

---

*Паломничество  
в Страну Востока*

---

Что такое



**Э.ФРОММ  
К.Г.ЮНГ  
А.УОТТС  
Р.Х.БЛИС**



В сборник включены работы Э.Фромма, К.Г.Юнга, А.У.Уоттса и Р.Х.Блиса. Каждый из этих авторов по-своему рассматривает применение дзэн-буддистских практик с целью духовного оздоровления человека и общества, "применяя" дзэн к нашей повседневной жизни.

### Составление

*Н.В.Головина, С.В.Плотникова*

Ч 0301010000  
94 Без объявл.

ISBN 5-88230-015-0

© Н.В.Головина, С.В.Плотникова.  
Составление.  
© Т.Е.Сердечный. Художественное  
оформление.

## Вместо предисловия

Является ли дзэн, как и большинство буддистских школ, высоко интеллектуальной и глубоко метафизической философской системой?

Дзэн кристаллизировал в себе всю философию Востока, но из этого вовсе не следует, что он является философской системой в обычном смысле этого слова. Дзэн — отнюдь не такая система, в основе которой лежит логика и анализ. Скорее наоборот, дзэн — это антипод логики как дуалистического способа мышления. Конечно, дзэн не лишен интеллектуального начала, то есть дзэн — это разум в целом, внутри которого существует бесконечное множество вещей. Однако разум — не простая сумма составляющих его элементов, помимо которых в нем нет ничего и вне которых он не существует.

С точки зрения интеллектуального анализа, дзэн ничему нас не учит, он также не предлагает никакой определенной доктрины в качестве руководства для своих последователей. В этом отношении дзэн, если угодно, бесполезен. Ничто не мешает последователям дзэна сформулировать для себя основные принципы учения, но это будет носить сугубо личный характер и не иметь прямой связи с дзэном. Поэтому в дзэне отсутствуют "священные писания" и догмы, а также магические формулы, посредством которых можно было бы постичь его сокровенный смысл.

Если бы меня спросили: чему учит дзэн? я бы мог ответить: дзэн ничему не учит. Все, чему можно научиться в дзэне, уже существует в нашем сознании. Мы учимся у самих себя, а дзэн просто указывает путь. Кроме этого указания, в дзэне действительно не существует никакой основополагающей доктрины или фундаментальной философии.

Номинально дзэн — это разновидность буддизма, но все буддистские учения, содержащиеся в сутрах и шастрах, рассматриваются дзэном как ненужная бумага, годная лишь для того, чтобы смахнуть пыль с нашего интеллекта. Но не следует думать, что дзэн — это нигилизм. Всякий нигилизм — это бесконечное саморазрушение. Негативизм разумен как метод, но высшая истина — в утверждении. Когда речь идет об отсутствии философии в дзэне, об отказе от любого авторитета, об



отношении к так называемой “священной” литературе как вздорной, то следует помнить, что посредством такого отрицания дзэн утверждает нечто в высшей степени положительное <...>

Является ли дзэн религией? Это не религия в общепотребительном смысле этого слова, поскольку в дзэне нет Бога, которому следует поклоняться, нет ритуала, который следует соблюдать, нет потустороннего мира, куда человеку следует отправиться после смерти, и, наконец, нет такого понятия, как душа, о которой должен заботиться кто-то посторонний и бессмертие которой так волнует многих людей. Дзэн свободен от всех этих догматических и религиозных затруднений.

Когда я говорю, что в дзэне нет Бога — что, быть может, звучит шокирующе для набожного читателя, — это не значит, что дзэн отрицает существование Бога; ни утверждение, ни отрицание не занимает его. Когда что-то отрицается, в самом этом отрицании содержится утверждение. Подобное справедливо и по отношению к утверждению. Это логическая неизбежность. Дзэн пытается подняться над логикой, обрести высшее утверждение, свободное от дихотомии. Поэтому дзэн не отрицает и не отстаивает существование Бога по той простой причине, что в дзэне нет Бога, подобного Богу иудеев или христиан. А значит, дзэн не является религией, точно так же, как не является философией.

Что же касается тех изображений будд, боддхисатв, дэв и других существ, которые можно встретить в дзэнских святынях, то они не более, чем куски дерева, камня или металла, и в этом они подобны камелиям, азалиям или каменным фонарям в моем саду. Поклоняйся цветущей камелии и почитай ее, если тебе это нравится, — говорит нам дзэн. В этом акте столько же религиозности, сколько в поклонении различным буддистским божествам или в окроплении святой водой, или же в ежегодном праздновании Святой Вечери. Все эти богоугодные дела, сливающие среди большинства так называемых религиозных людей почетными и благородными, искусственны с точки зрения дзэна. Дзэн имеет смелость заявлять: “... безупречные йогины не достигают нирваны, а монахи, нарушившие обет, не попадают в ад”. Для обычного человека этот принцип противоречит общепринятым моральным нормам, но именно в нем выражена истинная жизнь и правда дзэна. Дзэн — это человеческий дух. Дзэн верит в изначальную чистоту и благородство

человека. Все привнесенное или, наоборот, насильно отнятое нарушило бы целостность духа. Именно поэтому дзэн решительно противостоит любым религиозным конвенциям <...>

Как правило, в своих внешних проявлениях дзэн неуловим. Только показавшись, он тут же исчезает. На расстоянии дзэн кажется таким доступным, но стоит приблизиться — и он отступает.

“Чтобы вознестись в познании Бога, нужно низойти в глубины собственного “Я” - говорил Гюго... Но когда все глубины уже пройдены, оказывается, что нет никакого “Я”. Куда бы ты ни шел, не найдешь ни “духа”, ни “Бога”, глубины которого можно исследовать. Почему? Потому, что дзэн — это пропасть и бездна. Он свидетельствует (хотя и по-своему), что: “В действительности ничто не существует. Где же должен покоиться разум? Все четыре стихии пусты. Где же пребывает Будда? Но взгляни: твоим глазам открывается истина. Это — все, и, поистине, нет ничего больше!” Миг нерешительности — и дзэн безвозвратно исчезает. И если даже все прошлые, настоящие и будущие боги постараются помочь тебе вновь ухватить его — все равно между вами пропасть <...>

Чтобы понять дзэн, необходимо совершить прыжок в бездну. Необходимо “избыть” безмерную пустоту. Если не хочешь быть погребенным заживо, пробудись от спячки. Дзэн можно обрести лишь тогда, когда отбрасывается “самоопьянение”, а “пьяный” открывает глаза, чтобы увидеть глубины собственного “Я” <...>

В дзэне важнее всего то, чтобы суметь соприкоснуться с внутренней жизнью собственного существа, причем сделать это непосредственно, напрямую, не прибегая к чему-то внешнему или привнесенному. Поэтому дзэн отбрасывает все, что хоть немного напоминает внешний авторитет, и безгранично доверяет всему, что составляет внутреннюю жизнь человека, поскольку единственный авторитет — это наша внутренняя природа. Такова конечная истина. Даже способность мыслить не считается чем-то абсолютным, раз и навсегда данным. Со всем наоборот, она мешает разуму понять самого себя. Интеллект, исполняя свою функцию, играет роль посредника, а с посредниками — за редкими исключениями — дзэн не имеет ничего общего. Он стремится ухватить самую суть жизни прямо и непосредственно. Принято считать, что дзэн — это сущность буддизма, но, в конечном итоге, он является сущностью



всех религий и философских систем. Если мы понимаем его до конца, то обретаем абсолютное спокойствие души и начинаем жить в абсолютной гармонии с миром. Чего же еще остается желать?

Иногда говорят, что коль скоро дзэн является разновидностью мистицизма, он не имеет права считаться чем-то уникальным. Быть может, это справедливо, но дзэн — это мистицизм иного рода. Он мистичен в том же смысле, что и солнечный свет, распускающийся цветок или грохот барабана за окном. Когда одного учителя дзэна спросили, что такое дзэн, он ответил: “Ваши повседневные мысли.” Разве это не простой и предельно ясный ответ? В нем нет никакого сектантства. Как христиане, так и буддисты могут практиковать дзэн, подобно тому, как малые и большие рыбы могут жить вместе в одном океане. Дзэн — это океан. Дзэн — это воздух. Дзэн — это горы. Это гром и молния, весенний цветок, знойное лето и снежная зима, и, наконец, дзэн — это человек.

*Д.Т.Судзуки.*

## **Дзэн и психоанализ**



## Психоанализ и дзэн-буддизм

При сопоставлении дзэн-буддизма и психоанализа чаще всего речь идет о том, что обе эти системы, ставя своей целью благополучие человека, исследуют его природу. Соответственно каждая из этих систем представляет собой характерное выражение восточного и западного мышления. Дзэн-буддизм является соединением индийской иррациональности и абстрактности с китайской конкретностью и реализмом. Психоанализ — явление чисто западное, равно как дзэн — восточное: первый — дитя западного гуманизма и рационализма, а также присущего XIX веку романтического поиска таинственных сил, ускользающих от рационального взгляда... Обращаясь к истокам, можно сказать, что греческая мудрость и иудейская этика были крестными родителями этого научно-терапевтического подхода к человеку.

Но несмотря на тот факт, что и психоанализ, и дзэн имеют дело как с природой человека вообще, так и с практикой, ведущей к его преобразению, различия, по-видимому, преобладают над сходством. Психоанализ — научный метод, нерелигиозный в своей основе. Дзэн — теория и техника достижения “просветления”, опыт, который на Западе назвали бы религиозным или мистическим. Психоанализ является терапией душевной болезни; дзэн — путем к духовному спасению. К чему может привести обсуждение взаимосвязи между психоанализом и дзэн-буддизмом, если не к утверждению, что у них нет ничего общего, что между ними существует радикальное и непреодолимое различие?

Однако, среди психоаналитиков наблюдается несомненный и все возрастающий интерес к дзэн-буддизму \*. В чем истоки

\* См.: Введение Юнга к D. T. Suzuki. *Zen Buddhism* (London, Rider, 1949); работу о дзэн-буддизме французского психиатра Бенуа: Benoit. *The Supreme Doctrine* (New York, Pantheon Books, 1955); Карен Хорни в последние годы своей жизни чрезвычайно интересовалась дзэн-буддизмом. В Японии также существует значительный интерес к отношению между психотерапией и дзэн-буддизмом. См. работу: Kojij Sato “Psychotherapeutic Implications of Zen” в: *Psychologia, An International Journal of Psychology in the Orient*, Vol. 1, No. 4 (1958) и другие работы в этом же номере.



этого интереса? Каков его смысл? Ответить на эти вопросы и призвана данная статья. Она не претендует ни на то, чтобы дать систематическое представление о дзэн-буддистском мышлении (задача, превышающая мои познания и опыт), ни на то, чтобы дать полное представление о психоанализе (это выходит за рамки данной статьи). Тем не менее, в первой части работы я несколько подробнее изложу те аспекты психоанализа, которые непосредственно касаются нашей темы и которые в то же время представляют собой основные идеи того ответвления фрейдовского психоанализа, который я как-то назвал “гуманистическим психоанализом”. Я надеюсь таким образом показать, почему знакомство с дзэн-буддизмом имело жизненно важное значение для меня и, как я полагаю, для всех изучающих психоанализ.

### I. Духовный кризис и роль психоанализа

Приступая к изложению вопроса, мы прежде всего должны рассмотреть проблему духовного кризиса современного западного человека и роль психоанализа как одного из методов его преодоления.

Несмотря на то, что большинство живущих на Западе людей так или иначе переживают кризис западной культуры, они не вполне его осознают. Но, по крайней мере, среди специалистов нет никаких разногласий относительно самого существования кризиса и его природы. Этот кризис изображается как “недомогание” (“*malaise*”), “скука” (“*ennui*”), “болезнь века” (“*maladie du siècle*”), жизненная апатия, автоматизация человека, его отчуждение от самого себя, от другого человеческого существа и от природы \*. Человек следовал рационализму до той поры, пока сам рационализм не принял крайне иррациональную форму. Со времен Декарта стали решительнее разделять мышление и чувства; мышление считается рациональным, чувство же по самой своей природе — иррациональным; личность, “Я” сводится к интеллекту, который конституирует самое личность и который должен контролировать ее в той же степени, в какой он должен контролировать природу. Контроль над природой посредством интеллекта и производство все

большего количества вещей становятся высшими жизненными целями. В этом процессе человек превращает себя самого в вещь, обладание становится смыслом жизни, “иметь” доминирует над “быть”. Если от самых истоков западной культуры, как греческой, так и иудейской, целью жизни считалось совершенствование человека, то современного индивида больше занимают технологии усовершенствования вещей. Западный человек не в состоянии разрешить конфликт между мышлением и чувствами, и в результате — он обеспокоен, подавлен и охвачен отчаянием. На словах он еще признает в качестве ценностей достаток, индивидуализм и предприимчивость, но на деле у него нет цели. Спросите его, ради чего он живет, какова цель всех его страданий, — и он придет в затруднение. Одни могут сказать, что живут ради семьи, другие — чтобы получать удовольствие или чтобы делать деньги, но на самом деле никто не знает, ради чего он живет; у человека нет другой цели, кроме желания избежать опасности и одиночества.

Правда, принадлежность к церкви сегодня значит даже больше, чем раньше, книги по религии становятся бестселлерами, и все больше людей сегодня говорят о Боге. Однако, такого рода религиозность лишь прикрывает глубоко материалистическую и нерелигиозную позицию, и ее следует понимать как идеологическую реакцию (вызванную стремлением к безопасности и конформизмом) на общую тенденцию девятнадцатого века, которую Ницше охарактеризовал своим известным “Бог умер”. Подлинно религиозного отношения здесь нет и в помине.

Отказ от теистических идей в XIX веке был — в определенном смысле — немалым достижением. Человек сделал решительный шаг к объективности. Земля перестала быть центром Вселенной; человек перестал быть “венцом творения”. Изучая скрытые мотивы поведения человека применительно к новой жизненной ситуации, Фрейд признал, что вера во всемогущего Бога своими корнями уходила в незащищенность человеческого существования, попытку справиться со своей беспомощностью, опираясь на веру в помощь отца и матери, воплощенных в образе Бога на небесах. Фрейд видел, что только сам человек может спасти себя; учение великих учителей, поддержка родных и близких может помочь ему, но помочь лишь в том, чтобы суметь принять вызов и всеми силами и всем сердцем противостоять тяготам существования.

\* См. работы Кьеркегора, Маркса и Ницше и, в наши дни, работы экзистенциалистов и Льюиса Мэмфорда, Пауля Тиллиха, Эриха Кахлера, Дэвида Рисмэна и др.



Человек утратил иллюзию Бога как отца, родительской поддержки в его лице, но вместе с тем он утратил подлинные цели всех великих гуманистических религий: преодолевая ограниченность эгоистической самости, достигая любви, объективности, смирения и уважения к жизни (что само по себе уже цель) — стать тем, чем человек потенциально является. Это — цель как великих западных, так и великих восточных религий. Восток, однако, не был обременен понятием трансцендентного отца-спасителя, в котором выражались устремления монотеистических религий. Даосизму и буддизму больше, чем западным религиям, были свойственны рациональность и реализм. Они могли реалистично и объективно видеть человека, которому нет необходимости подчиняться, но который добровольно готов последовать за “пробужденными”, так как каждый человек обладает способностью к пробуждению и просветлению. Вот почему восточное религиозное мышление, даосизм, буддизм и их синтез в дзэн-буддизме, — столь важны для Запада сегодня. Дзэн-буддизм помогает человеку найти ответ на вопрос о своем существовании, ответ, который в своих существенных чертах сходен с тем, который дает иудео-христианская традиция и который в то же время не противоречит таким достижениям современного человека, как рациональность, реализм и независимость. Парадоксально, но восточная религиозность, в отличие от западной, ближе по духу западному рациональному мышлению.

