
51. Цзутан цзи (Записи из зала патриархов, 952 г.). // Сост. Наньтаном. Чжунго фосюэ вэнь сянь цун шу (Серия текстов по китайскому буддизму). — Пекин, 1993.
52. Цзю Таншу (Книга истории династии Поздняя Тан). Сер. Сыбу байяо.

53. Цюань Дэюй. Мацзу Даои тамин (Могильная эпитафия Мацзу). // Серия Цюаньтань вэнь (Полное собрание трудов эпохи Тан), сс. 501-656.
54. Чжипань. Фоцзу тунцзи (Общие хроники буддийских патриархов), сост. 1260 г., Трипитака, т. 49, 2035.
54а. Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюаньбянь (Избранные труды по буддийской мысле в Китае), сост. Ши Цзюнь, Ло Юйле, Фан Литянь и др. Т. 1., Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1987.
55. Чуань фабао цзи (Записи о передаче драгоценности Дхармы, 1291 г.). // Сост. Ду Фэй, т. 85 (№ 2838).
56. Шэньхуэй. Сяньцзун лунь (О Школе Ясности) — Цзунцзинлу (Записи о зерцале патриархов), цз. 99, т. 48, с. 949.

Литература

На русском языке

57. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. — Новосибирск: Наука, 1989.
58. Китайская философия. Энциклопедический словарь. // Под ред. Титаренко М.Л. — М.: «Мысль», 1994.
59. Маслов А.А. Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». — М.: «Сфера», 1996.
60. Книга мудрых радостей. // Сост. В.В. Малявин. — М.: «Наталис», 1997.
61. Хунжэнь. Трактат об основах совершенствовния сознания. // Перевод и предисловие Е.А. Торчинова. — Санкт-Петербург: Дацан Гунцзэчойнэй,1994.
62. Хуэйцзяо. Жизнеописания достойных монхов. // Перевод, комментарии и исследование М.Е. Ермаковой, т. 1. — М.: «Восточная литература», 1991.

На западных языках

63. Blofeld, John. The Zen teaching of Huihai on Sudden illumination. London,1962.

64. В1у1Ь К.Н. 2еп апй геп с1а551с5. Токуо: Ноки$е1с1о ргезх. 1960 (V. 1), 1964 (V. 2), 1970 (у. 3).
65. Вгои§Ыоп, 1еГгеу Ьу1е. Рго1о-СЬ'ап Тех15. Со1итЫа Цт-ует1у Ргезз.
66. СН'еп, Кеппе1Ь. ВисШМзт т СЫпа. А Ш$1опса1 Зигуеу. РппсеЮп, №\у ,)ег$еу: РппзеЮп ишуегеНу рге$5, 1964.
67. СЬап, \Ут8-15к. ТЬе Р1а(Тогт 8спр1иге. N.V.: 81. ,1оЬп'$ ОшуегхИу рге$$, 1963.
68. СЬап§ СЬипе-уиап. Оп§ша1 1еасЬт§ оГ СЫпеве Ьи<1с1Ы$т (5е1ес1ес1 Ггот Тгап$пш$юп оГ 1Ье Ьатр). Ы.У., 1969.
69. СЬауаппез, Едоиагй. Ье *Т'а* сЬап: Е$$а1 с!е топо§гарЬ1е сГип си11е сЫпо15е. Рап$: ЕгпеЛ Ьегоих, 1910.
70. С1еагу, ТЬота$ апс! С1еагу, ТС. ТЬе В1ие СПЯ" Кесогс1$ (т 3 уо1.). Во$1оп & Ьопйоп: 8ЬатЪа1а, 1992.
71. ОегшеуШе, Раи1. Ье сопсЛе с!е ЬЬа$а: 1_1пе соп1гоуег$е $иг 1е дшёи$те еп1ге Ьоис1(1Ы$1е5 йе Г1пс1е е1 с1е 1а СЫпе аи Ьш-11ёте 51ёс1е с!е 1'ёге сЬгё11еппе, Рапз: Рге$5е$ ишуегзкаиез <3е Ргапсе, 1952.
72. ОегшеуШе, Раи1. АррепсНсе хиг "«Оатос1ио1о» (ОЬагта1гаЙа)", 1п: .1ао Т5оп§-у1 е1 81. РешШгез топосЬготе$ с!е Тип-Ьиап§ (Оип-Ьиап§ ЪаШиа). Есо1е Ргап^а^е <ГЕх1- г§те-Опеп1. Мёто1ге$ агсЬёо1о§1яие5 13,1 (1978), pp. 43-49.
73. ОегшеуШе, Раи1. СЬо1х с!'е1ис1е& Ъоис1с1Ыяие$. ЬеШеп: ВгЛ!, 1973.
74. ОегшеуШе, Раи1. Ье$ еп1ге11еп5 йе 1лп-Ы, Рапх: Рауап!, 1972.
75. ОегшеуШе, Раи1. ЬМШгоёисИоп аи ТШе1 с1и Ьоис1с11ште 81-ш$ё ё'аргёх 1ех тапи$сп1$ с1е Тоиеп-Ьоиап§: Апа1у$е йе гёсеп1$ 1гауаихзаропа15. // 1п: Соп1пЬи(юп$ аих ё1и<1е$ $иг Тоиеп-Ьоиапе, Оепёуе/Рап$: Огох, 1979, pp. 1-16.
76. Оехреих, Са1Ьеппе (1г.). Ьех ЕШгеНеш с!е Маги. Макге СЬап с1е У111е $1ес1е. Рап$: Оеих Осеаш, 1980.
77. ОишоиПп, НетпсЬ. апс! 8а$ак1 Ки1 Ри11ег. ТЬе с1еуе1оретеп1 оГ СЫпехе 2еп. NeVV Уогк, 1953.
78. ОитоиПп, НетпсЬ. А Ш$1огу оГ 2еп ВийсПшт, Во51оп: Веасоп Ргех$, 1963.
79. ОишоиПп, НетпсЬ. ВосШШЬагта ипй сПе АпГап&е йез СЬ'ап-Вис1ЫЗ$ти$. // «Мопитеп1а 8епса» 10 (1945), pp. 222-238.
80. ОишоиПп, НеппсЬ. А Ш$1огу оГ2еп ВисУЫзт. №\уУогк, 1963.

81. Еп1геИеп5 с1и шаНге йе ББІапа СЬеп-Ьое1 с!и Но-1хо (1г. Ла-
яие$ Оегпе1), Напой РиЬПсаНоп йе Гесок Ггаша1$е с1’Ех1гет-Опеп1, уо1. XXXI, 1949.
82. Раиге, Ветагс! (1г. е1 сошшеп1е). Ье ТгаЛе с!е Вос1Ыс1Ьагта (Рге-
ппеге Ап1о1о§1е с1и ВоисМЫхте СЬап). Рап$: Ье МаП, 1986.
83. Раиге, Ветагс!. КеПсхапс! Р1е$Ь ВосПез: ТЬе сгеаНоп оГСЬ’ап
РШ§пта§е 8111ез. // 1п: РШепгш апс1 Засгес! Зкез т СЫпа
(ес1. Ьу 8. ЫаяИт апс! СЬип-Гап§ Уи). Вегке1еу, Ьо$ Ап-
§е1е$, ОхГогс!: 11шуега1у оГСаНГогша ргехх, 1992.
84. Ранге, Вегпагс!. Вос1Ыс1Ьаппа а$ Тех1иа1 Рагайщт. // «Ш$1огу
оГ КеН§юш», Гёупег, 1986.
85. Рип§ Уи-1ап (Уи-1ап Реп§). А ШхЮгу оГСЫпехе РЬПохорЬу,
уо1. 2, 1953 (ге|$$иес1 1983).
86. Оа11а§Ьег, Ьогш .1 (1гап51). СЫпа т 1Ье 161Ь Сеп1игу. ТЬе
]оигпа1 оПУ1аиЬе\у К1СС1, 1583-1610. 1Ме\у Уогк: Яапйот
Ноихе, 1953.
87. Сегпе1, Ласяиез. Еп1ге11еп5 ёи такге (1е РЬуапа СЬеп-Ьоие1
с!и Но-150 (668-760), Рапх: Есо1е Ргап5а1$е й’Ех1г?гпе-
ОпеШ, 1949.
88. Сете!, Мциез. ВюдгарЫе ёи Макге СЬеп-Ьоие1 с1е Но-1к6.
// «,1огпа1 А$1а1ляие», ССХ1ТХ, 1951, рр. 29-60.
89. Сегпе1, ,1аяие$. Сотр1етеп1 аих ЕтгеНеих с1и МаИге с1е
ЭЬуапа СЬеп-Ьоие1 (668-760). ВЕРЕО, ХЫУ, по 2, 1954,
рр. 435-466.
90. Сл1е$, НеЬеП. А СЫпехе Во1§гарЫса1 ОкИопагу. Ьопйоп,
1898.
91. Оос1с1аг1, о\У1§Ы. А ВисЫЫх! В1Ые. ТЬе1Гоп1, Уегтоп!, 1932.
92. Н6Ъ6§шп: 01с1юппа1ге епсус1орёсПяие с1и ЬоисЫЫвте
с!’аргёз 1ех хоигсех сЫпо15е е{]аропа15е$. Рапх: Аёпеп-
Ма150ппеиуе, 1929-1985.
93. НоНлё, Ьис1еп. 015соиг5 е! зегтош с1е Ноие1-пеп§, $1Х1ёте
раЫагсЬе 2еп, Рапз, 1963.
94. Ни 8Ы. Ап Арреа1 Гог а 8у$1етаис 8еагсЬ т Ларап Гог Ьоп§-
ЫсЫеп Т’ап§ Оупа$1у 8оигсе Ма1епа15 оГ 1Ье Еаг1у ШхЮгу
оГ2еп ВисЫЫат. // 1п: Буккё то бунка (Культура буд-
дизма). Киото, 1960, сс. 15-23.
95. Ни 8Ы. СЬап (2еп) Вис1с1Ы$т 1п СЫпа, И$ Н151огу апс1
Ме1Ьос1. // «РЫ1о$орЬу оГЕа$1 апс1 \Уе$1», III (по 1, АргП,
1953), сс. 3-24.
96. Ни 8Ы. Оеуе1ортеп1 оГ 2еп Вис)с1Ы$т т СЫпа. // СЫпехе
8ос1а1 апй РоНИса! 8аепсе Кеу1е\у, 1932, N 15.

97. Ни 8ЫЬ. СЬ’ап Вис1с1Ы$т 111 СЫпа. Лв 1п51огу апс! те^Ьойз т: РЫ1о5орЬу оГ Еа$1 апй \Уе$1, уо1. 3, 1953.
98. .1ап Уип-Ниа. «Тзипе-гт, 1т апа1у515 оССЬ’ап ЬиййЫхш». // Тоип§ Рао. ЬУШ, 1972, рр. 1-54.
99. .(ап Уип-Ниа. А СЬгошс1е оГ ВийсНшт ш СЫпа (580-960 а.с1.): Тгап51а1юп5 Ггош Мопк СНШ-р’ап’5 «Ро-15и Т’ип§-сЫ». 8апИшке1ап: У1$уа-В11ага11, 1966.
100. ,1еппег\У.Р..1. Метопех оГЬоуап§: Уап§ Нхиап-сЫЬ апсИЬе Ьо51 СарИа1 (493-534). ОхГогй: С1аген(1оп Рге55, 1951.
101. Клап§, СНао Уиап (1г. раг Рап.)еп). ЬеУоуа§е с1ап5 1аСЫпе апспеппе, сотрете рппс1ра1етеп1 5ои$ $оп а$рес1 та-81Яие е1 геН^еих. У1епИапе: ЕсШюп УкЬа§па, 1975.
102. ЬатоПе, Ег1еппе. Е’еп5е1§петеп1 с1е У1та1ак1г1ь Ьоиуат, 1962.
103. Ьашоие, Е11еппе. Ье 1гаке Йе 1а Сгапйе Уег1и с!е 8а|>е55е (5 уо1$.). Ьоиуат: ЕсШюпх Рее1ег5, 1966.
104. ЫеЬеп111а1, ^акег. ТЬе зегшоп оГ8ЬепЬш. // «А51а Ма^г», 3, 1953.
105. 1леЬеп1Ьа1, ШаЬег. No^8 оп 1Ье Уа.)га5атас1Ы. // «Т”оип§ Рао» 44 (1956), рр. 347-386.
106. Е1еУ15, Вауо (1г.). ТЬе Кесогйз 8аут§ оГ Ма-1$и. Есл^опе. //(Зиееп51опе: Ес1\уш Ме11еп Рге$$, 1987.
107. Ьи К’иап-уи (СЬаНех Ьик). СЬ’ап апс! 2еп 1еасЬт§5. 8епе5. Ьопйоп,1962.
108. Ьи К’иап-уи. ТЬе Тгап$гш55юп оГ 1Ье М1пс1 оиЫёе 1Не 1еасЬт§. №\уУогк: Сгоуе ргехх, тс., 1974.
109. Ма$5оп-Оиг$е1. Р. «Та1Ьа§а1а§агЫ1а е1 А1ауауупапа» с1ап5 Лоигпа1 а81а11яие. ССХ, 1927, рр. 295-302.
110. РасЬо\у, XV. А Вис1(1Ы$1 015Соиг5е оп МёсНШюп Ггот Тип-Ьиап§. // «Ытуегеку оГСеу1оп Яеу1е\у», 21,1 (ауп1 1963), рр. 47-61.
111. РеШо1 Р. Ьех §гоПе5 с1е Тоиеп-Ьоиап§ (111 6 уо1х). Рап5, 1914-1924.
112. Кие§§ Оау1ё 8еуГог1, Ьа 1Ьёог1е йи Та1Ьа§а1а§агЪЬа е1 <3и §о1га. Е1ийе$ 5иг 1е 5о1ёпо1о§1е е11а 8по5ёо1о§1е с!и Ьоис1-сИ11$те, РиЬПсаИот <1е ГЕ.Р.Е.О., 70, Раш, 1969.
113. 8а$ак1 Рипег Ки1Ь апс! 1551т Мшга. 2еп (1и$(. Ые\у Уогк, 1968.
114. 8а5ак1 РиПег Ки1Ь, 1ууа Уо5Ькака, Рга5ег Бапаг, ТЬе гесог-(1ес1 5аут§ оГЬаутап Р’ап§. А пт1Ь-сеп1игу 2еп с1а551с. NeVV Уогк, Токуо, 1971 (2пс1 1трге55юп).