## II. Ценности и цели в психоаналитической концепции Фрейда

*Психоанализ* представляет собой характерное выражение духовного кризиса западного человека и попытку найти выход из этого кризиса. Это явно выражено в современных направлениях психоанализа: “гуманистическом” и “экзистенциальном”<sup>1</sup>. Но прежде, чем приступить к обсуждению моей собственной “гуманистической” концепции, я хочу, вопреки широко распространенному мнению, показать, что собственная система Фрейда вышла за пределы концепции “болезни” и “лечения” и касалась не столько терапии душевнобольных пациентов, сколько “спасения” человека. На первый взгляд, Фрейд был создателем нового способа лечения душевных болезней, и именно это было предметом его главного интереса,

этому была посвящена вся его жизнь. Однако, при более внимательном взгляде, мы обнаруживаем, что за этой медицинской концепцией лечения неврозов просматривается совершенно иная идея, редко в открытую выражаемая Фрейдом и, возможно, даже редко осознаваемая им самим. Это скрытое или просто имплицитное представление было связано не с лечением ментального заболевания, но с чем-то, что выходило за пределы концепции болезни и ее лечения. Какова же эта идея? В чем состояла природа “психоаналитического движения”, основанного Фрейдом? Что было тем догматом, который он положил в основу своего движения?

Пожалуй, наиболее ясно Фрейд ответил на этот вопрос в следующем изречении: “Где было “Оно” — там будет “Я”<sup>2</sup>. Его целью было господство разума над иррациональными и бессознательными страстями; освобождение человека из-под власти бессознательного в пределах человеческих возможностей. Человек должен осознавать бессознательные силы внутри себя, чтобы господствовать над ними и контролировать их. Целью Фрейда было оптимальное знание истины, а значит, знание реальности; это знание для него было единственной путеводной звездой. Такие цели были традиционно присущи рационализму, философии Просвещения и пуританской этике. Но если западная религия и философия лишь постулировали цели самоконтроля, то Фрейд был — или, по крайней мере, считал себя — первым, кто подвел под эти цели научную основу, исходя из исследования бессознательного, и, таким образом, указал путь к их реализации.

Несмотря на то, что Фрейд символизирует своим учением кульминацию западного рационализма, его гениальность как раз и состояла в преодолении ложных и поверхностно оптимистических аспектов рационализма, в достижении синтеза рационализма с противостоящим ему на протяжении всего XIX века романтическим направлением. Этот синтез стал возможен благодаря глубокой личной заинтересованности ученого в познании иррационального и чувственного в человеке<sup>\*</sup>.

Что касается разработки Фрейдом теории личности, то здесь его больше, чем это принято считать, интересовали философские и этические аспекты. Во “Вводных лекциях” он говорит о

<sup>\*</sup> Подробно о квазирелигиозном характере психоаналитического движения, созданного Фрейдом, см. Fromm E. Sigmund Freud's Mission, World Perspective, ed. R.N. Anshen (New York, Harper, 1959).



попытках различных мистических практик вызвать глубинную трансформацию личности. “Мы должны признать, — продолжает он, — что в своей терапевтической деятельности психоанализ избрал подобный подход. Он направлен на то, чтобы усилить “Я”, сделать его более независимым от “Сверх-Я”, расширить его поле зрения настолько, чтобы оно могло освоить новые части “Оно”: “Где было “Оно” — там будет “Я”. В этом и состоит работа культуры, подобная освоению залива Зейдер Зее”. В том же духе он утверждает, что психоаналитическая терапия заключается в “освобождении человека от его невротических симптомов<sup>3</sup>, запретов и ненормальностей характера”<sup>\*</sup>. Он также рассматривает роль аналитика, выходящую за рамки роли врача, который “лечит” пациента. “Аналитик, — говорит он, — должен иметь определенное превосходство, если он стремится в той или иной аналитической ситуации служить моделью для пациента и выступать в качестве его учителя”<sup>\*\*</sup>. “Наконец, — пишет Фрейд, — мы не должны забывать, что отношения между аналитиком и пациентом основаны на любви к истине, то есть на признании реальности, что делает невозможным всякое притворство и обман”<sup>\*\*\*</sup>.

Есть и другие особенности во фрейдовской концепции психоанализа, которые выходят за пределы условных понятий заболевания и лечения. Те, кто знаком с восточной мыслью, и особенно с дзэн-буддизмом, смогут заметить, что факторы, о которых я собираюсь говорить, имеют с ними определенное сходство. В первую очередь следует сказать о той идее Фрейда, согласно которой *знание ведет к преобразению*. Теория и практика не должны быть отделены друг от друга, и в каждом акте познания самого себя познающий преобразается. Едва ли необходимо подчеркивать здесь, насколько эта идея отлична от общепринятых во времена Фрейда, да и в наше время, концепций научной психологии, где знание само по себе остается теоретическим и не предполагает возможности изменения для того, кто познает.

Существует еще один аспект, в котором метод Фрейда тесно связан с восточным мышлением, особенно с дзэн-буддизмом.

\* “Analysis Terminable and Unterminalable”, Collected Papers, Hogarth Press, V, p. 316 (курсив мой — Э.Ф.).

\*\* Ibid., p. 351 (курсив мой — Э.Ф.).

\*\*\* Ibid., p. 352 (курсив мой — Э.Ф.).

Фрейд не высоко оценивал возможности сознательного мышления, да и, в целом, современного западного человека. Наоборот, он полагал, что наше сознательное мышление лишь малая часть всего происходящего в нас психического процесса, фактически несущественная в сравнении с огромной силой тех непонятых, иррациональных бессознательных источников внутри нас. Фрейд в своем желании проникнуть в реальную природу человека хотел прорваться сквозь сознательное мышление с помощью своего метода *свободных ассоциаций*<sup>4</sup>. Свободные ассоциации должны были обойти логическое, сознательное, условное мышление. Этот метод должен был привести к новым для нас источникам нашей личности, а именно, к бессознательному. Какой бы критике не подвергалось содержание фрейдовского бессознательного, остается фактом, что делая акцент на свободной ассоциации в противовес логическому мышлению, Фрейд существенно преодолел конвенциональный рационалистический характер мышления западного мира и двигался в направлении, которое намного глубже и радикальнее было развито в мысли Востока.

И наконец, еще один момент, в котором позиция Фрейда радикально отличается от современной западной позиции. Я имею в виду тот факт, что он стремится анализировать человека в течении года, двух, трех, четырех, пяти или даже более лет. Эта процедура, фактически, была причиной основательной критики со стороны его противников. Нет необходимости говорить о том, что следовало бы пытаться сделать анализ более эффективным, здесь я хочу подчеркнуть лишь то, что Фрейд имел мужество сказать о возможности годами работать с одним человеком, чтобы помочь ему понять самого себя. Если исходить из критерия полезности, это не имеет особого смысла. Скорее можно сказать, имея в виду социальный результат изменений, произошедших в одном человеке, что такой длительный анализ не стоит затраченного на него времени. Фрейдовский метод имеет смысл только в том случае, если переступить через современные представления о “ценностях”, о надлежащем соотношении между целями и средствами, и признать уникальность человеческого бытия, не соизмеримого ни с какой *вещью*. Если признать, что освобождение, благополучие, просветление человека, как бы мы это не называли, является делом “чрезвычайной важности”, то никакие затраты времени и средств не будут сопоставимы с этой задачей.



Прозорливость Фрейда и радикальность его метода, в основе которого лежит длительное общение с одним человеком, были выражением позиции, которая в своих важнейших проявлениях преодолевает ограниченность западного образа мышления.

Все отмеченное выше не означает, что Фрейд сознательно ориентировался на восточную мысль, в частности, на дзэн-буддизм. Большинство моментов, о которых я упоминал, у Фрейда носят скорее имплицитный характер, чем эксплицитный, и скорее неосознанны, чем сознательны. Фрейд во многих отношениях был продуктом западной цивилизации (особенно западной мысли XVIII и XIX веков) и поэтому вряд ли мог опираться на восточную мысль в том виде, как она выражена в дзэн-буддизме (даже если бы он был хорошо знаком с этим учением). Фрейдовская модель человека в своих сущностных чертах оставалась той же самой, которую развивали экономисты и философы XVIII и XIX веков. Они считали человека по своей природе склонным к конкуренции, изолированным и связанным с другими только в силу необходимости удовлетворения экономических потребностей и инстинктов. Для Фрейда человек является машиной, управляемой *либидо*<sup>5</sup> и регулируемой принципом минимизации возбуждения *либидо*. Он видел человека эгоистичным в своей основе и связанным с другими только взаимной необходимостью удовлетворения желаний, корнящихся в инстинктах. Удовольствие, по Фрейду, состояло в снятии напряжения, а не в переживании счастья. Человек виделся саморазорванным между интеллектом и чувствами, — не целостным человеком, а интеллектуальной самостью философов Просвещения. Братская любовь оказалась необоснованным требованием, противоречащим реальности; мистический опыт — возвратом к *первичному нарциссизму*<sup>6</sup>.

Я пытаюсь показать, что, несмотря на эти очевидные расхождения с позицией дзэн-буддизма, во фрейдовской системе тем не менее существуют элементы, которые, выходя за пределы условных представлений о болезни и лечении и традиционно рационалистических представлений о сознании, обусловили дальнейшее развитие психоанализа, его сближение с дзэн-буддистским мышлением.

Однако, прежде чем мы перейдем к обсуждению связи между этим “гуманистическим” психоанализом и дзэн-буддизмом, я хочу указать на происшедшие за последнее время перемены, фундаментальные для понимания дальнейшего разви-

тия психоанализа: это — иной тип пациентов, которые приходят сейчас на обследование, иные проблемы, с которыми они обращаются к аналитику.

В начале века люди, которые приходили к психиатру, главным образом страдали от конкретных *симптомов*. У них была парализована рука, или проявлялся навязчивый симптом вынужденного мытья рук, или они страдали от навязчивых мыслей, от которых не могли избавиться<sup>7</sup>. Другими словами, они были больны в общепринятом смысле; что-то мешало их нормальному человеческому существованию и функционированию. Поскольку эти симптомы и были причиной их страданий, то лечение ассоциировалось с избавлением от болезненных симптомов. Они хотели быть такими же, как любой средний человек, или, можно сказать, они хотели быть не более несчастными и озабоченными, чем любой средний человек в нашем обществе.

Такие люди все еще приходят к психоаналитику за помощью, и для них психоанализ по-прежнему является терапией, избавляющей от различных симптомов и позволяющей человеку нормально функционировать в обществе. Когда-то такие люди составляли большинство клиентов психоаналитика, сегодня они — в меньшинстве. Причем вряд ли уменьшилось их абсолютное количество, скорее, появилось множество новых “пациентов”, которые не больны в общепринятом смысле, но страдают от “*maladie du siecle*”<sup>\*</sup>, недомогания, внутренней апатии, о чем я говорил выше. Эти новые “пациенты” приходят к психоаналитику, не зная, от чего они в действительности страдают. Они говорят о депрессии, бессоннице, несчастном браке, о неудовлетворенности работой и о многом другом. Они обычно считают, что их проблема состоит в том или ином отдельном симптоме и что, если бы они смогли избавиться от него, все было бы в порядке. Однако эти пациенты обычно не видят, что их проблема состоит не в депрессии, бессоннице, семейных или производственных неурядицах. Подобные всевозможные жалобы — это только форма, посредством которой наша культура позволяет человеку выразить нечто, гораздо более глубокое и типичное, чем проявления конкретной болезни. Общая беда состоит в отчуждении человека от самого себя, от своих собратьев и от природы; в осознании

\* болезнь века (фр.).



того, что жизнь протекает сквозь пальцы, как песок, и что человек умрет, не живя; в убеждении, что он живет среди изобилия, и тем не менее — не знает радости.

В чем заключается помощь, которую психоанализ может предложить тем, кто страдает от *“maladie du siecle”*? Эта помощь отличается — и должна отличаться — от “лечения”, предназначенного устранить симптомы и вернуть человеку возможность нормально функционировать. Для того, кто страдает от отчуждения, излечиться — значит не *устранить симптомы заболевания, а обрести душевное здоровье и благополучие.*

Однако, если мы попытаемся определить это здоровье, то столкнемся со значительными трудностями. Оставаясь в пределах фрейдовской системы, благополучие следовало бы определять в терминах теории *либидо* — как способность к полноценному половому функционированию или, с другой точки зрения, как осознание скрытого эдипова комплекса<sup>8</sup>; такие определения, по моему мнению, лишь внешне затрагивают реальную проблему человеческого существования и благополучия. Всякая попытка решить проблему душевного здоровья предполагает выход за рамки фрейдовской структуры отношений, а также обсуждение (которое, конечно же, не может быть исчерпывающим) фундаментального понятия человеческого существования, которое лежит в основе гуманистического психоанализа. Только так мы можем заложить фундамент для сопоставления психоанализа и дзэн-буддизма.

### III. Природа благополучия — психическая эволюция человека

Первый подход к определению благополучия может быть сформулирован следующим образом: *благополучие представляет собой бытие в соответствии с природой человека.* Если мы выходим за пределы этого формального утверждения, возникает вопрос: что *представляет собой* бытие, рассматриваемое в контексте нынешних условий человеческого существования? Что представляют собой эти условия?

Человеческое существование вопрошает. Человек заброшен в этот мир не по своей воле и уходит из него опять же вопреки своему желанию. В противоположность животному, которое в

своих инстинктах имеет “встроенный” механизм адаптации к окружающему и живет полностью внутри природы, человеку недостает этого инстинктивного механизма. Он *должен прожить* свою жизнь; а не жизнь должна быть прожитой. Он находится в природе, и тем не менее, он *выходит за пределы* природы; он осознает самого себя, и это осознание самого себя как изолированной сущности вызывает у него чувство невыносимого одиночества, потерянности, бессилия. Сам факт рождения создает проблему. В момент рождения жизнь задает человеку вопрос, и на этот вопрос он должен ответить. Не только своим разумом или телом, но всем своим существом, которое думает и мечтает, спит и ест, плачет и смеется, человек непрерывно отвечает на вопрос, который задает ему жизнь. В чем же состоит этот вопрос? Суть его такова: каким образом мы можем преодолеть страдание, изоляцию, стыд, порождаемый опытом изолированности; каким образом мы можем найти согласие с самим собой, со своими братьями, с природой? Человек так или иначе должен ответить на этот вопрос; и даже его безумие дает ответ, создавая собственную реальность и пытаясь тем самым преодолеть ужас изолированности.

Вопрос всегда один и тот же. Однако существует несколько ответов, или, по крайней мере, — два основных. Один состоит в том, чтобы преодолеть изолированность и найти согласие, вернувшись к состоянию единства, характерного для “досознательного” периода жизни человека. Другой ответ подразумевает “полное рождение”, углубление осознания, развитие разума, своей способности любить до такой степени, чтобы человек мог выйти за рамки своих собственных эгоцентрических проблем и достичь новой гармонии, нового единства с миром.

Когда мы говорим о рождении, то обычно имеем в виду физиологический акт, которое происходит через девять месяцев после зачатия. Но значимость этого рождения переоценена. Во многих важных аспектах жизнь ребенка в течение первой недели существования больше сходна с пребыванием в чреве матери, чем с существованием взрослого мужчины или женщины. Есть, однако, уникальный аспект рождения: пуповину перерезают, и младенец впервые начинает самостоятельно дышать. С этого момента любая активность ребенка будет еще одним шагом к освобождению от первичных уз.

Рождение не является единоразовым актом, это процесс.



Цель жизни состоит в “полном рождении”, хотя наша трагедия в том, что большинство из нас умирает еще до того, как мы таким образом рождаемся. Жить означает родиться каждую минуту. Смерть — это прекращение рождения. Физиологически наша клеточная система находится в процессе постоянного рождения; *психологически*, однако, для большинства из нас рождение в определенный момент прекращается. Некоторые люди являются совершенно “мертворожденными”; они продолжают жить физиологически, в то время как мысленно стремятся возвратиться в материнское чрево, в землю, в темноту, в смерть; они безумны или почти безумны. Множество других продолжают свой жизненный путь. Однако, они не могут полностью разорвать пуповину. Они симбиотически остаются связанными с матерью и отцом, семьей, расой, государством, социальным статусом, деньгами, богами и т. д.; они никогда сами не в состоянии освободиться от этой зависимости, а значит — стать полностью рожденными\*.

\* Эволюция человека от тяготения к отцу и матери до момента полной независимости и просветления прекрасно описана Майстером Экхартом в “Книге Бенедикта”: “На первой стадии внутренний или новый человек, говорит св. Августин, идет по стопам добропорядочных, набожных людей. Он все еще ребенок у материнской груди.

На второй стадии он больше не следует слепо примеру даже хороших людей. Он пребывает в странном поиске здорового наставления, благочестивого совета, священной мудрости. Он отворачивается от человека и обращается лицом к Богу: оторвавшись от материнской груди, он улыбается божественному Отцу.

На третьей стадии он все больше отдаляется от своей матери, все дальше уходит от ее груди. Он избегает опеки, отбрасывает страх. Несмотря на то, что он мог бы со всяким безнаказанно обращаться грубо и несправедливо, он не нашел бы в этом удовлетворения, ибо, делая добро, в своей любви к Богу, он так сильно поглощен им, так проникнут им: Бог создал его столь непоколебимым в радости, в святости и любви, что все иное и чуждое Богу кажется ему недостойным и отвратительным.

На четвертой стадии он все больше растет и утверждается в любви, в Боге. Он всегда готов приветствовать всякую борьбу, всякое испытание, бедствие или страдание и делает это охотно, радостно, с готовностью.

На пятой стадии он пребывает в мире, наслаждаясь полнотой высшей невыразимой мудрости.

На шестой стадии он рождается заново и преображается божественной

Регрессивные попытки решения проблемы экзистенции могут принимать различные формы; общим для них является то, что они неизбежно терпят неудачу и приводят к страданию. Однажды оторвавшись от предчеловеческого, райского единства с природой, человек никогда не может возвратиться туда, откуда пришел; два ангела с огненными мечами мешают его возвращению. Только в смерти или безумии можно осуществить возвращение — но не в жизни и не в здравом уме.

Человек может стремиться найти это регрессивное единство на нескольких уровнях, которые в то же время являются патологическими и иррациональными. Он может быть одержим страстью возвращения в чрево, к матери-земле, к смерти. Если это стремление становится всепоглощающим и необузданным, результатом будет самоубийство или безумие. Менее опасной и менее патологической формой регрессивного поиска единства является желание остаться зависимым от материнской груди, от материнской руки или от отцовской власти. Разница между этими желаниями характеризует различие между типами личностей. Тот, кто остается у материнской груди, — вечно зависимый сосунок, пребывающий в эйфории, когда его любят, о нем заботятся, его защищают, им восхищаются, и испытывающий невыносимую тревогу, если ему грозит отрыв от любящей матери. Тот, кто остается тесно связанным с властью отца, может развить большую инициативу или активность, однако, всегда при условии, что существует авторитет, который устанавливает порядок, казнит и милует. Другая форма регрессивной ориентации заключается в деструктивности, в стремлении преодолеть изолированность путем тотального разрушения. Это осуществляется в желании либо поглотить и заключить в себе все и вся, когда сам мир и все в нем воспринимается как пища, либо полностью разрушить все, за исключением самого себя. Еще одна форма, которую приобретают попытки избавиться от мук изолированности, заключается в построении своего собственного Это как изолированной, укрепленной, нерушимой “вещи”. Тогда человек воспринимает

вечной природой. Он пришел к полному совершенству и, в забвении непостоянных вещей и временной жизни, входит в образ Божий и становится сыном Бога. Следующей и более высокой стадии не существует. Это вечный покой и блаженство. Целью внутреннего и нового человека является вечная жизнь”. Meister Eckhart (London M. Watkins, 1952) II, 80 — 81



самого себя через свою собственность, свою власть, свой престиж, свой интеллект.

Выход индивида из “досознательного” единства сопровождается постепенным преодолением нарциссизма. Для ребенка сразу после рождения не существует никакого представления о реальности, существующей вне его самого; он и материнский сосок, материнская грудь — все еще одно целое. В его сознании еще нет разделения на субъект и объект. Спустя некоторое время способность к субъект-объектной дифференциации развивается в каждом ребенке, но только в смысле осознания различия между мной и не-мной. В эмоциональном же смысле требуется достижение полной зрелости, чтобы преодолеть нарциссистскую установку всеведения и всемогущества при условии, что эта стадия вообще достигается. Мы можем наблюдать эту нарциссистскую установку в поведении детей и у невротиков, с той лишь разницей, что у первых она осуществляется обычно сознательно, а у последних — бессознательно. Ребенок не воспринимает реальность такой, как она есть, но такой, какой он хочет, чтобы она была. Он живет в своих желаниях и видит реальность такой, какой хочет ее видеть. Если его желание не осуществлено, он приходит в неистовство, его неистовство направлено на то, чтобы заставить мир (через отца и мать) соответствовать его желанию. В случае нормального развития ребенка, при достижении им зрелости, эта установка изменяется. Приходит осознание реальности и способность воспринимать ее и примиряться с неизбежностью ее законов. Невротик не может достичь этого состояния и интерпретирует реальность с позиций нарциссизма. Он настаивает на том, что реальность должна соответствовать его фантазиям, но когда он понимает, что это не так, его реакция выражается либо в стремлении заставить реальность соответствовать его желаниям (что невозможно), либо в чувстве бессилия, так как он не может совершить невозможное. Представление о свободе, присущее этому человеку, осознанное или нет, — это представление о нарциссистском всемогуществе в то время, как для вполне зрелого человека свобода состоит в том, чтобы признавать реальность и ее законы и действовать согласно этим неотвратимым законам, по результатам оценивая соотношение между собой и миром, постигая мир силой своей мысли и чувства.

Эти различные цели и способы их достижения представляют собой различные системы мышления. Это — различные

*способы бытия*: различные ответы человека на вопросы, которые задает ему жизнь. Это те же ответы, которые дают все известные нам религиозные системы. На протяжении своей длительной истории человечество имело множество вариантов ответа на основные экзистенциальные вопросы — от примитивного каннибализма до дзэн-буддизма. Каждый человек в своей собственной жизни дает один из таких ответов, хотя обычно не осознает этого. В нашей западной культуре почти каждый *думает*, что отвечает в духе христианской или иудейской религий, или же в духе просвещенного атеизма, и тем не менее, если бы мы смогли подвергнуть его “психическому рентгену”, мы бы обнаружили слишком много приверженцев каннибализма, почитателей тотема, разного рода идолопоклонников и всего лишь несколько христиан, иудаистов, буддистов, даосов. Религия является формализованным и тщательно разработанным ответом на вопрос, поставленный человеческим существованием, и поскольку ее можно разделять с другими, даже самая примитивная религия благодаря общению создает ощущение основательности и безопасности. Когда же она остается неразделенной, когда регрессивные желания противоречат сознанию и требованиям существующей культуры, эта тайная, индивидуальная “религия” становится неврозом.

Чтобы понять конкретного пациента — или вообще всякое человеческое существо — следует знать, каков *его* ответ на экзистенциальный вопрос, или, иначе говоря, его тайная, индивидуальная религия, которой посвящены все его усилия и стремления. Большая часть того, что считают “психологическими проблемами”, представляет собой только вторичные следствия его фундаментального “ответа”, и поэтому, пожалуй, бесполезно пытаться “лечить” их прежде, чем будет понят этот основной ответ — его тайная, личная религия.

Учитывая все вышесказанное, следует определить, что же такое благополучие.

Благополучие является состоянием, когда достигается полное развитие разума не как исключительно рассудочного суждения, а как постижения истины в том смысле, чтобы “предоставить вещам быть” (используя хайдеггеровский термин), такими, какими они есть на самом деле. Благополучие возможно только в той мере, в какой человек преодолевает свой нарциссизм, в той мере, в какой он открыт, отзывчив, восприимчив, пробужден, пуст (в “дзэнском” смысле). Благополучие



означает полноту эмоционального отношения к человеку и природе, преодоление изолированности и отчуждения, достижение чувства единства со всем, что существует, и в то же самое время — переживание самого себя в качестве отдельной сущности, не-делимого (*in-dividual*) Я. Такое благополучие означает быть полностью рожденным, то есть стать тем, чем человек является потенциально; это предполагает достижение возможности безгранично радоваться или печалиться, или иначе, пробуждение от полусна, в котором живет средний человек, — полное пробуждение. Это означает также и способность к творчеству: отзываться на все и давать ответ самому себе, другим вещам, всему, что существует, отзываться как реальный и цельный человек, которым я являюсь по отношению к реальности всего и вся, одушевленного и неодушевленного. В этом акте истинного ответственного лежит область творчества, видения мира таким, каков он есть, и переживание его как моего мира, мира сотворенного и таким образом трансформированного моим творческим пониманием, так что он перестает быть чуждым миром “где-то там” и становится моим миром. Благополучие означает, наконец, смирить свое “Я”, отказаться от алчности, перестать стремиться к неуязвимости и величию “Я”; означает быть и переживать свою самобытность в акте бытия, а не во владении, накоплении, стяжательстве, потреблении.

В предшествующих замечаниях я пытался провести параллель между развитием индивидуальности и историей религии. Учитывая, что эта работа посвящена сопоставлению психоанализа и дзэн-буддизма, я считаю необходимым изложить, по крайней мере, некоторые психологические аспекты религиозного развития.

Я уже говорил, что человеку задается вопрос самим фактом его существования и что этот вопрос возникает из-за существующего в человеке противоречия, состоящего в том, что он существует в природе и в то же время выходит за ее пределы, являясь жизнью, осознающей самое себя. Всякий человек, прислушивающийся к этому вопросу “первостепенной важности” и пытающийся ответить на него не абстрактно, но всей своей жизнью, является “религиозным” человеком; и все системы, которые стараются давать такие ответы, учить отвечать на них и передавать их, являются “религиями”. С другой стороны, всякий человек и всякая культура, которые остаются

глухи к экзистенциальным вопросам, являются нерелигиозными. Нет лучшего примера подобной глухоты, чем мы сами, живущие в двадцатом веке. Мы пытаемся обойти этот вопрос, заботясь о собственности, престиже, власти, работе, развлечениях и, в конечном счете, пытаясь забыть, что мы — (то есть наше “Я”) — существуем. Если у человека нет ответа, не важно, как часто он думает о Боге или ходит в церковь, как глубоко верит в религиозные идеи; он топчется на месте, живет и умирает, как одна из миллионов вещей, которые он производит. Человек *думает* о Боге, вместо того, чтобы *верить* в Бога.

Но было бы ошибочно судить о религиях обобщенно, вне связи с поисками ответа на экзистенциальный вопрос. Все многообразие религиозной практики сводится к двум фундаментально противоположным ответам, о которых уже упоминалось выше применительно к отдельному индивидууму.

Один ответ — возвратиться к дочеловеческому, досознательному существованию, разделаться с разумом, стать животным и, следовательно, стать опять единым с природой. Формы, в которых выражается это желание, разнообразны. На одном полюсе существует такой феномен, который мы обнаруживаем в германских тайных обществах “берсеркеров” (буквально: “медведерубашечников”, “bearshirts”), члены которых отождествляют себя с медведем, в которого должен превратиться молодой человек во время инициации, “изменяя свою человеческую природу в припадке агрессии и ужасающего неистовства, что уподобляет его яростному хищному зверю” \*. (То, что эта тенденция возврата к дочеловеческому единству с природой никоим образом не ограничена примитивными обществами, становится очевидным, если мы проследим связь между “медведерубашечниками” и гитлеровскими “коричневыми рубашками”. В то время, как значительная часть приверженцев национал-социалистской партии состояла просто из людей нерелигиозных, безжалостных и рвущихся к власти политиков, юнкеров, генералов, бизнесменов и бюрократов, ядро ее, представленное триумvirатом Гитлера, Гиммлера и Геббельса, по сути не отличалось от примитивных “медведерубашечников”, управляемых “священным” неистовством и стремлением к разрушению как воплощению их религиозной мечты. Эти “медведерубашечники” XX века

\* Mircea Eliade. Birth and Rebirth (New York, Harper, 1958), p. 84.



возродили миф о “ритуальном убийстве”, якобы восходящий к евреям; в этом отразилось одно из их подсознательных желаний: ритуальное убийство. Они совершали ритуальные убийства сначала евреев, затем иностранцев, затем самих немцев и в конечном счете они убивали своих жен и детей и самих себя в завершающем акте полной деструкции). Существует множество других менее архаичных религиозных форм борьбы за дочеловеческое единство с природой. Их можно обнаружить в тех культах, где племя отождествляет себя с тотемным животным, в религиозных системах, где поклоняются деревьям, озерам, пещерам и т.д., в оргиастических культах, имеющих своей целью отключить сознание, разум и совесть. Во всех этих религиях священным является то, что предполагает превращение человека в дочеловеческую часть природы; здесь “свят человек” (например, шаман) как раз тот, кто продвигается как можно дальше в достижении этой цели.

Другой полюс представлен всеми теми религиями, которые стремятся ответить на вопрос человеческого существования, развивая специфически человеческие способности разума и любви, и таким образом находя новую гармонию между человеком и природой и между человеком и человеком. Хотя такие попытки и могут быть обнаружены у отдельных представителей сравнительно примитивных обществ, период приблизительно между 2000 годом до Рождества Христова и началом нашей эры, очевидно, был великой разделительной чертой для всего человечества — даосизм и буддизм на Дальнем Востоке, религиозные революции Эхнатона в Египте, зороастрийская религия в Персии, религия Моисея в Палестине, религия Кецалькоатль в Мексике \* выражают коренные перемены, происшедшие с человеком.

Все эти религии ищут единства — не регрессивного единства, обретаемого за счет возврата к доиндивидуальной, досознательной райской гармонии, а единства на новом уровне, того единства, которое можно достичь лишь после того, как человек переживет стадию отчуждения от самого себя и от мира и полностью родится. Это новое единство имеет своей предпосылкой полное развитие человеческого разума, после чего наступает стадия, на которой разум больше не препятствует че-

ловеку в его непосредственном, интуитивном постижении реальности. Существует множество обозначений для той новой цели, которая находится впереди, а не в прошлом: Дао, Нирвана, Просвещение, Благо, Бог. Разница между этими символами определяется социальными и культурными различиями между странами, в которых они возникли. В западной традиции символом цели был авторитарный образ высочайшего короля или высочайшего вождя племени. Но еще во времена Ветхого Завета этот образ изменяется — от правителя, вершащего произвол, до правителя, связанного с человеком соглашением и содержащимися в нем обещаниями. В пророческой литературе цель представляется достижением гармонии между человеком и природой, когда наступит срок, назначенный мессией; в христианстве Бог являет себя в образе человека; философия Маймонида<sup>9</sup>, подобно мистицизму, антропоморфные и авторитарные элементы почти полностью исключает, но в популярных формах западных религий все они остаются без особых изменений.

Общим же для иудео-христианского и дзэн-буддистского мышления является осознание того, что я должен отказаться от своей “воли” (в смысле желания принуждать, направлять, подавлять мир вне и внутри меня) для того, чтобы быть совершенно открытым, отзывчивым, пробужденным, чутким. В терминологии дзэн это часто называют “сделаться пустым” — что имеет не негативный смысл, а означает открытость восприятия. В христианской терминологии это значит отречься от самого себя и представить себя Божьей воле. Кажется, что отличия между христианским и буддистским опытом, стоящие за разницей в формулировках, не так велики. Однако в широко распространенной интерпретации и на опыте приведенная формулировка означает, что вместо принятия самостоятельных решений, человек предоставляет право решать всеведущему, всемогущему отцу, который охраняет его и знает, что для него хорошо, а что плохо. Ясно, что в таком опыте человек становится не открытым и отзывчивым, но покорным и смиренным. Следовать воле Бога в смысле истинного отказа от эгоизма лучше всего в том случае, если не существует понятия Бога. Парадоксально, но я искренне следую воле Бога, только если забываю о Боге. Дзэнское понятие пустоты как раз и предполагает истинный отказ от своей воли, однако не таящий в себе опасности возврата к идолопоклонническому представлению об отцовской поддержке.

\* См.: Laurette Sejournee. Burning Waters (London, Thames Hudson, 1957).



Выше, в главе 1, я попытался очертить идеи человека и человеческого существования, которые лежат в основании гуманистического психоанализа. Все вышесказанное подтверждает, что психоанализ разделяет эти общие идеи с другими гуманистическими философскими или религиозными концепциями. Перейдем к описанию специфического подхода, посредством которого психоанализ старается осуществить свою цель.

Наиболее характерным элементом в психоаналитическом подходе является, без всякого сомнения, его попытка *перевести бессознательные содержания в сознательные* — или, выражаясь словами Фрейда, трансформировать “Оно” в “Я”. Но несмотря на то, что эта формулировка звучит просто и ясно, она требует пояснения. Тут возникает сразу несколько вопросов: что такое бессознательное? как бессознательное становится сознательным? и если такое происходит, что это дает?