115. Schipper, Kristofer. L'impereur Won des Han dans lalegende taoiste. Paris: Ecole Fransaise d'Extreme-Orient, 1965.
116. Shibata, Masumi. Passe sans porte, Paris, 1973.
117. Silburn, Lilian. Le bouddhisme, Paris, 1977.
118. Sohaku, Ogata (tr.) The Transmission of the Lamp. Early Masters. Wolfeboro, New Hampshir: Longwood Academic, 1989.
119. Suzuki D.T. Manual of Zen Buddhism. Kyoto, 1935.
120. Suzuki D.T. The Zen Doctrine of No Mind. Londres: Rider and Company, 1969.
121. Suzuki D.T. Essais sur le bouddhism Zen. Paris, 1965.
122. Suzuki D.T. Essays in Zen Buddhism. London and Kyoto, 1927-1934.
123. Suzuki D.T. Manual of Zen Buddhism. Kyoto, 1935.
124. Suzuki D.T. Studies in the Lankavatara Sutra. London, 1930.
125. Suzuki D.T. The Zen doctrine of No Mind: the Significance of the Sutra of Hui-Neng (Wei Lang). Londres: Rider and Company, 1970 (1-st ed. — 1949).
126. Suzuki D.T. Training of the Zen Buddhist Monk. Kyoto, 1934.
127. Suzuki D.T. Translation of the Lankavatara Sutra. London, 1934.
128. Suzuki D.T. Zen and Japanese culture. Princeton: Princeton University press, 1973.
129. Suzuki D.T., Beatrice Lane. Mahayana Buddhism. London: George Allen and Unwin Ltd., 1959.
130. Suzuki Shunryu. Zen Mind, Beginner's Mind. Informal Talks on Zen meditation and practice. New York and Tokyo: Weaterhill, 1970.
131. Takakusu Junjiro. The essentials of buddhist philosophy, Honolulu, 1956: reprint Greenwood press. Inc., Westport, 1973.
132. Tokiwa Gishin. A Dialogue on the Contemplation-Extinquished: Translates from the Chueh-kuan kun. An Early Chinese Zen Text from Tun-huang. Kyoto: Institute for Zen Studies, 1973.
133. Watts, Alan W. The Spirit of Zen. London, 1936.
134. Watts, Alan W. The Way of Zen. New York: Pantheon, 1957.
135. Wieger, Leon. Histoire des Croyance religieuses et des Opinions philosophiques en Chine: Depuis Porigine, jusqu'a nos jours. Hsien-hien, 1922.
136. Wong Mou-lam (tr.). Sutra of Wei Lang. Shanghai: Yu Ching press, 1930.

137. ^опё Мои-1ат (1г.). ТЬе 8Шга оГ^е1 Ьап§ (ог Нш-пеп§).
Ьопёоп: Ьигас & Со., 1944.
138. \Уоп§ Мои-1аш (1г.). ТЬе 8и1га оГ\\^е1 Ьап§ (ог Нш-пеп§).
Ие\у есШюп Ьу СЬпз1таз НитрЬгеуз. МезГроП, Соппес11си1: Нуррепоп ргезз, 1973.
139. Уатро1зк1, РЬШр (1г. апс! соттеп1апез). Нш-пеп§. ТЬе Р1а1Гогт 8и1га оГ 1Ье 31Х1Ь Ра1пагсЬ. А 1ех1 Ггот 1Ье Тип§-Ьиап§ Мапизспр!. Ые\у Уогк: Со1итЬЬа 1)туегзку Ргезз, 1967.
140. 2игсЬег, Епс. ТЬе ВисМЬЗ! Сопяиез! оГСЬЬпа. ТЬе 8ргеас1 апс) АёарШюп оГ ВисЬЬЬЗт т Еаг1у МесИеуа1 СЬЬпа (2 УО1з.). Ее1с1еп: ЕТ. ВгШ, 1959.

На китайском и японском языках

141. Го Ю. «Тань цзин» дуй кан (Споры о «Сутре Помоста»). Цзинань: Цзинань шухуэй, 1981.
142. Гэ Чжаогуан. Чжунго чань сысян ши (История чаньской мысли Китая с VI по IX вв.). — Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 1995.
143. Ено кэнкю (Исследования Хуэйнэна). — Токио: Тайсю-кан сётэн, 1978.
144. Иньшунь. Чжунго чаньцзунши (История школы чань в Китае). — Тайбэй: Гуанъи иньшуцзюй, 1971.
145. Лунмэнь шику даою (Путеводитель по скальным пещерам Лунмэня). — Лоян, 1994.
146. Ма Цзоминь, Сун Сюйлинь (сост.). Чань юйлу (Чаньские речения), тт. 1-2. — Тайбэй: Хуатай диншуа, 1982.
147. Митибата Рюсю. Тюгоку Буккё си (История буддизма в Китае). — Киото, 1958.
148. Накагава Така. Данкё но сисоситэки кэнкю (Изучение истории мысли Престольной сутры) — Индодаку буккёгаку кэнкю (Изучение индийского буддизма), № 5, сентябрь, 1954, сс. 281-284.
149. Сатомити Токё. Бодайдарума то соносюхэн (Бодхидхарма и его окружение). — Тойо дайгаку тойогаку кэнкудзё киё, № 12, 1978, сс. 117-121.
150. Секигути Синдай. Дарумано дайсино кэнкю (Иследования чаньского учителя Дамо). — Токио, 1957.
151. Секигути Синдай. Дзэнсю сисоси (История чаньского учения). — Токио, 1964.

152. Сэйдзан Янигида. Сёки но дзэнси (Ранний период истории Чань. Часть 1). — Токио: Сикима сёбо, 1971.
153. Тайсё синсю Дайдзокё (Трипитака, составленная в годы Тайсё). — Токио, 1968.
154. Танака Рёсё. Дарумадзэн ни океру син ни цуйтэ (Вера в учении Чань Бодхидхармы). — «Сюкё кэнкю», 38, 2, 1965, сс. 84-85.
155. Тикуса Масааки. Цзёкаку катсю «Ханьня харамита сингё» ни цуитэ. (Комментарии Цзиньцюэ к «Праджняпарамита-сутре сердца» — в: Иггё сигаку (Исследования истории буддизма), VII, (№ 3, октябрь, 1958), сс. 64-67.
156. Уи Хакудзю. Дзэнгэн сёсэнху тоцзо (Предисловие к полному собранию текстов об истоках Дзэн). — Токио, 1936.
157. Уи Хакуцзю. Дзэнсю си кэнкю (Изучение истории дзэн-буддизма) в 3 тт. — Токио: Ивами Сётэн, 1939-1943.
158. Фань Гуйминь. Фоцзяо чаньцзун байвэнь (Сто вопросов о чань-буддизме). — Пекин: Синьхуа шудянь, 1989.
159. Фоцзяо дацыдянь (Большой словарь буддизма) в 2 тт. // Сост. Дин Фубао. — Шанхай: Шанхай чубаньшэ, 1989 (1-е издание — 1919).
160. Фудзита Гэнро. Цзудоккё (Колокольцы в море пыли) в 2 тт. — Киото, 1957.
161. Ху Ши луньсюэ цзиньчжу (Собрание работ Ху Ши). — Шанхай, 1935.
162. Ху Ши. Путидамо као (Изучение Бодхидхармы) — в: Ху-ши вэньцунь, Тайбэй, 1953, т. 3, сс. 293-304.
163. Ху Ши. Синьцзяодин ды Дунхуан себэнь шэньхуэй хэшан ичжу лянчжун (Два типа биографий в недавно найденных в Дунхуане рукописных источниках) — Чжунго чжунянь яньцзююань лишиюань яньцюсо цзикань (Вестник института Истории и филологии Академии Синики), XXIX (№ 2, февраль, 1958), сс. 837-882.
164. Ху Ши. Таньцзин као чжи и (Первая часть исследований Сутры Престола) — в кн. Хуши вэньцунь (Собрание сочинений Ху Ши), т. 4, сс. 292-301.
165. Ху Ши. Таньцзин као чжи эр (Вторая часть исследований Сутры Престола) — в кн. Хуши вэньцунь, (Собрание сочинений Ху Ши), т. 4, сс. 301-318.
166. Ху Ши. Шэньхуэй хэшан ицзи (Записи о жизни монаха Шэньхуэя). — Шанхай, 1930.

167. Чжу Гуаньбао. Лоян вэньу юй гуцзи (Древние памятники и достопримечательности Лояна). — Пекин, 1987.
168. Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм. Составлено Китайской буддийской Ассоциацией). — Пекин: Чжиши чубаньшэ, т. 1 — 1980, т. 2 — 1982, т. 3 — 1989.
169. Шаолиньсы бэй (Стелы Шаолиньского монастыря). — Дэнфэн: изд-во Шаолиньсы, 1996.
170. Шаоши Шаньжэнь (Дэцянь). Шаолиньсы ушу байкэ цюаньшу (Энциклопедия боевого искусства Шаолиньского монастыря), в 4тт. — Пекин: Цзинхуа чубаньшэ, 1994.
171. Юнсинь. Дамо. — Шэньчжэнь: Цзунцзяо вэньхуа, 1998.
172. Янагида Сэйдзан. Басо дзэнно сё мондай (Некоторые вопросы о чаньском учении Мацзу) — «Индогаку буккё кэнкю», т. 17-1, 1968, сс. 33-41.
173. Янагида Сэйдзан. Дарума (Бодхидхарма). — Токио: Коданса, 1981.
174. Янагида Сэйдзан. Дзэнгаку дайдзитэн (Большой словарь изучения чань). — Токио, 1978.
175. Янагида Сэйдзан. Идогаку Буккёгаку кэнкю, т. 18, № 1 (1969), 40.
176. Янагида Сэйдзан. Сёки но дзэнси 1. Рюгасикидзию Дэнхобоки (История первого периода учения Чань. «Хроники учителей и учеников школы Ланкаватары» и «Записи о передаче драгоценной Дхармы»). — Токио: Тикима сёбо, 1971.
177. Янагида Сэйдзан. Сёку дэнсю сисёно кэнкю (Исследования текстов по истории Чань и его истоков). — Киото, 1967.

Сокращения:

Т. — Тайсё синсю Дайдзокё (Трипитака, составленная в годы Тайсё). Токио, 1968.

Сюйцзан цзин — Продолжение Трипитаки (Полное китайское издание Трипитаки).

УКАЗАТЕЛЬ

ЛИЧНЫХ ИМЕН, ШКОЛ, МОНАСТЫРЕЙ И ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЙ

Аватамсака (школа) 213, 266, 547
алая-виджняна 445, 483, 543
аньсинь 96, 107, 117, 295
Ашока 78
Баймасы 37, 62, 72
Байчжан Хуайхай 19, 65, 229, 234, 236, 275. 299, 312, 518, 541
Баолиньсы (монастырь) 153, 168, 169, 339, 340, 342, 400, 428, 429, 460, 463
би гуань 272, 273
би гуань (взирать на стену) 48, 55, 86, 92, 93, 270, 272, 274
Бо Цзюъи 249
бодхи 37, 45, 309, 329, 342, 347, 348, 352, 358, 362, 366, 370, 378, 396, 410, 435, 442, 446, 452, 457, 505
Бодхидхарма 15, 17, 18, 25, 28, 30, 44, 45, 47-50, 52, 56-58, 63, 75, 83-106, 108-112, 114-116, 118-125, 127, 128, 130-132, 134, 135, 138, 149, 154, 156, 177, 180, 182, 183, 189, 193, 199, 210, 215, 224, 232, 253, 254, 264-266, 269, 271, 273-275, 277, 290, 297, 305, 315, 317, 323, 371, 425, 455, 525, 555, 559-568, 570, 576
Буддасанта (Фото) 126-129, 131, 132
бхутататхата (истинно су шее) 382, 476
бэнь синь (изначальное сердце) 515
вай дао (внешний путь) 25, 42, 174, 291, 333, 480
Ван Би 219, 266
Ван Вэй 150, 162-164
ван синь (духовный мрак) 334
Ваньхуэй 139
ведана 38, 129, 484, 491
виджняна 38, 411, 445, 470, 472, 483, 512, 541
Вималакирти 33, 380, 443, 472, 476, 538
випассана (созерцание) 251, 486
випракарса (Нива благословения) 466
вирья 39, 332, 475
Вэй Чжоу 67. 205, 208, 209
Вэйцзянь 516, 544
Вэйшань Л иные 19
Вэйши цзуи (школа) 74
Вэйян (школа) 19, 218
Вэньи 20, 294

Гао-цзун 138, 148
гатис (путь зла) 468
Го Сян 219
Гунабхадра 17, 48, 50-52, 85, 1 10, 126, 131, 132, 160, 182, 183, 338, 463
гунфу 384, 523
дана 39, 191,332, 475
даньго сэн 292,301
Данься 39, 551
Даосинь 45, 48, 53, 59, 79, 124, 129, 133-142, 177, 182, 215, 218, 316, 455
Даосюань 27, 74, 92-94, 119, 128, 218, 271, 332
Даофу 124, 126
Дао-цзун 83, 201
Даоюань 29, 46
Дачжу Хуайхай 514, 540, 542, 543
Даюньсы (монастырь) 174, 514, 542
Догэн Кигэн 20, 204
Дунсы 34, 237
Дуншань 20, 49, 123, 133, 135, 140, 141, 276, 316, 470
дунь у (внезапное просветление) 56, 307
дускаракарья 250
дхармадхату 360, 363, 509
дхармакая 282, 283, 285-287, 329, 333, 372, 387, 393-396, 398, 409, 415, 424, 446, 457, 477, 481, 511, 541, 546
дхарманайратмья 38
дэ (благодать) 75, 84, 287, 332
Дэи 158, 195, 206, 337
Дюмевиль М. 237
индрия 253, 383, 472, 476, 477, 485
Иньфэн 218, 520, 521, 546
Иньцзун 152, 160, 162, 164, 338, 339, 355-357, 463, 470
Ифу 18, 48, 147, 148, 183, 215
ичантика 356, 470
Йогачара (школа) 183, 240, 285
Кайюаньсы 229
каламита (наставник) 286, 394
каларати 332
калаянамитра 366, 471, 507, 537
кальпа 239, 247, 320, 357, 359. 368, 370, 396, 397, 408, 418, 435, 454, 455, 484, 506, 507, 508, 517, 531, 546
камадхату (мир желаний) 535
кашмаяти (покаяние) 477
клеша (путы омрачения) 184, 479
Конфуций 79, 221, 222, 308, 533, 545
кшанти 39, 332, 475
лакшаны 219, 224, 329, 385, 417, 445, 532
Ланкаватара-сутра 17, 28, 33, 47-56, 87, 93, 107, 110, 111, 115, 121, 127, 131, 139, 140, 143, 183, 184, 186, 187, 215, 231. 248, 252, 255, 285, 291, 315, 346, 409, 463, 467, 504, 533, 538
Лао-цзы 79, 113, 278
ли (принцип) 105, 232, 246, 266, 267, 323, 333, 448, 501, 510, 533
Ли Бо 76
Линтао 155, 165, 166, 462, 468, 495
Линьцзи (школа) 21, 182, 304, 306, 316, 549, 557
Линьцзи Исюань 13, 19, 26, 34, 61, 71, 131, 213, 234, 236, 263, 302, 309
Лоян 18, 25, 37, 62, 70-72, 82, 93, 118, 124, 135, 147, 172, 174, 176, 180, 439, 488, 555, 557
Магу Баочэ 39, 518, 545
Мадхьямика (школа) 32
марга 243, 244, 292
Махаяна 36-38, 49, 51, 62, 63, 210, 246, 317, 397, 414, 416, 431, 442, 450, 466, 481, 484, 490-492, 536, 538, 551