Прежде всего мы должны учесть, что термины *сознательное* и *бессознательное* употребляются в нескольких различных значениях. В одном значении, которое можно назвать функциональным, “сознательное” и “бессознательное” относятся к субъективному состоянию индивида. Говорить, что он осознает то или иное психическое содержание, означает, что он отдает себе отчет в своих чувствах, желаниях, суждениях и т.д. Бессознательное, в том же смысле, относится к состоянию ума, в котором субъект (личность) не отдает себе отчета в своих внутренних переживаниях; если бы он совершенно не отдавал себе отчета во всех своих переживаниях, включая сенсорные, он бы как раз представлял собой субъект, который и является бессознательным. Говорить, что субъект осознает определенные чувства, означает, что в отношении этих чувств он есть существо сознательное; говорить, что его определенные чувства являются неосознанными, означает, что относительно содержания этих чувств он есть существо бессознательное. Мы должны помнить, что термин “бессознательное” относится не

\* Термин “репрессия” (repression) соответствует термину “вытеснение”, принятому в русских интерпретациях психоанализа. (прим. пер.) “Дерепрессия” — в русском языке нет соответствующего слова, которое бы выражало процесс, обратный процессу вытеснения. Наиболее подходящий вариант: преодоление вытеснения (de-repression). (прим. ред.)

к отсутствию каких бы то ни было побуждений (чувств, желаний, страхов и т.д.), а только к неосознанности этих побуждений.

Кроме функционального, для терминов “сознательное” и “бессознательное” существует иное применение, при котором за основу принимается некая локализация сознательного и бессознательного и их содержания в психике индивида. В таком толковании “сознательное” является одной частью личности со специфическим содержанием, “бессознательное” — другой частью личности со своим специфическим содержанием. Согласно Фрейду, бессознательное является по сути своей вместилищем иррационального. Для Юнга же бессознательное является по своей сути вместилищем наиболее глубоких источников мудрости, в то время как сознательное является интеллектуальной частью личности. Подобно тому, как в подвале дома накапливается все то, чему нет места в верхних этажах, бессознательное содержит все то, чему нет места в высших структурах психики; “подвал” Фрейда вмещает в себя главным образом человеческие пороки; “подвал” Юнга — главным образом человеческую мудрость.

Как подчеркивал Г. С. Салливан<sup>11</sup>, применение термина “бессознательное” в локальном смысле неудачно и влечет за собой обедненное представление о психических фактах. Я должен добавить, что то предпочтение, которое сейчас отдают скорее субстантивной, чем функциональной концепции, отвечает общей тенденции, присущей современной западной культуре, к постижению в терминах феноменологического мира вещей, которые мы *имеем*, а не в терминах *бытия*. Поэтому мы *имеем* проблему тревоги, мы *имеем* бессонницу, мы *имеем* депрессию, мы *имеем* психоаналитика так же, как *имеем* машину, дом и ребенка. Точно также мы *имеем* “бессознательное”. Это не случайно, что многие люди используют слово “подсознательное” вместо “бессознательное”. Они делают это, очевидно, по той причине, что “подсознательное” лучше подходит к субстантивной концепции; я могу сказать “я не осознаю” то или это, но я не могу сказать “я подсознаю” это или то.

Существует еще одно применение термина “сознательное”, которое иногда ведет к путанице. Сознание отождествляется с *рефлектирующим интеллектом*, бессознательное — с *нерефлектируемым опытом*. Не может быть возражений относительно



но такого использования терминов “сознательное” и “бессознательное”, при условии, что их значение ясно и не смешивается с двумя другими значениями. Тем не менее такое применение мне не кажется удачным; интеллектуальная рефлексия, конечно, всегда осознана, но не все, что сознательно, является интеллектуальной рефлексией. Если я смотрю на человека, я осознаю все, что происходит во мне в отношении этого человека, но это осознание идентично интеллектуальной рефлексии в том случае, когда я отделяю себя самого от него благодаря субъектно-объектной дистанции. Это же справедливо и в том случае, если я осознаю свое дыхание, что отнюдь не то же самое, что думать о своем дыхании; фактически, как только я начинаю мыслить о своем дыхании, я больше его не осознаю. Это же справедливо и для всех моих действий, определяющих мое отношение к миру. Об этом еще будет сказано позже.

Интерпретируя сознательное и бессознательное как состояние осознанности и неосознанности, а не как “части” личности и специфические содержания, рассмотрим вопрос о том, что не дает нашим переживаниям стать осознанными, то есть стать тем, что мы называем *сознательным*.

В первую очередь необходимо пояснить следующее. Если мы говорим в психоаналитическом контексте о сознательном и бессознательном, подразумевается, что сознание является ценностью более высокого порядка, чем бессознательное. Если бы это было не так, почему бы мы стремились расширить область сознания? В то же время достаточно очевидно, что сознание как таковое не обладает самостоятельной ценностью; фактически большая часть из того, что составляет человеческое сознание, является фикцией и заблуждением; дело не столько в неспособности человека увидеть истину, сколько во влиянии на него общества. Большая часть человеческой истории (за исключением некоторых примитивных обществ) характеризуется тем, что незначительное меньшинство управляло и эксплуатировало большинство своих собратьев. Для этого меньшинство обычно использовало силу, но силы недостаточно. Необходимо, чтобы большинство принимало эксплуатацию добровольно, а это возможно только в том случае, когда его разум заполнен разного рода ложью и фикциями, оправдывающими и объясняющими ему приемлемость законов меньшинства. Однако, это не единственная причина ложности большей

части человеческих представлений о самом себе, о других, об обществе и т.д. Всякое общество само себя загоняет в ловушку, пытаясь сохранить ту форму, которую оно приобрело в процессе исторического развития и которую оно обычно сохраняет благодаря подмене общечеловеческих целей целями данного общества. Это противоречие приводит к тому, что на социальном уровне формируются различного рода фикции и иллюзии, которые призваны завуалировать дихотомию между общечеловеческими целями и целями общества.

Мы должны, таким образом, сказать, что содержание сознания является фиктивным и иллюзорным и совершенно не передает реальность. Стало быть, сознание совсем не то, к чему нужно стремиться. Только в том случае, если скрытая реальность (которая не осознается) обнаруживается и, следовательно, не является больше скрытой (т.е. становится осознанной) — можно достичь чего-то стоящего. Позже мы возвратимся к обсуждению этого. Теперь же я хочу только подчеркнуть, что большая часть из существующего в нашем сознании, является “ложным сознанием”, и что именно общество, по существу, наполняет нас этими фикциями и воображаемыми понятиями.

Однако воздействие общества состоит не только в том, чтобы внедрять фикции в наше сознание, но и в том, чтобы предотвратить осознание реальности. Развивая эту концепцию, мы приходим прямо к главной проблеме, касающейся механизма вытеснения и формирования бессознательного.

Животное осознает окружающие предметы и обладает тем, что, используя термин Р.М.Бэки<sup>12</sup>, мы можем назвать “простым сознанием”. Сознание человека выходит за рамки “простого сознания” животного и является основой самосознания, осознания самого себя как субъекта своего переживания. Но, возможно, в силу его чрезвычайной сложности \* осознание у человека происходит по-разному, и для того чтобы переживание было осознанным, оно должно быть постижимо в тех категориях, которыми оперирует сознательное мышление. Некоторые из категорий, такие как время и пространство, являются универсальными и обуславливают общие для всех людей категории восприятия. Другие, такие как причинность, могут

\* Я очень благодарен д-ру Уильяму Вульфу за консультации по поводу неврологической базы сознания.



иметь силу для многих, но не для всех форм человеческого сознательного восприятия. Существуют еще менее общие категории, определяющиеся конкретной культурой. Как бы там ни было, переживание может быть осознано только при условии, что его можно различить, соотнести и упорядочить в терминах концептуальной системы\* и ее категорий. Эта система сама по себе является результатом социальной эволюции. Каждое общество благодаря своей жизненной практике и посредством определенного способа соотнесения, чувствования и постижения, развивает систему категорий, которая и определяет формы осознания. Эта система работает как *социально обусловленный фильтр*; переживание не может стать осознанным, пока оно не пройдет сквозь этот фильтр. Тогда вопрос заключается в том, чтобы более обстоятельно понять, как действует этот “социальный фильтр” и как получается, что одни переживания он пропускает, в то время как другим ставит заслон на пути к осознанию.

Прежде всего мы должны принять во внимание, что многие переживания не так легко осознать. Боль — это, пожалуй, то физическое переживание, которое само по себе наилучшим образом поддается сознательному восприятию. Сексуальное желание, голод и т.д. также легко осознаваемы; вполне очевидно, что все чувства, связанные с индивидуальным или групповым выживанием, легко доступны осознанию. Но более утонченное или сложное переживание (вроде созерцания бутона розы с каплей росы ранним утром, покуда воздух еще прохладен, солнце еще только встает и поют птицы), которое легко осознается в некоторых культурах (например, в Японии), в

\* Подобная идея выражена в пояснительной статье: E. Schachtel. “Memory and Childhood Amnesia” в: *Psychiatry* (Vol. X, No. 1, 1947), посвященной детской амнезии. Судя по названию статьи, речь идет о специфической проблеме детской амнезии, с различием между категориями, “схематизмами” (*shematis*), употребляемыми ребенком и взрослым. Он приходит к выводу, что “несовместимость ранних детских переживаний с категориями и самой организацией памяти взрослого человека объясняется в большей мере обусловленностью памяти у взрослого”. По-моему, то, что он говорит о памяти ребенка и взрослого, вполне справедливо, однако мы обнаруживаем различия не только между памятью ребенка и взрослого, но и в памяти разных культур. И более того, проблема касается не только памяти, но и сознания в целом.

современной западной культуре, как правило, не осознается, поскольку оно недостаточно “важно” или “богато событиями”, чтобы быть замеченным. Так или иначе, утонченные эмоциональные переживания, способные быть осознанными, зависят от того, в какой мере подобные переживания культивируются в данной конкретной культуре. Существует множество эмоциональных переживаний, для которых в данном языке нет необходимых слов, в то время как другой язык может быть богат словами, выражающими эти чувства. В английском языке, например, есть одно слово “любовь” (*love*), которое охватывает всю область переживаний от эротического чувства до братской и материнской любви. Если различные эмоциональные переживания не выражены в языке различными словами, переживания почти не осознаются человеком, и наоборот. Вообще, можно сказать, что те переживания, для которых в языке нет слова, редко осознаются.

Но это только один аспект фильтрующей функции языка. Различные языки отличаются не только многообразием слов, используемых для обозначения определенных эмоциональных переживаний, но также своим синтаксисом, грамматикой и исходными значениями слов. Язык в целом содержит в себе отношение к жизни, является заставшим выражением определенного способа переживания жизни.

Вот несколько примеров. Существуют языки, в которых глагольная форма “идет дождь”, например, различна по корню и по значению в зависимости от того, говорю ли я о дожде потому, что я попал под дождь и промок, или потому, что я наблюдаю из хижины, как он идет, или потому, что кто-то рассказал мне, что он идет. Достаточно очевидно, что тот акцент, который делается на различных источниках переживания факта (в данном случае того факта, что идет дождь) глубоко влияет на способ переживания фактов людьми. (В нашей современной культуре, например, с ее акцентом на чисто интеллектуальной стороне знания, не имеет большого значения, как я знаю факт, посредством ли прямого или непрямого переживания, или же по слухам). Или, скажем, в древнееврейском языке главный принцип спряжения состоит в том, чтобы определить, является

\* Вклад Бенджамина Уорфа как первооткрывателя см.: Benjamin Worf. *Collected Papers on Metalinguistics* (Washington, D. C., Foreign Service Institute, 1952).



ли действие совершенным (perfect) или несовершенным (imperfect), тогда как время, когда это все происходит, — прошлое, настоящее, будущее — выражается только вторичным образом \*. В латинском языке оба принципа (время и совершенство) применяются вместе, тогда как в английском мы ориентируемся преимущественно в смысле времени. Опять же, нет нужды говорить, что это различие в спряжении выражает различие в переживании.

Другой пример можно обнаружить в различном использовании глаголов и существительных в различных языках или даже среди людей, говорящих на одном и том же языке. Существительное относится к “вещи”, глагол относится к действию. Все увеличивающееся число людей предпочитает думать с точки зрения обладания вещами, вместо бытия или действия, поэтому они предпочитают существительные глаголам.

Язык своими словами, своей грамматикой, своим синтаксисом, всем духом, заложенным в нем, определяет то, как мы переживаем и какие переживания доходят до нашего сознания.

Вторым аспектом фильтра, делающим осознание возможным, является логика, которая направляет мышление людей в данной культуре. Подобно тому, как большинство людей предполагает, что их язык является “естественным” и что прочие языки только используют другие слова для обозначения тех же вещей, они предполагают также, что правила, которые определяют, как надлежит мыслить, являются естественными и универсальными; то, что нелогично в одной культурной системе, является нелогичным во всякой другой, поскольку оно вступает в конфликт с “естественной” логикой. Хорошим примером здесь являются различия между аристотелевской и парадоксальной логикой.

Аристотелевская логика основывается на законе тождества, который утверждает, что А есть А, законе противоречия (А не есть не-А) и законе исключенного третьего (А есть либо В, либо не-В). Аристотель утверждал: “...в одно и то же время быть и не быть нельзя... это самое достоверное из всех начал” \*\*.

\* Значимость этого различия особенно очевидна в английских и немецких переводах Ветхого Завета; когда в древнееврейском тексте используется совершенное время для обозначения такого эмоционального переживания, как любовь, переводчик нередко неправильно понимает смысл фразы “Я полюбил” и пишет “Я любил”.

\*\* Аристотель. Метафизика. (1005b 20). (Цит. по: Aristotle's Metaphysics, transl. by R. Hope. — Columbia Univ. Press, New York, 1952. Аристотель. Соч. в 4-х т. М., 1976, т.1, с.126.

В противоположность аристотелевской логике, существует логика, которую можно назвать *парадоксальной* и которая предполагает, что А и не-А не исключают друг друга как предикаты Х. Парадоксальная логика была господствующей в китайской и индийской мысли, в философии Гераклита, а затем, под названием диалектики, у Гегеля и Маркса. В целом принцип парадоксальной логики ясно изложен у Лао-цзы: “Правдивые слова похожи на свою противоположность” \*, а также Чжуан-цзы: “То, что есть одно, есть одно. То, что есть не-одно, — также одно”.

Ввиду того, что западный человек принадлежит к культуре, в которой правильность аристотелевской логики не вызывает сомнения, для него исключительно трудно, если не невозможно осознать переживания, которые противоречат аристотелевской логике и которые, следовательно, являются бессмысленными с точки зрения его культуры. Хорошим примером тому является фрейдовская концепция амбивалентности, согласно которой человек может ощущать любовь и ненависть к одному и тому же субъекту в одно и то же время. Это переживание, которое с точки зрения парадоксальной логики является вполне “логичным”, лишено смысла с точки зрения аристотелевской логики. В результате большинству людей чрезвычайно трудно осознавать амбивалентные чувства. Если они осознают любовь, они не могут осознавать ненависть, поскольку было бы совершенно бессмысленным иметь два противоречивых чувства в одно и то же время к одному и тому же человеку \*\*.

Третий аспект фильтра, не относящийся к языку и логике, представляет собой содержание опыта. Всякое общество исключает определенные мысли и чувства, делая невозможным помыслить, почувствовать и выразить их. Существует такое, чего не только “не совершают”, но даже и “не мыслят себе”. В племени воинов, например, члены которого живут, убивая и грабя членов других племен, могут быть индивиды, которые ощущают внезапно резкую перемену отношения к убийству и грабежу. Однако, вряд ли они осознают это чувство, так как

\* Lao-Tse “The Tao Teh King”, “The Sacred Books of the East”, ed. by F. Max Mueller, Vol. XXXIX (Oxford University Press, London, 1927, p. 120). Лао-цзы. Дао дэ цзин. В сб. Древнекитайская философия. М., 1972, т.2, с.137 (прим. ред.)

\*\* Более подробное обсуждение проблемы см. в моей работе: The Art of Loving. New York, 1956, p 72ff.