Мацзу 14, 15, 19, 23, 26, 30, 34-36, 39, 40, 42-44, 47, 48, 58. 59, 61, 63, 65, 68, 71, 120, 131, 139, 141, 171, 188, 200, 212-214, 216-218, 220-238, 243, 244, 253, 254, 257-260, 263, 276-280, 285, 289-291, 293, 294, 299, 302, 306, 309, 310, 323, 334, 482, 486, 498, 501-506, 509, 513-534, 536, 538-548, 550-552
мин (имя) 540
мяо цзюэ 334
найратмья 38
Наньцюань 19, 225, 513, 541, 571-576
Наньюэ Хуайжан 18, 68, 212, 216, 217, 224, 419, 420, 486, 499, 501-503, 533, 534, 540, 546, 552
нирвана 37, 39, 44, 78, 108, 121, 233, 240, 254, 264, 278, 279, 281, 309, 327, 328, 333, 415, 417, 418, 432, 433, 436, 453, 466, 470, 482, 484, 486, 503, 506, 511, 518, 533, 537, 541, 545, 546, 548, 551
нирманакая 282-284, 333, 393, 396, 409, 432, 446, 457, 481, 541
Нютоу (школа) 200, 213-215, 218, 219, 276, 279, 549
Пан цзюйши 70
парамига (этапы совершенствования) 39, 332, 361, 475
Пи Вэнь 209, 440-443
праджня 18, 39, 46. 178, 186, 199, 209, 219, 239, 285, 326, 328, 332, 345, 358, 360, 361, 362, 364, 366, 379, 388, 391, 392, 394, 396, 401, 409, 430, 431, 432, 446, 466, 472, 475, 478, 480, 483, 486, 488, 512, 537, 541
Праджнятара 108, 109, 224, 420, 455, 502, 534
пратьека-будда 214, 278, 280, 329, 334, 407, 482, 484, 489, 536, 546
пунья (заслуги) 91, 95, 246, 392, 480
Пуцзи 18, 48, 147, 148, 171, 174, 175, 180, 182, 183, 188, 205
Риччи М. 22, 168, 169
рупа 258, 445, 476, 477, 481, 484-486, 491, 492, 505, 535
рупадхату (мир форм) 535
рупакая 282, 283, 393, 397, 415
самбхогакая 282-284, 333, 393, 395-397, 409, 446, 457, 481, 541
сагарамудра-самадхи 311, 536
самадхи 18, 40, 41, 78, 141, 153, 186, 187, 209, 262, 270-272, 279, 306, 309, 31 1, 319, 362, 363, 379, 380, 385, 388, 401, 411, 420, 423, 424, 430-432, 440, 442, 446, 451, 452, 475, 478, 483, 486, 488, 501, 502, 506, 507, 516, 523, 532, 534-537, 542, 547, 548
самскрита-дхарма 490
сангха 61, 62, 64, 65, 72, 74, 88, 91, 92, 107, 193, 238, 298, 338, 339, 392, 460, 464, 466, 486, 502, 508
сансара 38, 39, 268, 486
Сань тянь (см. Трикая) 334
Саньмэй (см. самадхи) 141, 309
саньшэнь 281, 333
сарира 77, 78
Саритра 476
се 25, 42, 66, 308, 445, 473
синцзяо 292, 549
синь ди (сердце-основа) 238. 252, 487, 534
синь нянь (сердечная молитва) 298
скандхи 38, 357, 362, 415, 416, 418, 424, 432, 444, 470, 475, 484-486, 491, 492
Су Дунно 76, 170

Судзуки 22, 197, 203, 285, 286, 316
сы да (четыре великих стихии) 477, 484
Сыма Сянжу 307
Сэнцань 17, 29, 48, 53, 83, 115, 120, 133, 134, 177, 183, 215, 229, 248, 455
Сэнчоу 93, 126-130, 132, 269
Сюаньцэ 420-424
Сянь-цзун 231
Таньлнн 120, 124, 126, 247, 271, 273, 296, 315, 317, 331
татхагата 55, 188, 214, 286, 287, 329, 330, 376, 394, 413, 441, 443, 450, 508, 541, 546, 550
татхагата-гарбха 286, 511, 541
трайлока 535
трикая 279, 281, 283, 286, 297, 321, 333, 393, 397, 409, 477, 481, 483
Трипитака 29, 31-33, 36, 46, 47, 193, 195, 196, 201, 205, 206, 236, 245, 336, 338, 508
Тяньтай (школа) 214, 215, 221, 272, 273, 420, 472
у нянь 209, 219, 367
у синь 219, 276, 314, 332
У Тяньхоу 73
У Цзэтянь 147, 154, 250
У-ди 80, 82, 83, 86, 94, 95, 101, 133, 177, 199, 210, 332, 371, 373, 559, 560-563, 566, 568
упекса (отрешение от страстей) 334
Уъе 14, 69, 310, 519, 520, 545, 546
фа у-во 38
Фада 155, 156, 280, 290, 402, 403, 406, 408, 409, 444, 481
Фажун 214, 215, 218, 219, 276
Фамэньсы (монастырь) 81
Фанбянь 425, 426, 487
Фанхуэй Янфэн 20
фаньнао (путы омрачения) 479
фасин 538
Фахай 50, 150, 154, 158-163, 166, 169, 175, 196-201, 206, 260, 336, 337, 400, 401, 444, 448, 451, 455
Фацзюй 138-140, 145, 146, 175
Фачан 67, 259, 518, 519, 545
Фаянь (школа) 19, 20, 294, 534
Фото (см. Буддасанта) 127, 331
фу 246, 307, 473, 550
фу тянь 466, 487
фучэн гэн (суетный мир) 477
Хань Юй 81
Хинаяна 37, 38, 62, 63, 107, 282, 285, 414, 491, 551
Ху Ши 22, 163, 172, 177, 191, 193
Хуагосы (монастырь) 168, 340, 464
Хуайжан 18, 68, 212, 216, 217, 224-228, 230, 231, 233, 234, 419, 420, 486, 499, 501-503, 533, 534, 540, 546, 552
Хуанбо 19, 214, 236, 253
Хуанди 79
Хуанлун (школа) 20
Хуанлун Хуэйнань 20, 237
Хуаянь (школа) 69, 74, 183, 213, 272, 274, 311, 537, 549
Хунжэнь 17, 23, 28, 29, 45, 48, 49, 53, 59-61, 69, 79, 118, 133, 135, 137-146, 151-154, 158, 159, 164-167, 173, 177, 180-183, 215, 228, 251, 288, 289, 291, 316, 343. 349, 351, 366, 399, 440, 455, 465, 467, 469, 470, 481, 486, 495
Хунчжоу (школа) 213, 214, 223, 229, 230, 402, 412, 461, 470, 481, 523, 544, 545, 550
Хуэйань 48, 68, 153, 419, 440, 486
Хуэйкэ 17, 29, 30, 48-50, 53, 75, 87, 93, 97, 98, 100-102, 107, 1 10-129, 132, 133, 157, 177, 183, 248, 273, 275, 317, 323, 455, 533, 561, 567

Хуэйминь 35, 204, 250, 354, 355, 469
Хуэйнэн 15, 17, 18, 20, 22, 23, 26, 29, 30, 35, 40, 43-45, 47, 48, 50, 52, 53, 56, 60, 62-64, 68-70, 79, 98, 102, 109, 118, 122, 131, 134, 135, 139-141, 144-146, 148-171, 173-191, 193-202, 205, 207-213, 215-217, 219, 220, 222, 224-228, 230, 231, 233, 234, 240, 241, 243, 244, 246, 248-254, 256-259, 261-264, 269, 270, 279, 280, 283, 284, 286-291, 297, 298, 302, 309, 311, 336-339, 345, 349-355, 357, 373, 375, 390, 400, 402, 407, 409, 410, 412, 413, 415, 419, 420, 422, 423, 427-430, 433, 436-441, 450, 453, 455, 459, 462-465, 468-473, 475-484, 486-491, 494-496, 502, 533, 534, 546, 551, 552
Хуэйюанъ 46, 59
Хэцзэ (школа) 41, 172, 176, 178, 213, 214, 272, 439. 490
Цаодун (школа) 19-21, 125, 182, 204, 304, 316, 552
Цаоси (местность) 22, 68, 79, 138, 153-155, 163-166, 168-171, 173, 198, 204, 220, 230, 231, 234, 264, 339, 355, 378, 399, 408, 419, 421, 423-425, 428, 429, 439, 461, 462, 495, 552
Цаошань Бэнцзи 20
цзинган нянь (алмазная молитва) 298
цзо чань 186, 261, 384
Цзуими 36, 40-43, 108, 150, 178, 179, 213, 214, 216, 219, 223, 230, 231, 255, 262, 265, 272, 532
Цинъюань Синсы 20. 212, 216
Чанъань 18, 71, 90, 135, 147, 215, 474
чаньхуэй (покаяние) 247, 477, 479
чжи чжи 19, 58, 104, 241, 244, 488
Чжидао 415, 418, 444
Чжитун 409-411
Чжихуан 423-425, 487
Чжицзан Ситан 229, 234, 517, 541
Чжичан 411, 413-415, 444, 483, 490
Чжичэ 433, 436, 437, 444
Чжичэн 98, 429-432, 444
чжун гуань 331
чжун дао (срединный Путь) 211, 331
чжэн 473
чжэнь жу 187, 476, 509, 510
Чжэньянь (школа) 285
шан цзо 64, 145, 467
Шаолиньсы (монастырь) 5, 12, 15, 20, 62, 64, 66, 74-76, 79, 83, 88, 92, 93, 95-97, 101, 102, 110, 112, 127-129, 132, 133, 140, 168, 191, 486
Шигун Хуэйцзан 516, 517, 544
шила 39
Шитоу 26, 48, 61, 212-214, 216-218, 294, 520, 528, 529, 550, 551
Шитоу Сичэн 216, 217, 546
шоу цзо 302
шравака 55, 223, 278-281, 407, 482, 489, 490, 505, 507, 536
шэли 77, 467
шэн нянь (голос, молитва) 298
Шэньсюй 17, 35, 48, 49, 53, 60, 68, 71, 72, 98, 131, 135, 140, 143-148, 151-153, 160, 171-176, 180-188, 194, 199, 200, 205, 209, 212, 214, 215, 220, 222, 233, 346, 344, 346, 347, 349, 412, 413, 428-430, 433, 440, 467, 468, 476, 483, 488, 565, 576
Шэньхуэй 18, 71, 72, 148, 154, 158, 161, 163, 166, 171-184,

186, 188, 190, 193-195, 198-201, 205, 210, 214-216, 230, 231, 336, 337, 438, 439, 444, 448, 449, 489, 490
энь (милосердие) 84, 540
эр ди (две истины) 93, 331
юань (внешние обстоятельства) 268, 320, 331, 472
Юйцюаньсы (монастырь) 146, 147, 173, 428, 437, 488, 489
Юньмэнь (школа) 20, 222, 556
Ямпольский Ф. 149, 158, 193, 204, 208, 463
Яошань Вэйянь 218, 528, 529, 550

СОДЕРЖАНИЕ

А. Маслов

**ВСТРЕЧА С МУДРОСТЬЮ,
ИЛИ ПОКЛОНЫ ГЛУПЦА**

Введение..... 11

НЕТОРОПЛИВЫЕ БЕСЕДЫ
ПОД КИПАРИСОМ..... 16

Формирование учения Чань (V-VII вв.) 16
Этапы становления Чань..... 16
«Исток мудрости» или «путь к идиотии»..... 21
«Отредактированная» история Чань..... 23
Традиция чаньских записей..... 31
Становление Чань..... 36
Наставники Ланкаватары..... 43
Учение Ланкаватары..... 53
Первые школы..... 57
Чаньские общины и государства..... 61
Буддизм в Лояне: почитание и гонения..... 70
Загадка Первопатриарха Бодхидхармы..... 84
Тайна «Пути Бодхидхармы»..... 103
Линия до-чаньских патриархов..... 107

Отсеченная рука Хуэйкэ.....110
Конкуренты и соперники.....121
Ранние чаньские школы.....132

ВРЕМЯ ВЕЛИКИХ ПРОПОВЕДНИКОВ (VII-VIII вв.).....143

«Наставник трех правителей» Шэньсюй.....143
Неграмотный патриарх Хуэйнэн.....148
Сердце Цаоси.....168
Шэньхуэй: творец чаньского мифа.....171
Южная и Северная школы.....180
Споры вокруг «Сутры Помоста».....190
Сутра как универсальный текст.....207

СКОЛЬЗКИЙ ПУТЬ ПО КАМНЯМ (УНЫХвв.).....212

Рост чаньских школ в VIII веке.....212
Разноликий Мацзу.....221
Создание «Записей речений Мацзу».....235

ПЫЛИНКА В ВЕЧНОСТИ.....239

Просветление вне веры.....239
Просветление в покаянии.....245
Учение о сердце.....252
Тайная передача сердца.....261
Учение о двух проникновениях.....265
Созерцание стены.....269
Иллюзия просветления.....277
Три тела — Будда внутри нас.....281
Наставники и странники.....287
Жизнь в дисциплине.....295
Веселое самадхи.....306