оно несовместимо с чувствами всего племени; осознать это чувство означало бы опасность ощутить свою полную изоляцию и подвергнуться остракизму. Поэтому, когда у индивида возникает подобное чувство, у него скорее разовьется психосоматический рвотный симптом, чем он позволит этому чувству проникнуть в его сознание. Совершенно противоположное обнаружилось бы у члена миролюбивого сельскохозяйственного племени, если бы у него возникло побуждение убить и ограбить членов других групп. Он, видимо, также не позволил бы себе осознать свои побуждения, а вместо этого у него бы развился другой симптом — возможно, сильного испуга. Еще один пример. В наших больших городах должно быть немало лавочников, которым приходится сталкиваться с посетителем, сильно нуждающимся, скажем, в одежде, но не имеющим достаточно денег, чтобы купить что-то даже самое дешевое. Среди этих лавочников, должно быть, есть несколько таких, у которых возникает естественное человеческое побуждение продать костюм бедному покупателю за ту цену, которую он может уплатить. Но сколько таких лавочников позволит себе осознать подобное побуждение? Я предполагаю, что совсем немного. Большинство подавит его, и среди них мы могли бы найти людей с агрессивным поведением по отношению к покупателю, скрывающим их бессознательное побуждение, которое может быть выражено в сновидении ближайшей ночью.

Утверждая, что желания, несовместимые с социально дозволенными, не допускаются в область осознанного, мы ставим два следующих вопроса. Почему определенные желания несовместимы с данным обществом? И далее, почему индивид столь боится осознать такие запретные желания?

Что касается первого вопроса, я должен обратиться к понятию “социальный характер”. Всякое общество для того, чтобы выжить, должно формировать характер своих членов таким образом, чтобы они хотели делать то, что они должны делать; их социальная функция должна стать интернализированной и трансформированной в нечто, что ощущается скорее как побуждение к действию, чем как обязанность что-то делать. Общество не может допустить отклонения от этого образца, так как если бы этот социальный характер потерял свою связность и устойчивость, многие индивиды прекратили бы поступать так, как от них ожидают, и выживание общества было бы в опасности. Общества, конечно, различаются по той

жестокости, с которой они настаивают на том или ином социальном характере и соблюдении табу для защиты этого характера, но во всех обществах существуют табу, нарушение которых ведет к остракизму.

Второй вопрос состоит в том, почему индивид настолько боится предполагаемой опасности остракизма, что не позволяет самому себе осознать “запретные” побуждения. Чтобы ответить на этот вопрос, я должен также сослаться на более полные формулировки, изложенные в других моих работах\*. Короче говоря, чтобы не сойти с ума, человек должен каким-то образом соотносить себя с другими. Полная несоотнесенность приводит его на грань безумия. В то время как, будучи животным, он больше всего боится смерти, будучи человеком, он больше всего боится стать совершенно одиноким. Этот страх в большей степени, чем страх кастрации (по Фрейду), является эффективным средством, препятствующим осознанию табуированных чувств и мыслей.

В результате мы приходим к заключению, что сознательное и бессознательное социально обусловлены. Я осознаю мои чувства и мысли, которым позволено пройти через утроенный фильтр (социально обусловленных) языка, логики и табу (социального характера). Переживания, которые не могут пройти через фильтр, остаются вне осознания, то есть остаются неосознанными.

Если сделать акцент на социальной природе бессознательного, то напрашиваются два замечания. Первое, довольно очевидное, состоит в том, что в дополнение к социальным табу в каждой конкретной семье существуют индивидуальные модификации этих табу. Ребенок, боясь быть “покинутым” своими родителями, будет подавлять те переживания, которые в их семье являются табу. В тех семьях, где родители более открыты внутренне и менее склонны к “вытеснению”, они, напротив, попытаются употребить свое влияние, чтобы уменьшить количество этих табу. Второе замечание относится к более сложному феномену. Мы подавляем не только осознание тех стремлений, которые несовместимы с социальными образцами мышления, мы стремимся также подавить те стремления, которые несовместимы с принципом построения и развития

\* Описание этой концепции см. в моих работах: *Escape of Freedom*. — New York, 1941; *The Sane Society*. — New York, 1955.



всего человеческого бытия, несовместимы с “гуманистическим сознанием”, с изначально присущей нам способностью к развитию.

Деструктивные импульсы, или импульс регрессии к чреву, или к смерти, побуждение поглотить тех, к кому я хочу быть близким, — все эти и многие другие регрессивные импульсы могут быть или не быть совместимыми с социальным характером, но ни при каких обстоятельствах они не совместимы с неотъемлемыми целями эволюции человеческой природы. Когда ребенок хочет, чтобы его нянчили, это нормально, это соответствует той стадии эволюции, на которой ребенок находится в данное время. Если у взрослого те же стремления, он болен. В силу того, что им движет не только прошлое, но также цели, присущие ему как целостному человеку, он ощущает разногласие между тем, чем он является, и тем, чем он должен быть; термин “должен” здесь применяется не в смысле нравственного предписания, но в смысле имманентных эволюционных целей, свойственных хромосомам, из которых он развивается, подобно тому как его будущее физическое телосложение, цвет его глаз и т.д. уже “даны” в хромосомах.

Если человек теряет контакт с социальной группой, в которой живет, он начинает бояться полной изоляции, и из-за этого страха он не отваживается думать о “немыслимом”. Но человек также боится быть полностью изолированным от человеческого, которое находится внутри него и представлено в его сознании. Быть совершенно бесчеловечным его тоже пугает, хотя, как это явствует из истории, меньше, чем возможность подвергнуться остракизму со стороны общества в том случае, если все общество принимает бесчеловечные нормы поведения. Чем больше общество приближается к человеческой норме жизни, тем меньше конфликт между изоляцией от общества и от человечности. Чем больше конфликт между социальными и общечеловеческими целями, тем больше индивид разрывается между двумя опасными полюсами изоляции. Вряд ли нужно останавливаться на том, что чем в большей мере человек — по своему собственному интеллектуальному и духовному развитию — ощущает свою солидарность с общечеловеческим, тем легче он переносит общественный остракизм, и наоборот. Способность действовать в соответствии со своей совестью зависит от того, насколько человек преодолевает границы своего общества и становится гражданином мира, “космополитом”.

Индивид не может позволить себе осознать мысли или

чувства, которые несовместимы с образцами, заданными его культурой и, следовательно, вынужден их подавлять. Таким образом, с *формальной* точки зрения, содержание бессознательного и сознательного зависит (независимо от индивидуальных, семейно-обусловленных элементов и влияния гуманистического сознания) от устройства общества и от тех образцов чувств и мыслей, которые оно порождает. Что касается *содержания бессознательного*, то тут невозможно никакое обобщение. Но можно сделать одно утверждение: оно всегда олицетворяет всего человека, со всей его предрасположенностью к свету и тьме; в нем всегда заключено основание тех различных ответов, которые способен дать человек на вопрос, поставленный перед ним жизнью. В крайнем случае, когда мы имеем дело с наиболее регрессивными культурами, склонными к возврату к животному существованию, именно это желание является господствующим и осознанным, в то время как все, что стремится выйти за этот горизонт, подавляется. В культуре, которая движется от регрессивных к духовно-прогрессивным целям, силы, олицетворяющие тьму, бессознательны. Но человеку любой культуры присущи всевозможные потенции, он — и архаический человек, и хищный зверь, и каннибал, и идолопоклонник, и в то же время — существо со способностью к разуму, любви, справедливости. Тогда бессознательное по своему содержанию не является ни добром, ни злом, ни рациональным, ни иррациональным, оно является и тем, и другим — все это является человеческим. Бессознательное — это весь человек минус та его часть, которая сформирована его общественной средой. Сознательное олицетворяет социального человека, случайные ограничения, установленные исторической ситуацией, в которую заброшен человек. Бессознательное олицетворяет универсального человека, человека в целом, укорененного в Космосе; оно олицетворяет растение в нем, животное в нем, дух в нем; оно олицетворяет его прошлое, уходящее к истокам человеческого существования, и оно олицетворяет его будущее, тот день, когда человек полностью станет человеком, и когда природа будет столь же очеловечена, насколько естественнее станет человек.

Что имеется в виду, когда мы, определяя сознательное и бессознательное таким образом, как это делалось выше, говорим о *превращении бессознательного в сознательное, о преодолении вытеснения (derepression)*?



В концепции Фрейда превращение бессознательного в сознательное выполняло ограниченную функцию, прежде всего потому, что предполагалось, что бессознательное состоит главным образом из вытесненных инстинктивных желаний, поскольку они несовместимы с цивилизованной жизнью. Он рассматривал такие одиночные инстинктивные желания (побуждения к кровосмешению, страх кастрации, отношение к половому члену как предмету зависти и т. д.), осознание которых, как предполагалось, было вытеснено в процессе развития конкретного индивида. Предполагалось, что осознание вытесненного желания ведет к его поглощению победоносным "Я". Если мы освободимся от ограниченной концепции фрейдовского бессознательного и последуем концепции, представленной выше, тогда цель Фрейда — трансформация бессознательного в сознательное ("Оно" в "Я") — приобретает более широкий и полный смысл. Превращение бессознательного в сознательное *трансформирует саму идею универсальности человека в идею живого переживания этой универсальности; это представляет собой опыт осуществления гуманизма.*

Фрейд ясно видел, как вытеснение сталкивается с личностным смыслом реальности и как преодоление вытеснения ведет к новому пониманию реальности. Фрейд назвал искажающий эффект бессознательных стремлений "перенесением" (*transference*). Позже Г.С. Салливан назвал тот же самый феномен "паратаксическим искажением" (*"parataxic distortion"*). Фрейд обнаружил, сначала в отношении пациента к аналитику, что пациент не видит аналитика таким, каким он есть, а видит как проекцию его (пациента) собственных ожиданий, желаний и тревог, как они были изначально сформированы в опыте его общения со значимыми людьми его детства. Когда пациент входит в соприкосновение со своим бессознательным, он может преодолеть искажения, порожденные им самим, и увидеть как таковую личность аналитика, равно как и личность своего отца и матери.

Таким образом, Фрейд обнаружил, что мы видим реальность искаженно. Мы уверены, что видим человека таким, каким он есть, в то время как на самом деле мы видим, не осознавая этого, проекцию нашего представления о человеке. Фрейд понимал не только искажающее влияние перенесения, но также многие другие искажающие влияния вытеснения. Поскольку поведение человека мотивируется импульсами,

неизвестными ему и противоположными его сознательному мышлению (олицетворяющему требования социальной реальности), он может проецировать свои собственные бессознательные устремления на другого человека и, таким образом, не осознавая их в себе самом, — с негодованием — осознавать их в другом ("проекция"). Он может также придумывать рациональные объяснения побуждениям, которые сами по себе имеют совершенно иные истоки. Эту сознательную аргументацию, которая является псевдообъяснением целей, истинные мотивы которых неосознанны, Фрейд назвал *рационализацией*. Имеем ли мы дело с перенесением, проекцией или с рационализацией, большая часть того, что человек осознает, является вымыслом, в то время как то, что он вытесняет (то есть — бессознательное), является реальным.

Принимая во внимание то, что было сказано выше о сведениях на нет влияния общества, и учитывая нашу более широкую концепцию относительно того, что обуславливает возникновение бессознательного, мы подходим к новой концепции бессознательного — сознательного. Мы можем начать с утверждения, что средний человек, несмотря на свою уверенность в том, что он бодрствует, на самом деле наполовину спит. Под "наполовину спит" я имею в виду то, что его контакт с реальностью является очень неполным; большая часть того, что он полагает реальностью (вне его или в нем самом), является системой вымыслов, созданных его разумом. Он осознает реальность только в той степени, в какой это необходимо для его социального функционирования. Он осознает своих собратьев в силу необходимости с ними сотрудничать; он осознает материальную и социальную реальность, так как ему необходимо осознавать ее, чтобы манипулировать ею. Он *осознает реальность в той мере, в которой цель выживания делает подобное осознание необходимым.* (В противоположность этому в состоянии сна осознание внешней реальности прекращается, хотя легко восстанавливается в случае необходимости; в случае же безумия полное осознание внешней реальности отсутствует и не восстанавливается даже при крайней необходимости). Сознание среднего человека является главным образом "ложным сознанием", состоящим из вымыслов и иллюзий, в то время как именно то, чего он не осознает, является реальностью. Мы можем, таким образом, провести различие между тем, по отношению к чему человек *является* сознательным, и



тем, по отношению к чему он *становится* сознательным. Он *является* сознательным по отношению к фикциям; он может *стать* сознательным по отношению к реальности, которая скрывается за этими фикциями.

Существует и другой аспект бессознательного, который следует из обсуждавшихся раньше предпосылок. Так как сознание олицетворяет лишь заданные обществом образцы переживаний, которых не так уж много, а бессознательное олицетворяет все остальное богатство и глубину человека в его целостности, состояние вытеснения фактически приводит к тому, что “Я” как ситуативная, социально обусловленная заданная личность, отделено от меня как целостной человеческой личности. Я чужд самому себе, и в той же мере все чуждо мне. Я отрезан от обширной области человеческих переживаний и остаюсь фрагментом человека, калеккой, который переживает только малую часть той реальности, которая скрыта во мне и в других.

До сих пор мы обсуждали только искажающую функцию вытеснения; теперь нужно упомянуть другой аспект, который ведет не к искажению, а к превращению переживания в нечто нереальное посредством мозговой деятельности, *церебрации*. К примеру, я полагаю, что вижу, но я только вижу символы; я полагаю, что чувствую, но я только *мыслю чувства*. Личность, у которой все сводится к мозговой деятельности, является отчужденной личностью, личностью в пещере, которая, как в аллегории Платона, видит только тени и ошибочно принимает их за непосредственную реальность.

Этот процесс церебрации связан с многозначностью языка. Как только я выразил что-либо словом, возникает отчуждение, и полноценное переживание заменяется словом. Полноценное переживание в действительности существует только до того момента, пока оно не выражено в языке. В общем, этот процесс церебрации в современной культуре более распространен и интенсивен, чем, видимо, в какой-либо другой период истории. Именно из-за все усиливающегося акцента на интеллектуальном знании, являющемся условием научных и технических достижений, и в связи с этим — на грамотности и образовании, слова все больше и больше занимают место переживания. Тем не менее личность, о которой идет речь, не осознает этого. Человек думает, что что-то видит, думает, что что-то чувствует, тем не менее у него нет переживаний, есть только память и мышление. Когда он думает, что постигает реальность, на

самом деле ее постигает его умственная самость, в то время как он сам, человек в целом, — его глаза, его разум, его сердце, его чрево, — ничего не постигает — фактически он не участвует в переживании, которое считает *своим*.

Что же тогда происходит в процессе, в котором бессознательное становится сознательным? Чтобы лучше ответить на этот вопрос, мы должны переформулировать его. Не существует ни “сознательное”, ни “бессознательное”. Существуют степени осознанности-сознательности и неосознанности-бессознательности. Тогда наш вопрос, скорее, будет таков: что происходит, когда я начинаю осознавать то, что я не осознавал прежде? Общий ответ состоит в том, что каждый шаг в этом процессе является шагом в направлении понимания вымышленного, иллюзорного характера нашего “нормального” сознания. Начать сознавать то, что является бессознательным, и таким образом расширить свое сознание, означает войти в соприкосновение с реальностью и — в этом смысле — с истиной (интеллектуально и эмоционально). Расширить сознание означает пробудиться, снять завесу, выйти из пещеры, внести свет в темноту.

Может быть, именно это переживание дзэн-буддисты называют “просветлением”?