НАСТАВЛЕНИЯ
ПЕРВОГО ПАТРИАРХА

ОБЩИЕ РАССУЖДЕНИЯ БОДХИДХАРМЫ
О ЧЕТЫРЕХ ДЕЙСТВИЯХ, ВЕДУЩИХ
НА ПУТЬ БОЛЬШОЙ КОЛЕСНИЦЫ 315

От переводчика.....**315**

Предисловие Таньлиня.....**317**

О ДВУХ ПРОНИКНОВЕНИЯХ.....**319**

РАССУЖДЕНИЯ БОДХИДХАРМЫ
ОБ ОТСУТСТВИИ СЕРДЦА.....**323**

От переводчика.....**323**

Комментарии.....**331**

СУТРА ПОМОСТА
ШЕСТОГО ПАТРИАРХА ХУЭЙНЭНА

Предисловие Дэн.....**337**

Предисловие Фахая.....**337**

Глава 1
ПОСТУПКИ И КАЧЕСТВА.....**342**

Глава 2
О ВЫСШЕЙ МУДРОСТИ-ПРАДЖНЕ.....**358**

Глава 3
ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ.....**371**

Глава 4
САМАДХИ И ПРАДЖНЯ 379

Глава 5
О СИДЕНИИ И СОЗЕРЦАНИИ (ДХИАНА) 384

Глава 6
О ПОКАЯНИИ 387

Глава 7
ВОЗМОЖНОСТИ И УСЛОВИЯ.....**399**

Глава 8
О ВНЕЗАПНОМ И ПОСТЕПЕННОМ.....428
Глава 9
ВЫСОЧАЙШЕЕ ПОКРОВИТЕЛЬСТВО ДХАРМЕ.....440
Глава 10
ЗАВЕТ.....444
Записи Линтао.....461
Комментарии.....463

РЕЧЕНИЯ МАЦЗУ

БИОГРАФИЯ.....499
Рождение и уход в монахи.....499
У Наньюэ Хуайжана.....499
Пророчество Праджнятары.....502
ПРОПОВЕДИ.....504
1. О Дхарме.....504
2. О Пути.....505
3. О сердце.....508
ДИАЛОГИ.....513
1. Мацзу с тремя учениками смотрит на Луну ... 513
2. Мацзу и Наньюцюань рассуждает о котле.....513
3. Высший чертог буддизма.....514
4. Дачжу — «Большая жемчужина».....514
5. Фахуэй получает просветление.....515
6. Медитация Вэйцзяня.....516
7. Охотник Шигун.....516
8. Белая голова Цзана и черная голова Хая.....517
9. Смотреть на воды.....518
10. Слива расцвела.....518
11. Зал без Будды.....519

12. Скользкий путь по камням 520
13. Тачка Иньфэня.....521
14. Оплеухи для учителя Уцзю.....521
15. Глупый наставник Лян.....522
16. Шуйлао не прекращает смеяться.....523
17. Мирянин Пан.....524
18. Остановить слезы малого ребенка.....524
19. Смысл прихода Бодхидхармы.....,..525
20. Бессмысленный вопрос.....525
21. Даньюань не знает, как протереть глаза 525
22. Четыре линии.....526
23. Мацзу-обманщик.....526
24. Глупый наставник.....526
25. Мясо и вино.....527
26. Вэйянь с гор Яошань сбрасывает кожу 528
27. Монах Данься получает имя «Естественный».....529
28. Хуэйлян стремится обрести знание и видение Будды 530
29. Воды озера Дунху 530
Комментарии.....532

РЕЧЕНИЯ С ЛАЗУРНОГО УТЕСА 553

Библиография.....577
Указатель.....589
Summary.....599

Summary

The book “Scriptures on the water: early period of Chan-buddhism”, by the well-known Russian sinologist professor Alexey Maslov, is dedicated to the early period of the development of Chan school of Buddhism. The book reconstructs the early meaning of Chan homily, describes the life in Chan community, and explains the meaning of early scriptures and rituals.

Chan (and its Japanese derivative Zen) has formed a central element of East Asian religious life for the past thousand years. This school had a profound influence on many arts and traditions: it is not an exaggeration to say that one must have some understanding of Chan before one can begin to appreciate Chinese landscape painting or poetry, the Japanese tea ceremony, flower arrangement, and Samurai warrior. The school has become well known in the West during this century, perhaps because it has a universal appeal that transcends its own cultural background.

This work by A. Maslov consists of the two main parts. The first part, “Meeting the wisdom or bows of the fool”, includes the detailed research of the early period of the Chan school. The second part of the book includes a complete translation of the most significant Chan-buddhism spiritual classics often associated to the Southern Chan tradition: “Damo lun” (“Saying of Boddhidharma”), “ Liuzu tanjing” (“The Platform Scripture of the Sixth Patriarch”), “Mazu Daoyi Chanshi Yulu” (“The Sayings of Chan Teacher Mazu Daoyi”). The translation contains author’s comments. This work represents the first Russian annotated version of the texts.

All theories of the genesis of Chan school can be divided into two main groups. The first group is represented by early and manly non-Chan historical text, independent Buddhist scriptures. This group is very scattered, full of contradictions but partially independent from the later correction in favor of Chan school. The

second group contains late canonical texts of the Chan school, which are very subjective in most parts. The canonical version was vigorously corrected, rewritten many times and mostly doesn't reflect the true path of Chan development. The non-corrected sources of Chan history are very scarce and do not provide the complete picture of Chan development. Therefore, even in academic works the real history of Chan is substituted for the later "official" version. The wide range of Chan-buddhist literature like "Chronicles From the Patriarchs' Halls", "Transmission of the Lamp" was created during the period of active Chan apologetics and that is the reason why this literature didn't reflect the real state of affairs.

The canonical history of Chan was formed in its final version only at the end of the 10th c. and was formalized in the "Transmission of the Lamp, Written in the Jingde Era" ("Jingde chuandeng lu", 1004). This book describes the genesis of Chan school as a unified line of masters-followers. All collateral branches, such as small Chan schools and individual masters, were lopped off and the new line of inheritance for the "true transmission of knowledge" was created: Bodhidharma-Huike-Sencan-Daoxin-Hongren-Huinen". Later, these people were named the "patriarchs" (zu) of Chan. As a matter of fact, it was just the actualization of certain select schools, which in reality were no more significant than others, and, at the same time, a discrimination against other branches of meditational Buddhism. In this way the importance of one schools was diminished compare to others, no more significant schools in the history of Chinese Buddhism.

We should not speak about the unified Chan school until the 10th c. Until then this trend was represented by a great number of the dispersed schools, preachers and sacral texts.

The genesis of Chan can be divided into several main stages. The first stage is the period of formation of the theory and techniques of "meditational Buddhism" at that time not known under any special name, such as "Chan". Indian monks and preachers of the Lankavatara-sutra school mostly represented that kind of Buddhism. At the 5th and 6th centuries these small circles became to grow because of its very active and sometimes unusual way of homily that was closer to the mind of Chinese people (because of its connection to Taoist terminology) than the classical and half-obscure Indian tradition.

The first real proponent of meditational Buddhism was Gunabhadra, one of the first Chinese translators of Lankavatara-sutra,

whose teaching became very popular. However, the canonical history of Chan yields the palm to Boddhidharma. The reconstruction of the life story of Boddhidharma shows that he was a real person. Still, his role in Chan development and the meaning of his teaching are absolutely unclear. The legend about Boddhidharma being the Chan founder was developed only in 9th century and finally formed in 12 century. Most likely, Boddhidharma had at least three disciples (Huike, Daoyu and Daofu). It appears that he was the leader of a small independent school near Luoyang city at the sacral Songshan mountain and probably was not related to Shaolin monastery. There were other schools flourishing around Luoyang at that time, which also adhered to Buddhist meditation and to the process of "nourishing of the inner nature". However, the later versions of canonical history pronounce Boddhidharma the only founder of unified Chan school and Huike the only follower of that school.

The second stage of Chan history embraces 6-8 cc. During that period, the new Chinese schools of meditational Buddhism parted from Indian tradition and formed the pure Chinese version of contemplating Buddhism. The new leaders of Chan, e.g. Huike (467-593), Sencan (520-612), Daoxin (580-651), Hongren (601-674), established several schools that had no direct connection with each other. Later on, how'ever, the Chinese tradition formed a half-imaginary line of masters-successors and placed all these individuals under one school. They were called "the Teachers of Lankavatara" and at that time were not specifically associated with Chan-buddhism. Actually, the name of Chan-buddhism was not even commonly used at that time. The name only identified certain techniques of meditation and special kind of devotion, but not the school.

The third stage is characterized by the final formation of Chan world view. In spite of the several ideological and doctrinal differences the homily of all schools included the common component: "your own heart is the Buddha", "there is no other Buddha outside your heart". It meant a complete interiorization of self-development and it gradually put an end to the religious component of Buddhism. At the same time, the Chan ritual and praying didn't go across the classical boundaries of other Buddhist schools. Its main parts included various oaths during praying (e.g. the oath to take shelter in Buddhist teaching, in praying), group recitations of special verses (gathas). The very important part of practice was the inner confession of all sins against living creatures; the vows never

reiterate it and the oath to get read of all illusions and fetters of life ("to go out from the circle of births and deaths"). Chan had developed the new main method of training the followers: the intimate conversation between teacher and disciple.

The contemporary form of Chan originated from the teaching of Huineng (638-713) and his successor Shenghui (670-762), as well as Shenghui's disciples Puji and Yingfu. The tradition distinguished Huineng and Shenghui. The former was pronounced the founder of the Southern School of Chan and the later the founder of Northern School of Chan. This means that traditional for Chinese mind paradigm of South-North opposition (Southern is often associated with "truth") does not reflect the real contradiction in the doctrines of these two schools. During this period the imperial court accepted Chan. Chan schools were established in biggest cities, such as Luoyang and Changan. The quarrels between Chan schools manifested the struggle for the welfare and recognition by an official court.

A number of historical facts and themes are given a specific interpretation by the author. For example, the author acknowledged the persecution of many early Chan leaders like Sencan, Huineng in canonical history and suggested a theory that the first patriarch Boddhidharma was poisoned by his enemies. Presumably, this fact reflects the strong opposition to the new way of Buddhist expansion exercised by many Chan leaders as well as the struggle for the influence over imperial court in Luoyang and Changan.

From the time Chan formed as an independent teaching, the idea that the reaching of the highest transcendental wisdom-pradjna was connected with the meditation (dhiana or samadhi) prevailed over the religious devotion and recitation of sutras. The new generation of teachers gave the way to the new stream of Chan teaching. It was represented by many schools led by Nanyue Huairan and his outstanding follower Mazu Daoyi (709-788) from Jianxi as well as by Nanquan (748-835) and Baizhang Huaihai (720-814) that affected to the development of many Chinese Buddhist school, not only Chan. For instance, Baizhang was the author of the first monastic regulations in China. His teaching devoted special attention not only to contemplation but also to the practical activity of Chan follower and his ability to apply one's sacral wisdom to everyday life. Mazu spoke about the "immediate knowledge" or "to point at the knowledge directly" (zhi zhi) that put the real value of Chan outside the religious devotions. All of the above signified that

secularization of the religious “purely Buddhist” part of Chan and the return to the pre-Chan mysticism connected with the Taoist “mind-wandering”. At the same time it gave the strong impetus to the Chan desacralisation while Chan world-view became the ideology of traditional Chinese and then Japanese aesthetics, painting, poetry, etc.

One of the main conclusion of the analysis is that in the most part, the early Chan history (before the 10th c.) was falsified by the later “Chan evangelists” and it still remains a very important scholar task to reconstruct the initial meaning and substance of Chan.

In his preface to this book, Dr. Alan Hunter, a well-known British specialist in Buddhist Studies, says: “Professor Maslov had done readers a great service in assembling and analysing a comprehensive range of modern scholarly studies on Tang society and Buddhism in general, and on the Platform sutra itself in particular. His search for materials took him to numerous libraries, archives, and research institutes, and involved the comparative study of classical and modern Chinese texts, Japanese research, and Western academic analysis. The texts presented here are an accurate translation of the most authentic versions available to the modern world, and the commentaries are based on sound scholarship.”

The investigation is supplemented with gazetteer, indices and waste bibliography. The author thanks British Academy and Institute of Sinology of Heidelberg University for the support of this project and appreciates the helpful comments and kindness of Dr. Alan Hunter (University of Leeds).

馬斯洛夫。阿

“水上畫。中國佛教择宗發展初段”

這本書包括慧洼著的“六祖堙經”、菩提達摩著的“心論”與“菩提達摩大乘入道四行”、“馬祖道一論”、“碧岩錄”翻譯和研究箄等。

佛教揮宗的歷史有很多神話與傳說。

慧抟“頓悟成佛”禪實際上是在對印度經典無情排的基礎上成立的。儋由慧能的“頓吾”對以引出佛教中國華的結論。慧能認為：“ 一念思就般若，一念智就頓悟生”。就是説，成佛只是在剎那〖“ 一念”」之間。

從弘忍、神秀禪師以來，都認為佛性乃是真心、清靜心，成怫是修得這清靜心。洪州撣宗重要的思想是“就心就佛，，。就是説人心以外汶有別的佛，都是在内便。

洪州禪宗是8世紀中葉，慧能的二轉弟子馬祖道一建立的。洪州禪的根本特點是“觭類是道而任心”。馬祖踡為，成〈弗之道不是通過修習能實的，旦修習，便有思想和行動的趣向，從而也就有了執。實際上，日常生活中的行住坐臥、吃魬穿衣都是佛性的自然流露，都是通向佛道。

這本書汴者馬斯洛夫。阿列克塞教授是俄羅斯著名的漢學家和歷史家、俄羅斯各國人民友誼大學歷史性主人。他是中國少林寺第三十二代得弟子法號行鹰

Первые наставники Чань
в Китае

ПИСЬМЕНА НА ВОДЕ

Ответственный редактор
Д.Н.Попов

Редактор
Н.А.Усачева

Корректоры
Н.В.Рубецкая,
Т. А. Щербинина

Технический редактор
Н. К. Протасова

Художники
М.Семенов, А.Гержик

Подписано » печать 11.01.2000
Формат 84x108'/„. Гарнитура «Таймс».
Печать офсетная Бумага офсетная.
Зак Э-55 **Тир. 5000.**

ЛР № 03071 1 от 15.11.97

Издательство «Сфера»
123022, г. Москва, а/я 9
тел.: (095) 205-23-78
эл.почта: з1ега@з^ега.ги
Директор: С.В.Пилишек
Коммерческий директор: А.Б.Волков
Главный редактор: Д.Н.Попов

Отпечатано с диапозитивов в типографии
Татарского газетно-журнального издательства.
420066, г.Казань, ул. Декабристов, 2.