Несмотря на то, что я позже буду возвращаться к данному вопросу, сейчас я хочу обсудить несколько подробнее момент, который имеет решающее значение для психоанализа, а именно *природу интуиции, озарения (insight) и знания*, от которой зависит превращение бессознательного в сознательное. Несомненно, в первые годы своих психоаналитических исследований Фрейд разделял бытующее в науке убеждение, что знание может быть только интеллектуальным, теоретическим. Он думал, что достаточно объяснить пациенту причину определенных проявлений и рассказать ему, что аналитик обнаружил в его бессознательном. Предполагалось, что это *интеллектуальное* знание, названное “интерпретацией”, в итоге вызовет изменения в пациенте. Но скоро Фрейд и другие аналитики убедились в истинности утверждения Спинозы, согласно которому интеллектуальное знание благоприятствует изменению лишь постольку, поскольку оно является также *эмоциональным*. Стало очевидным, что интеллектуальное знание как таковое не производит никаких изменений, разве только в том смысле, что посредством интеллектуального



познания своих бессознательных стремлений человек способен лучше контролировать их, что, однако, является скорее целью традиционной этики, чем психоанализа. Поскольку пациент остается в положении отстраненного научного наблюдателя, рассматривая себя в качестве объекта своего исследования, он не приходит в соприкосновение со своим бессознательным, кроме как обдумывая его; он не переживает эту более обширную, более глубокую реальность в себе самом. Обнаружение бессознательного является именно не интеллектуальным опытом, а чувственным переживанием, которое с трудом может быть выражено словами, если это вообще возможно. Это не означает, что обдумывание и размышление не может предшествовать акту обнаружения. Но сам акт обнаружения всегда является переживанием целостным в том смысле, что человек весь в целом переживает его, переживанием, которое характеризуется своей спонтанностью и неожиданностью. Глаза человека вдруг открываются; сам человек и мир являются в ином свете, видятся с иной точки зрения. Этому переживанию предшествует сильное беспокойство, в то время как после него появляется новое ощущение — силы и уверенности. Процесс обнаружения бессознательного может быть описан как ряд постоянно расширяющихся переживаний, которые глубоко ощущаются и выходят за пределы теоретического, интеллектуального знания.

Важность такого рода *основанного на переживании* знания состоит в том, что оно выходит за пределы того типа знания и осознания, когда интеллектуальный субъект наблюдает сам себя в качестве объекта, таким образом преодолевается западная рационалистическая концепция познания. В западной традиции исключения, когда речь идет об основанном на переживании знании, можно обнаружить у Спинозы, в его высшей форме познания — интуиции, в интеллектуальной интуиции Фихте, в творческом сознании Бергсона. Все эти качества интуиции преодолевают субъект-объектное разделение знания. (Важность такого рода переживаний применительно к проблемам дзэн-буддизма будет прояснена позже, в дискуссии о дзэне).

Нужно упомянуть еще один момент в этом кратком наброске сущностных элементов психоанализа, а именно, роль психоаналитика. Изначально, она не отличалась от роли любого врача, “лечащего” пациента. Но спустя какое-то время, ситуация радикально изменилась. Фрейд признал, что самого

аналитика необходимо анализировать, то есть подвергать тому же процессу исследования, которому позже должен подвергнуться его пациент. Эта потребность в анализе самого аналитика объяснялась необходимостью освободить аналитика от его собственных предрассудков, невротических тенденций и т.д. Но, если принять во внимание собственные взгляды Фрейда, это объяснение выглядит неудовлетворительным. Вспомним цитированные выше утверждения Фрейда о необходимости для аналитика быть “образцом”, “учителем”, быть способным строить отношения между собой и пациентом на основании “любви к истине”, что исключает всякого рода “фальшь и обман”. Фрейд стремится осмыслить здесь тот момент, что аналитик обладает функцией, выходящей за пределы функции врача в его отношении к пациенту. Но тем не менее он все еще не изменяет свою фундаментальную концепцию, согласно которой аналитик является отстраненным наблюдателем, а пациент — его объектом наблюдения.

В истории психоанализа эта концепция отстраненного наблюдателя видоизменялась с двух сторон. Ференци<sup>13</sup>, в последние годы своей жизни утверждал, что для аналитика недостаточно наблюдать и интерпретировать; он должен быть способным полюбить пациента великой любовью, в которой пациент нуждается, как дитя, но которой никогда еще не встречал. Ференци не имел в виду, что аналитик должен чувствовать эротическую любовь к своему пациенту, скорее материнскую или отцовскую любовь, в общем, должен чувствовать любящую заботу\*. Г.С. Салливэн подошел к тому же самому моменту с другой точки зрения. Он считал, что аналитик должен иметь установку не отстраненного наблюдателя, а “*участствующего наблюдателя*”, таким образом пытаясь преодолеть ортодоксальную идею отрешенности аналитика. На мой взгляд, Салливэн ушел не слишком далеко, и можно отдать предпочтение определению роли аналитика даже как “*наблюдающего участника*”, а не “*участствующего наблюдателя*”. Но и выражение “*участник*” не вполне определяет то, что здесь подразумевается; “*участвовать*” все-таки означает быть снаружи. Познание другого человека требует быть внутри него, *быть им*. Аналитик понимает пациента только постольку,

\* См.: S. Ferenczi. Collected Papers, ed. by Clara Thompson (Basic Books, Inc.); а также замечательное исследование идей Ференци в: Izette de Forest. The Leaven of love (New York, Harper, 1954).



поскольку он переживает в самом себе то, что переживает пациент. В противном случае он будет иметь только интеллектуальное знание о пациенте, но никогда не будет в действительности знать, что пациент переживает, и не будет способен внушить ему, что он разделяет и понимает его (пациента) переживания. В этой продуктивной связи, в этом родстве между аналитиком и пациентом, в акте существования, когда он полностью поглощен пациентом, полностью открыт и отзывчив по отношению к нему, наполнен им, в этом сущностном родстве заключается одно из важнейших условий психоаналитического понимания и лечения<sup>\*</sup>. Аналитик должен стать пациентом, но тем не менее оставаться самим собой, должен забыть, что он доктор, и тем не менее продолжать осознавать этот факт. Только приняв этот парадокс, он сможет дать авторитетное для пациента “истолкование”, поскольку оно коренится в его собственном опыте. Аналитик анализирует пациента, но пациент также анализирует аналитика, поскольку аналитик, разделяя с ним его бессознательное, не может ничего поделаться с тем, что проявляет и свое собственное бессознательное. Следовательно, аналитик не только лечит пациента, но также лечится сам с помощью пациента. Он не только понимает пациента, но в конечном счете пациент понимает его. На этой стадии достигаются солидарность и общность.

Это отношение к пациенту должно быть реалистичным и свободным от всякой сентиментальности. Ни аналитик, ни какой-либо другой человек не могут “спасти” другое человеческое существо. Он может действовать как советчик или как повивальная бабка, он может показывать дорогу, устранять препятствия и иногда оказывать непосредственную помощь, но никогда не совершит за пациента то, что только пациент может совершить для самого себя. Он должен сделать это для пациента совершенно ясным, и не только на словах, но и всем своим поведением. Он обязан также подчеркнуть, что отдает себе отчет в реальной ситуации их общения, которая даже более ограничена, чем следовало бы быть отношениям между двумя людьми. Коль скоро он, аналитик, вынужден жить своей собственной жизнью и служить одновременно ряду пациентов, то существуют ограничения во времени и пространстве. Но не

\* См. мою статью “The Limitations and Dangers of Psychology”, опубликованную в “Religion and Culture”, ed. by W. Leibrecht (New York, Harper, 1959).

существует ограничений в момент встречи между пациентом и аналитиком. Когда во время аналитического сеанса происходит эта встреча, когда двое разговаривают друг с другом, тогда в мире не существует ничего более важного, чем их разговор — как для пациента, так и для аналитика. Аналитик, работая вместе с пациентом, действительно выходит за рамки условной роли доктора; он становится учителем, образцом, возможно даже мэтром, при условии, что он никогда не рассматривает самого себя в качестве анализирующего до тех пор, пока не достигнет полного самоосознания и свободы, до тех пор, пока не преодолеет свое собственное отчуждение и изолированность. Дидактический анализ аналитика является не концом, а началом постоянного процесса самоанализа, то есть все более полного пробуждения.

## V. Принципы дзэн-буддизма

На предыдущих страницах я набросал небольшой эскиз фрейдовского психоанализа и его продолжения в гуманистическом психоанализе. Я касался проблемы человеческого существования и глубины поставленного им вопроса. Природа благополучия определяется как преодоление отчуждения и обособленности; проникновение в бессознательное составляет тот специфический метод, при помощи которого психоанализ пытается достигнуть своей цели. Я уже касался вопросов о природе бессознательного и сознательного, о том, что значит “знать” и “осознавать” в психоанализе. И, наконец, я обсуждал роль аналитика в этом процессе.

Казалось бы, чтобы подготовить почву для выяснения отношения между психоанализом и дзэном, необходимо описание дзэн-буддизма как системы. Однако я буду рассматривать лишь те принципы дзэна, которые имеют непосредственное отношение к психоанализу.

Целью дзэна является достижение просветления (*сатори*). Кто никогда не переживал этого, тот никогда не сможет полностью понять дзэн. Поскольку я не переживал *сатори*, я могу говорить о дзэне только в самом общем плане, не так, как об этом следует говорить, исходя из полноты переживания. Но и не так, как предлагает К.Г. Юнг, потому что *сатори* “изображает искусство и способ просветления, практически непостижимые для европейцев”<sup>\*14</sup>. Как бы то ни было, дзэн не

\* Предисловие к работе: D.T. Suzuki. Introduction to Zen Buddhism (London, Reider, 1949), p. 9 - 10.



более сложен для европейца, чем Гераклит, Майстер Экхарт или Хайдеггер. Трудность заключается в том огромном усилии, которое требуется для достижения *сатори*; большинство людей не способны на такое усилие, вот почему *сатори* является редкостью даже в Японии. Тем не менее, хоть я сам и не могу авторитетно рассуждать о дзэне, мне посчастливилось прочитать книги д-ра Судзуки<sup>15</sup>, посетить несколько его лекций и познакомиться со всем, что было мне доступно по дзэн-буддизму; это дало мне, по крайней мере, приблизительное представление о том, что представляет собой дзэн, и, надеюсь, позволит мне провести предварительное сопоставление дзэн-буддизма и психоанализа.

Какова основная цель дзэна? По словам Судзуки, “дзэн в своей сущности есть искусство проникновения в природу человеческого бытия, он намечает путь от рабства к свободе... Мы можем сказать, что дзэн освобождает всю энергию, естественно и закономерно сосредоточенную в каждом из нас, которая в обычных условиях подавляется и искажается так, что не находит адекватного способа проявления... Поэтому цель дзэна — хранить нас от безумия и уродства. Дать волю всем созидательным и благородным импульсам, внутренне присущим нашим сердцам, — вот что я понимаю под свободой. Обычно мы слепы не замечаем того, что мы обладаем всеми необходимыми способностями, которые и дадут нам счастье и любовь друг к другу”<sup>\*</sup>.

В этом определении мы находим ряд существенных аспектов дзэна, которые я бы хотел подчеркнуть: *дзэн — это искусство видеть природу человеческого бытия; это путь из рабства к свободе; он освобождает наши естественные энергии; он защищает нас, чтоб мы не сходили с ума и не уродовали себя; он побуждает нас проявить свою способность к счастью и любви.*

Конечная цель дзэна состоит в переживании просветления, которое называют *сатори*. Д-р Судзуки как нельзя более полно описал это в своих работах. В этих заметках мне бы хотелось подчеркнуть несколько аспектов, имеющих особую важность для западного читателя и особенно для психолога. *Сатори* не является аномальным состоянием разума; это не транс, в котором исчезает действительность. Это — не

транс, в котором исчезает действительность. Это — не нарциссистское состояние разума, как в некоторых религиозных проявлениях. “Если хотите, это совершенно нормальное состояние разума...” Как заявил Йошу<sup>16</sup>, “дзэн является вашей повседневной мыслью”. “Открывается ли дверь вовнутрь или наружу, зависит от того как установлены петли”<sup>\*</sup>. *Сатори* оказывает особое воздействие на того, кто его переживает. “Вся наша умственная деятельность будет осуществляться в другом ключе, дающем большее удовлетворение, большее умиротворение, большую радость, чем мы испытывали ранее. Изменится тональность жизни. Владение дзэном имеет и определенный омолаживающий эффект. Весенний цветок выглядит привлекательнее, а горный поток становится прохладнее и прозрачнее”<sup>\*\*</sup>.

Совершенно ясно, что *сатори* является подлинным выражением состояния благополучия, которое д-р Судзуки описал в процитированном выше отрывке. Если попытаться выразить просветленность в психологических терминах, то я бы сказал, что это такое состояние, в котором личность полностью настроена на реальность вне и внутри себя, состояние, которое человек полностью осознает и полностью понимает. *Он* его осознает, то есть не его мозг, не какая-либо иная часть его организма, а *он*, весь человек. Он осознает *его* не как некий объект, который он постигает своей мыслью, а как *это* — цветок, собаку, человека в их полной реальности. Он, пробуждающийся, открывается и откликается всему миру и может быть открытым и откликающимся потому, что перестал относиться к себе, как к вещи, и таким образом стал открытым и готовым к восприятию. Быть просветленным означает “полное пробуждение” всей личности навстречу действительности.

Очень важно понять, что состояние просветленности не является ни распадом личности, ни трансом, когда человек бывает уверен, что он бодрствует, будучи погружен в глубокий сон. Конечно, западный психолог скорее всего будет считать, что *сатори* по своей природе является субъективным состоянием, определенного рода самоиндуцируемым трансом, и даже такой симпатизирующий дзэн-буддизму психолог как д-р Юнг не смог избежать подобной ошибки. Юнг пишет: “Воображе-

<sup>\*</sup> D.T. Suzuki. Introduction to Zen Buddhism, p. 97.

<sup>\*\*</sup> Ibid., p. 97 - 98.

<sup>\*</sup> D.T. Suzuki. Zen Buddhism (New York, Doubleday Anchor Book, 1956), p. 3.



ние само по себе — явление психическое, а, следовательно, назовем ли мы просветление “подлинным” или “мнимым”, не имеет никакого значения. Человек, который является “просветленным”, или, по крайней мере, утверждает это, в любом случае считает, что это правда... Даже если бы он лгал, его ложь была бы фактом духовным” \*. Это, конечно, часть общей юнговской релятивистской позиции по отношению к “истине” религиозного переживания. В отличие от него, я полагаю, что ложь никогда не является “духовным фактом” или чем-то подобным, — только ложью. Как бы там ни было, несмотря на определенные достоинства, позиция Юнга явно не разделяется дзэн-буддистами. Напротив, для них принципиально важно различать подлинное переживание *сатори*, когда достижение новой точки зрения реально, а потому истинно, и псевдопереживание (которое может иметь психопатологическое происхождение), когда тот, кто постигает дзэн, убежден, что достиг *сатори*, в то время как его наставник вынужден признать, что цель еще не достигнута. Именно в этом и состоит одна из функций наставника дзэна — стоять на страже, дабы постигающий дзэн не подменял подлинное просветление воображаемым.

Полное пробуждение означает, говоря языком психологии, достижение “продуктивной ориентации”. Это означает не созерцательное, не эксплуататорское, не накопительское и не торгашеское, а творческое, активное отношение к миру (как у Спинозы). В состоянии полной продуктивности нет той завесы, которая отделяет меня от “не-меня”. Объект теперь уже не объект, он не существует отдельно от меня. Роза, которую я вижу, является объектом моей мысли не в том смысле, что говоря “я вижу розу”, я тем самым только утверждаю, что объект — роза — подпадает под категорию “роза”, но в том смысле, что “роза есть роза, которая есть роза”. Состояние продуктивности в то же время является состоянием высшей объективности. Я вижу объект без искажений, порожаемых моей алчностью или страхом. Я вижу его таким, каким он есть, а не таким, как мне хотелось бы. При таком способе восприятия паратаксические искажения исключаются. Я полностью ожидаю, происходит синтез субъективности и объективности. Напряженное переживание происходит во *мне* — объект же остается таким, каким он есть. Я оживляю его, а он оживляет меня.

\* Предисловие к работе: D.T. Suzuki. Introduction to Zen Buddhism, p. 15.

*Сатори* кажется мистическим лишь тому, кто не осознает, в какой степени его восприятие мира является чисто ментальным или паратаксическим. Осознав это, осознаешь и иное осознание — то, которое можно назвать совершенно реальным. Достаточно лишь мельком ощутить его, чтобы представить себе, что это такое. Мальчик, который учится игре на фортепиано, играет не так, как великий маэстро. Однако в игре маэстро нет ничего загадочного; это всего лишь доведенные до совершенства элементарные навыки, которыми овладевает мальчик.

То, что неискаженное и неинтеллектуальное восприятие действительности является сущностным элементом дзэн-буддистского опыта, ясно выражено в двух дзэн-буддистских притчах. Одна из них рассказывает о разговоре учителя с монахом:

“Предпринимаешь ли ты усилия, чтобы укрепиться в истине?”

“Да”.

“Как ты себя воспитываешь?”

“Когда я голоден, я ем, когда я устал, я сплю”.

“Но это делает каждый. Можно ли сказать, что они воспитывают себя подобно тебе?”

“Нет”.

“А почему?”

“Потому что, когда они едят, они не едят, а думают о разных других вещах, тем самым позволяя себе отвлекаться; когда они спят, они не спят, а видят сны о тысяче и одной вещи. Вот почему они не похожи на меня” \*.

Эта притча вряд ли нуждается в пояснениях. Обычный человек, будучи подвержен алчности, страху и неуверенности, постоянно пребывает в мире фантазий (не обязательно сознавая это), наделяя мир такими свойствами, которые сам же в него и привносит. Это было справедливо для того времени, к которому относится данный диалог; но это справедливо и сегодня, когда почти каждый пребывает в уверенности, что он видит, слышит, ощущает вкус, чувствует, чем действительно видит, слышит, ощущает вкус и чувствует.

Другое, столь же показательное утверждение принадлежит учителю дзэна, который сказал: “До того, как я начал изучать дзэн, реки были реками, а горы были горами. Когда я узнал

\* D.T. Suzuki. Introduction to Zen Buddhism, p. 86.



кое-что о дзэне, реки перестали быть реками, горы — горами. Сейчас, когда я постиг учение, реки снова стали реками, а горы — горами". Опять мы видим новый подход к действительности. Обычно человек, как в платоновской пещере, видит только тени и ошибочно принимает их за сущность вещей. Признав эту ошибку, он знает лишь то, что тени не являются сущностью вещей. Но став просветленным, он покидает "темную" пещеру и выходит на свет: здесь он видит сущность вещей, а не их тени. Он пробуждается. Пока он пребывает во тьме, он не может постичь света (как сказано в Библии, "и свет во тьме светит, и тьма не объяла его" \*). Но однажды покинув тьму, он постигает разницу между миром теней, который он видел раньше, и реальным миром, который он видит сейчас.

Дзэн нацелен на познание человеческой природы. Он устремляет нас к "познанию себя". Но это знание не является "научным" знанием современного психолога или знанием познающего интеллекта, относящегося к себе как к объекту; это глубокое переживание в дзэне — не интеллектуальное, отчужденное знание; это глубокое переживание, в котором познающий и познаваемый становятся единым. Как это выразил Судзуки: "Основная идея дзэна состоит в том, чтобы соприкоснуться с внутренними сторонами человеческого бытия и сделать это как можно более непосредственно, не прибегая к чему-то внешнему или привнесенному" \*\*.

Такое проникновение в собственную природу является не интеллектуальным, внешним, а опытным, внутренним. Это различие между интеллектуальным и эмпирическим знанием имеет важнейшее значение для дзэна и в то же время составляет одну из главных трудностей для западного исследователя, пытающегося понять дзэн. На протяжении двух тысячелетий в западной традиции (быть может, за исключением произведений христианских мистиков) принято считать, что окончательный ответ на проблему существования может дать интеллект. Религия и философия пытались найти "единственно правильный ответ", что дало толчок для развития науки. Научный метод предполагает конкретный ответ на конкретно поставленный вопрос, что необходимо для приложения интеллекта к практике и развития техники. "Интеллектуальная привычка

говорить "да" и "нет" вполне уместна, когда речь идет о конкретной проблеме, но как только перед нами встает основной жизненный вопрос, интеллект не в состоянии удовлетворительно ответить на него" \*. Именно поэтому переживание *сатори* никогда нельзя передать вербально. Это переживание нельзя объяснить, обосновать или передать другим. "Если бы *сатори* поддавалось анализу, чтобы таким образом стать вполне понятным для человека, никогда не переживавшего его, то оно не было бы *сатори*. Став понятием, *сатори* исчезает как таковое; там уже нет места дзэнскому переживанию" \*\*.

Нельзя дать исчерпывающий ответ на поставленный жизнью вопрос только с помощью интеллекта. Для того, чтобы достичь просветленности, нужно избавиться от множества умозрительных построений, мешающих подлинному видению. "Дзэн требует, чтобы разум был свободен и ничем не загроможден; даже идея одного и всего является препятствием и западней, угрожающей подлинной свободе духа" \*\*\*. Отсюда следует, что понятие сочувствия, или эмпатии, столь акцентируемое западными психологами, неприемлемо для дзэн-буддистского учения: "Идея сочувствия, или эмпатии является интеллектуальной интерпретацией первичного переживания. Что же касается самого переживания, то ни о какой дихотомии не может быть и речи. Разум, однако, мешает себе и разрушает переживание в стремлении сделать его доступным для логического исследования, которое подразумевает различие, или раздвоение. Подлинное чувство идентичности утрачивается, и интеллект волен следовать присущим ему путем разрушения реальности. Сочувствие, или эмпатия является следствием интеллектуализации. Этому склонен предаваться философ, лишенный подлинного переживания" \*\*\*\*.

Не только сам по себе интеллект, но и влияние любого авторитета, будь то концепция или личность, ограничивает спонтанность переживания; поэтому дзэн "не придает существен-

\* Ibid., p. 67.

\*\* Ibid., p. 92.

\*\*\* Ibid., p. 41.

\*\*\*\* D.T. Suzuki. *Mysticism, Christian and Buddhist*, World Perspective Series, ed. by R.N. Anshen (Harper, New York, 1957), p. 705.

\* Иоанн, 1; 5.

\*\* D.T. Suzuki. *Introduction to Zen Buddhism*, p. 44.



ного значения священным сутрам или их толкованию мудрецами и учеными. Личное переживание сопротивляется авторитету и объективным разоблачениям” \*. Дзэн предполагает абсолютную свободу даже от Бога \*\*. Он предполагает абсолютную свободу даже от Будды; отсюда дзэнское выражение: “Очисти свой рот, когда ты произнес слово ”Будда”.

В отличие от Запада, дзэн не ставит своей целью развитие логического мышления. Его метод “состоит в том, чтобы поставить человека перед дилеммой, из которой нужно ухитриться выйти, прибегнув не к логике, а к разуму более высокого порядка” \*\*\*.

Соответственно и учитель не является учителем в западном понимании. Он — учитель лишь в той мере, в какой он контролирует собственный разум и может быть полезен ученику только фактом своего существования. “Ничего не поделаешь, он бессилен помочь ученику постичь нечто, пока тот не будет вполне готов... Постигание высшей реальности необходимо совершать самому” \*\*\*\*.

Отношение учителя дзэна к своему ученику смущает современного западного читателя, которому приходится выбирать между слепым подчинением авторитету, который ограничивает свободу человека и подавляет его, и полным отсутствием какого бы то ни было авторитета. Дзэн предполагает авторитет иного рода — “разумный авторитет”. Учитель не призывает ученика, он ничего от него не требует, даже того, чтобы тот стал просветленным. Ученик исходит из собственной свободной воли и следует ей. Он желает учиться у своего учителя, знающего то, чего еще не знает, но хочет знать ученик. Учителю “нечего объяснять словами, для него нет ничего такого, что объявлялось бы священным учением. Семь раз отмерь, прежде чем утверждать или отрицать. Не предавайся ни молчанию, ни рассуждениям” \*\*\*\*\*. В то же время для учителя дзэна характерен полный отказ от слепого авторитета и столь же решительное утверждение ненавязанного авторитета, опирающегося на подлинное переживание.

Дзэн невозможно понять, если не учитывать, что достиже-

ние истинного озарения тесно связано с изменением характера. Здесь дзэн связан корнями с буддистским учением, для которого преобразование характера является условием спасения. Нужно освободиться от жадности обладания, алчности, самомнения и самовосхваления. Отношением к прошлому должна стать благодарность, отношением к настоящему — служение, а к будущему — ответственность. Жить по дзэну — “означает благодарное и благоговейное отношение к себе и к миру”; такое отношение, будучи основой “скрытой добродетели”, — очень характерный момент в постижении дзэна. Это означает не растрачивать впустую силы, которые нам даны от природы; это означает полноценно использовать — и в прагматическом и в нравственном смысле — все то, что выпадает на нашу долю.

Цель дзэна (в этическом смысле) — достичь “полной неуязвимости и бесстрашия”, прийти от рабства к свободе. “Дзэн упирается в характер, а не в интеллект, а это значит, что дзэн вырастает из воли как первого жизненного принципа” \*.

## VI. Де-репрессия и просветление

Что следует из нашего обсуждения взаимоотношения психоанализа \*\* и дзэна?

Читатель, должно быть, удивлен тем фактом, что представление о несовместимости дзэн-буддизма и психоанализа — не более чем результат поверхностного знакомства с ними. Еще удивительнее кажется сходство между ними. Данная глава и рассматривает это сходство более подробно.

Начнем с утверждений д-ра Судзуки о цели дзэна. “Дзэн в своей сущности есть искусство проникновения в природу человеческого бытия, он намечает путь от рабства к свободе... Мы можем сказать, что дзэн освобождает всю энергию, закономерно и естественно сосредоточенную в каждом из нас, которая в обычных условиях подавляется и искажается так, что не находит адекватного способа проявления... Поэтому цель дзэна — хранить нас от безумия и уродства. Дать волю всем созидательным и благотворным импульсам, внутренне присущим нашим

\* D.T. Suzuki. Introduction to Zen Buddhism, p. 34.

\*\* Ibid., p. 97.

\*\*\* Ibid., p. 40.

\*\*\*\* D.T. Suzuki. Zen Buddhism, p. 96.

\*\*\*\*\* D.T. Suzuki. Introduction to Zen Buddhism, p. 49.

\* Ibid., p. 131.

\*\* Когда я в этой главе говорю о “психоанализе”, то я имею ввиду гуманистический психоанализ как развитие фрейдовского анализа, однако включая те его аспекты, которые лежат в основе этого развития.



сердцам, — вот что я понимаю под свободой. Обычно мы слепо не замечаем того, что обладаем всеми необходимыми способностями, которые и дадут нам счастье и любовь друг к другу”.

Это описание цели дзэна можно без каких бы то ни было поправок отнести к тому, чего стремится достичь психоанализ, — проникновения в собственную природу, достижения свободы, счастья и любви, освобождения энергии, спасения от болезни и уродства.

Это последнее утверждение, что мы находимся перед альтернативой: или просветленность, или болезнь, возможно, прозвучит странно, но, по моему мнению, оно вытекает из очевидных фактов. В то время как психиатрия озабочена вопросом, почему *некоторые* люди становятся больными, действительный вопрос состоит в том, почему *большинство* людей не становятся больными. Учитывая положение человека в мире, его обособленность, одиночество, бессилие, следовало бы ожидать, что это бремя будет для него непосильным, что он буквально “развалится на части” под его тяжестью. Большинству людей удастся избежать такой участи с помощью компенсационных механизмов, таких, как житейская рутина, стадный конформизм, жажда власти, престиж, деньги, идолопоклонничество (разделяемое с другими людьми в религиозных культах), самоотверженный мазохизм, нарциссистская напыщенность — одним словом, сохранить себя, коверкая свою личность. Все эти компенсационные механизмы лишь до определенного момента могут своим действием обеспечивать здоровье. Единственным кардинальным решением, действительно предотвращающим возможное заболевание, является полный, продуктивный ответ миру, который в своих высших проявлениях близок к просветлению.

Прежде чем мы коснемся главного во взаимоотношении психоанализа и дзэна, я хочу обратить внимание на некоторые второстепенные моменты.

Первое, что следует упомянуть, это — этическая ориентация, общая для дзэна и психоанализа. Условием достижения цели в дзэне является преодоление алчности, будь то жажда обладания, славы или другое подобное проявление (“алчущий” в духе Ветхого Завета). Именно это составляет цель психоанализа. В своей теории эволюции либидо — от орально-рецептивного уровня через орально-садистический и анальный к генитальному уровню — Фрейд предполагал, что здоровый харак-

тер развивается от состояния алчности, жестокости, скаредности к состоянию активной, независимой ориентации. В моей собственной терминологии, соответствующей клиническим наблюдениям Фрейда, я сделал этот ценностный элемент более явным, говоря об эволюции от *рецептивной ориентации* через эксплуататорскую, накопительскую и торговую к *продуктивной ориентации* \*. Но какой бы ни была терминология, суть дела, согласно психоаналитической концепции, состоит в том, что алчность является патологическим феноменом; она проявляется, если личность не смогла развить свои активные, продуктивные способности. Однако ни психоанализ, ни дзэн в своей основе не являются этическими системами. Задача дзэна, как и психоанализа, выходит за рамки этического поведения. Следовало бы сказать, что обе системы предполагают, что достижение их целей влечет за собой этические сдвиги — преодоление алчности и утверждение способности к любви и состраданию. Они не принуждают человека вести добродетельную жизнь, подавляя “греховные” желания, а предполагают, что запретное желание растворится и исчезнет под воздействием света и тепла возросшего сознания. Но какой бы ни была причинная связь между просветленностью и нравственным преобразованием, было бы глубоко ошибочно полагать, что цель дзэна может быть отделена от преодоления алчности, самовосхваления, глупости или что *сатори* можно достичь, не достигнув смирения, любви и сострадания. В такой же мере ошибочно допущение, что можно достичь целей психоанализа без соответствующих изменений в характере человека. Личность, достигшая продуктивного уровня, — не алчна, она преодолевает свою напыщенность и иллюзии, смиряется и видит себя такой, какой она есть. Дзэн и психоанализ ставят задачу, выходящую за рамки этики, хотя их цель не может быть достигнута, пока не произойдут нравственные преобразования.

Следующим элементом, общим для обеих систем, является их требование независимости от любого авторитета. В этом заключен главный повод критики религии Фрейдом. Он считал, что религия, в сущности, совершает иллюзорную подмену подлинной зависимости от отеческой заботы и наказания зависимостью от Бога. В вере в Бога, согласно Фрейду, отражается инфантильная зависимость человека. Не достигший зрелости,

\* E. Fromm. Man for Himself (New York, Rinehard, 1947), chapter III.



он не может полагаться лишь на свои собственные силы. Но что бы сказал Фрейд о "религии", провозглашающей: "Упомянув имя Будды, омой свои уста!" Что он сказал бы о религии, в которой нет Бога, нет какого бы то ни было слепого авторитета, главная цель которой в том, чтобы освободить человека от всякой зависимости, пробудить в нем активность, показать, что он, и никто другой, несет ответственность за свою судьбу?

Однако можно спросить, а не противоречит ли этой анти-авторитарной установке то значение, которое придается личности наставника и аналитика в психоанализе? Этот вопрос опять-таки подчеркивает глубокую связь между дзэном и психоанализом. В обеих системах нужен руководитель, чей опыт пациент (ученик) должен с его помощью усвоить. Означает ли это, что ученик становится зависимым от своего наставника (или пациент от психоаналитика) и что для него слова наставника, таким образом, являются истиной? Вне сомнений, психоаналитики сталкиваются с фактом такой зависимости (перенесения) и признают, что она может оказывать сильное влияние. Но задача психоанализа состоит в том, чтобы понять и по возможности разорвать эту связь, то есть освободить пациента от зависимости от аналитика... Наставник в дзэне — и это же можно сказать о психоаналитике — обладает большим знанием, и, следовательно, может быть более убедителен в своих суждениях. Но он не навязывает свои суждения ученику, не звал его к себе и не мешает ему уйти. Если ученик добровольно приходит к нему и желает, чтобы им руководили на крутом пути к просветленности, то наставник согласен вести его при условии, что ученик понимает: чем больше наставник желает ему помочь, тем больше он сам должен о себе заботиться. Никто не может спасти вашу душу. Спаситься можно лишь самому. Все, что может наставник, так это выполнить обязанности повивальной бабки или проводника в горах. "Мне действительно нечего тебе передать, — сказал один из дзэнских учителей, — а если бы я попытался это сделать, то тебе бы представился случай посмеяться надо мной. Кроме того, все, что я могу тебе сказать, — это мое собственное, и оно никогда не может быть твоим".

Весьма впечатляющую и конкретную иллюстрацию установок наставника дзэна можно найти в книге Херригела<sup>17</sup> об искусстве стрельбы из лука \*. Наставник в дзэне утверждает

свой разумный авторитет. Это означает, что он лучше знает, как постигнуть искусство стрельбы из лука, и поэтому отстаивает определенный метод его постижения, но не нуждается ни в утверждении своего авторитета, ни во власти над учеником, ни в постоянной зависимости ученика от учителя. Напротив, сам став учителем, обучающийся следует своим собственным путем, и все, чего от него ожидает учитель, — показывать время от времени, как у него идут дела. Наставник любит своих учеников. Его любви присущи и зрелость, и реализм, он никогда не упускает возможность помочь воспитаннику в достижении цели и в то же время понимает, что никакой наставник не в состоянии решить проблемы за самого ученика, не может достичь цели вместо него. Эта любовь учителя несентиментальна, она реалистична и принимает реальность человеческой судьбы, в которой никто из нас не может спасти другого, однако мы никогда не должны уклоняться от малейшей возможности оказать ему помощь в том, чтобы он сам мог себя спасти. Всякая любовь, которая не знает такого ограничения и претендует на то, чтобы "спасти" чужую душу, — не что иное, как самомнение и амбициозность.

Психоаналитик вряд ли нуждается в дальнейших доказательствах того, что все сказанное о дзэнском наставнике справедливо (или должно быть справедливо) и для него. Фрейд полагал, что независимость пациента от аналитика лучше всего достигается на основе как бы зеркальной, безличной установки со стороны последнего. Но такие аналитики, как Ференци, Салливэн, я и другие, подчеркивающие необходимость сотрудничества между собой и пациентом как непрямого условия для взаимопонимания, полностью согласны с тем, что это сотрудничество должно быть свободным от всякой сентиментальности, искажения реальности и особенно от какого бы то ни было — пусть самого тонкого и косвенного — вмешательства аналитика в жизнь пациента, даже если это требуется для его выздоровления. Если пациент хочет выздороветь и достичь перемен — это прекрасно, и аналитик готов ему помочь. Если же сопротивление переменам оказывается слишком сильным, то аналитик за это не отвечает. Его ответственность состоит в том, чтобы отдать всего себя, свои знания и силы для того, чтобы пациент достиг желаемой цели. В этой установке аналитика заключено еще одно сходство между дзэн-буддизмом и психоанализом. "Обучающий" метод дзэна состоит в том,

\* Eugen Herrigel. Zen in Art of Archery (New York, Pantheon Books, 1953).



чтобы загнать ученика в угол. Коан делает для ученика невозможным искать спасение в умствовании, коан подобен барьеру, который делает бегство невозможным. Аналитик поступает — или должен поступать — в каком-то смысле подобным образом, чтобы избежать той ошибки, когда пациента вынуждают усваивать интерпретации и объяснения, которые только мешают ему совершить скачок от мысли к переживанию. Наоборот, он должен устранить одно за другим все рационалистические объяснения, одну за другой все подпорки, пока, наконец, пациент будет уже не в силах уклоняться, прорвет заслон иллюзий, заполняющих его разум, и начнет переживать реальность — то есть осознает ранее неосознанное. Этот процесс часто вызывает тревогу, которая иной раз могла бы помешать прорыву, если бы не ободряющий эффект присутствия аналитика. Но этот ободряющий эффект сводится лишь к тому, чтобы “находиться там” (being there), а не к тем словам, которые стесняют пациента в его переживании того, что способен переживать только он сам.

Таким образом, наши рассуждения напрямую затрагивают некоторые моменты подобия и сходства между дзэн-буддизмом и психоанализом. Но наше сопоставление не может быть удовлетворительным, пока оно прямо не связано с главным моментом дзэна, каковым является просветленность, и главным моментом в психоанализе, состоящим в преодолении вытеснения, преобразовании бессознательного в сознательное.

Давайте обобщим сказанное применительно к психоанализу. Цель его состоит в том, чтобы сделать бессознательное сознательным. Однако говорить о сознательном и бессознательном как определенных вещах означает подменять реальность словами. Мы должны учитывать, что сознательное и бессознательное — это функции, а не содержания психического процесса. Точнее, мы можем говорить только о разной степени вытесненности (*repressedness*), то есть о состоянии, при котором разрешается стать осознанными только тем переживаниям, которые могут пройти сквозь социально обусловленный фильтр языка, логики и других требований. В той мере, в какой я могу избавиться от этого фильтра и почувствовать себя универсальным человеком, то есть по мере ослабления вытеснения, я соприкасаюсь с тем, что таится во мне глубже всего, а значит — со всем человеческим во мне. Когда снимается всякое вытеснение, бессознательное уже не противостоит сознанию;

в этом случае переживание — прямое, непосредственное, поскольку я более не чужд себе, мне не чуждо ничто и никто. Далее, в той степени, в какой я отчужден от себя, а “бессознательное” отделено от моего “сознательного” (то есть Я как целостный человек, разделен со своим Я, как общественным человеком), мое восприятие мира так или иначе искажено. Во-первых, путем паратаксических искажений (перенесения — *transference*) я воспринимаю другого не всем моим цельным существом, а только своим детским Я, и поэтому он воспринимается как кто-то значимый из моего детства, а не как человек, каким он есть на самом деле.

Во-вторых, человек в состоянии вытеснения переживает мир, оставаясь в рамках ложного сознания. Он не видит того, что реально существует, а вместо этого видит умозрительный образ вещи, созданный из своих фантазий и представлений. Именно этот умозрительный образ, эта искажающая вуаль порождает его страсти, его тревоги. В итоге человек в состоянии вытеснения вместо переживания вещей и людей переживает то, что происходит у него в мозгу. Он испытывает иллюзию, будто соприкасается с миром, в то время как соприкасается лишь со словами. Паратаксическое искажение, ложное сознание и церебрация не являются совершенным самостоятельными способами отрыва от реальности; это, скорее, различные и все же переплетающиеся аспекты одного и того же феномена утраты реальности, которая происходит, когда универсальный человек отделен от социального человека<sup>18</sup>. Мы лишь описываем одно и то же явление различными способами, утверждая, что личность, живущая в состоянии вытеснения, является отчужденной. Она направляет свои чувства и мысли на объекты и не воспринимает себя как субъект своих чувств, подчинена объекту, предопределяющему ее чувства.

Противоположным отчужденному, искаженному, паратаксическому, ложному, “мозговому” переживанию является непосредственное, прямое, целостное постижение мира, наблюдаемое у младенца и ребенка до той поры, пока влияние воспитания не изменит эту форму переживания. Для новорожденного еще не существует разделения между Я и не-Я. Такое разделение происходит постепенно, а его окончательное становление выражается в том, что ребенок может сказать “я”. Но все же детское постижение мира остается относительно непосредственным и прямым. Когда ребенок играет с мячом, то он



действительно видит, как мяч катится, он *полностью* пребывает в этом переживании. Вот почему это — переживание, которое может без конца повторяться с непреходящей радостью. Взрослый человек так же полагает, что видит катящийся мяч. Это, конечно, так, поскольку он видит, как объект — мяч — катится по другому объекту — полу. Но в действительности он не *видит* качения, а думает о том, что мяч катится по поверхности. Когда он говорит, что “мяч катится”, то, по сути, только утверждает: а) свое знание того, что круглый объект называется мячом, и б) что при толчке круглые объекты двигаются по ровной поверхности. Его глаза должны лишь подтверждать это знание и обеспечивать его безопасность в этом мире.

Когда достигается состояние не-вытесненности (*non-repressedness*) вновь обретается непосредственное, прямое восприятие действительности, простота и спонтанность ребенка. Однако после того как человек прошел через развитие интеллекта и отчуждение, не-вытесненность означает возвращение непорочности на более высоком уровне; такое обретение непорочности возможно лишь после ее утраты.

Эта идея в ее полноте ясно выражена в Ветхом Завете, в предании о грехопадении и в пророчестве о Мессии. Человек, по библейскому преданию, пребывает в Эдемском саду в состоянии целостности. В таком состоянии нет сознания, нет различий, нет выбора, нет свободы, нет греха. Он — часть природы и не мыслит никакого разрыва между собой и природой. Это состояние изначального, до-индивидуального единства нарушается первым актом выбора, который в то же время является первым актом непослушания и свободы. Этот акт приводит к появлению сознания. Человек осознает себя как некое “он”, свою обособленность от Евы как женщины и от природы, животных, земли. Переживая эту обособленность, он ощущает стыд, подобно тому, как все мы до сих пор ощущаем стыд (хотя и бессознательно), когда переживаем свою обособленность от своих близких. Он покидает рай, и это означает начало человеческой истории. Он не может вернуться в первоначальное состояние гармонии, но может стремиться к новой гармонии, к полному развитию своего разума, своего сознания и способности любить, чтобы, как сказали пророки: “...земля наполнилась знанием Бога, подобно тому, как океан наполнен водой”. Согласно мессианской идее, развитие от до-индивидуальной, до-сознательной гармонии к новой гармонии, основанной на

целостности и совершенстве разума, будет иметь место в истории. Новое состояние гармонии будет соответствовать времени прихода Мессии, когда исчезнет конфликт между человеком и природой, между человеком и человеком, когда пустыня превратится в цветущий сад, волк и ягненок будут мирно пребывать рядом, а мечи будут перекованы на орала. “Время Мессии” является райским временем и вместе с тем его противоположностью. Оно означает цельность и непосредственность человека, завершившего свое развитие, ставшего снова ребенком, хотя и выросшим из мира детства.

Эта же мысль выражена в Новом Завете: “Истинно говорю вам: кто не примет Царства Божия, как дитя, тот не войдет в него” \*. Смысл ясен: мы должны снова стать детьми, преодолеть отчуждение, творчески воспринимать мир; но становясь снова детьми, мы в то же время уже не дети, а совершенно взрослые люди. Тогда мы действительно переживаем то, о чем сказано в Новом Завете: “Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан” \*\*.

“Осознать бессознательное” значит преодолеть вытеснение и отчуждение от самого себя, а тем самым, и от другого. Это означает пробуждение, освобождение от иллюзий, фикций и лжи, восприятие реальности такой, какой она есть. Процесс осознания того, что ранее не осознавалось, производит внутреннюю революцию в человеке. Именно подлинное пробуждение лежит в основе как творческой интеллектуальной мысли, так и интуитивного непосредственного постижения. Лгать можно лишь в состоянии отчуждения, когда действительность воспринимается не иначе, как только в мысли. В состоянии, открытом на встречу действительности, что происходит когда человек пробужден, говорить неправду невозможно — ложь разрушается под воздействием полноты переживания. И, наконец, сделать бессознательное сознательным означает жить по правде. Действительность утрачивает отчужденный характер: я открыт перед ней, я не сопротивляюсь и ничего не навязываю ей; следовательно, мои реакции на нее являются “истинными”.

\* Лк. - 18, 17.

\*\* Кор. - 13, 11.



Непосредственное и полное постижение мира является целью дзэна. Опираясь на рассуждения д-ра Судзуки, я попытаюсь далее прояснить связь между понятиями психоанализа и дзэна.

Прежде всего хочу отметить одну терминологическую трудность, которая, как я полагаю, излишне усложняет анализ, а именно — использование терминов “сознательное” и “бессознательное” вместо функциональных терминов, обозначающих большую или меньшую степень осознанности переживания человеком как целостной личности. Уверен, что если мы устраним из нашего анализа эти терминологические препятствия, то сможем легче установить связь между подлинным смыслом превращения бессознательного в сознательное и идеей просветленности. “Подход дзэна состоит в том, чтобы прямо проникнуть в сам объект и увидеть его изнутри таким, каким он есть” \*. Это непосредственное постижение действительности “можно также назвать активно-волевым или творческим” \*\*. Затем Судзуки говорит об этом источнике творчества как о “бессознательном в дзэне” и продолжает: “бессознательное нужно почувствовать, но не в обычном смысле, а я сказал бы, в самом исконном или фундаментальном смысле” \*\*\*. Эта формулировка определяет бессознательное как некоторую область внутри личности и выходящую за ее границы; Судзуки далее продолжает, что “переживание бессознательного является ... базисным (и) первоначальным” \*\*\*\*.

Переходя на язык фундаментальных терминов, я бы не говорил о переживании бессознательного, а скорее об осознании глубинных и непосредственных переживаний или, иными словами, об уменьшении степени вытеснения и, таким образом, ослаблении паратаксического искажения, проецирования образов и церебрации действительности. Если Судзуки говорит о последователе дзэна как пребывающем “в прямом единстве с великим бессознательным” \*\*\*\*\*, то я предпочел бы следующую формулировку: осознание своей собственной реальности и реальности мира в их полной глубине и незамутненности. Чуть ниже Судзуки применяет такой же функциональный

язык, утверждая, что “в действительности оно (бессознательное) является, наоборот, самой интимной вещью для нас, и именно по причине такой интимности его очень трудно постичь, подобно тому как глаз не может увидеть самого себя. Поэтому чтобы сделать бессознательное сознательным требуется особая тренировка сознания” \*. Здесь Судзуки применяет выражения, которые полностью соответствуют психоаналитической точке зрения: цель состоит в превращении бессознательного в сознательное, а для достижения этой цели нужна специальная подготовка сознания. Означает ли это, что у дзэна и психоанализа общая цель и что они отличаются лишь по тому, какие способы тренировки сознания они разработали?

Прежде, чем мы вернемся к этому вопросу, я хотел бы остановиться еще на нескольких аспектах, нуждающихся в прояснении.

Д-р Судзуки в своем рассуждении обращается к той же самой проблеме, которую я упомянул выше при рассмотрении психоаналитических понятий, то есть к противопоставлению знания и непорочности. То, что на библейском языке называется грехопадением в результате получения знания, то в дзэне и буддизме в целом называется “аффективная контаминация” (загрязненность страстями — клеша), или вмешательство сознательной мысли, подчиненной интеллектции, или интеллектуализация (виджняна). Термин “интеллекция” затрагивает очень важную проблему. Является ли деятельность интеллекта тем же самым, что и сознание? В этом случае становление бессознательного сознательным означало бы интеллектуализацию и было бы направлено на цель, прямо противоположную целям дзэна. Если бы это действительно было так, то цели психоанализа и дзэна были бы диаметрально противоположными, один стремился бы развивать деятельность интеллекта, а другой — вырваться за его пределы.

Следует признать, что на раннем этапе своей деятельности, когда Фрейд еще верил, что для излечения достаточно передать соответствующую информацию от психоаналитика к пациенту, он придерживался концепции интеллектции как цели психоанализа. И многие аналитики в своей практике еще не отказались от этой идеи, и сам Фрейд никогда не выражал со

\* Ibid., p. 18. (курсив мой. - Э.Ф.).

\* D.T. Suzuki. Lectures on Zen Buddhism, supra, p. 11.

\*\* Ibid., p. 12.

\*\*\* Ibid., p. 14.

\*\*\*\* Ibid.

\*\*\*\*\* Ibid., p. 16.



всей ясностью свою точку зрения по поводу различия между интеллекцией и аффективным, целостным переживанием, которое достигается при подлинном “проникновении” (“working thought”). Однако именно это, достигаемое опытом, не-интеллектуальное озарение и есть целью психоанализа. Как я говорил ранее, осознавать собственное дыхание не означает думать о своем дыхании. Осознавать движение своей руки не означает думать о ней. Напротив, коль скоро я думаю о своем дыхании или движении руки, я больше не осознаю свое дыхание или движение своей руки. То же самое относится к моему осознанию цветка или человека, моему переживанию радости, любви или покоя. В психоанализе подлинное озарение характеризуется тем, что его нельзя сформулировать. В то же время формулировки “озарения” во всех плохих теориях психоанализа сводятся к сложным теоретическим построениям, не имеющим ничего общего с непосредственным переживанием. Аутентичное психоаналитическое озарение внезапно, его нельзя вызвать принудительно или запланировать. Оно зарождается не в нашем мозгу, а — если прибегнуть к японскому образу — в животе. Его нельзя адекватно сформулировать словами, оно ускользает, как только мы пытаемся сделать это; в то же время оно реально и осознанно и превращает того, кто переживает озарение, в другого человека. Непосредственное постижение мира ребенком предшествует полному развитию его сознания, восприятия и чувства реальности как чего-то отдельного от него. В таком состоянии “бессознательное является инстинктивным, оно не выходит за пределы инстинкта, каков он есть у животных и детей. Его не может быть у взрослого человека” \*. В процессе продвижения от первобытного бессознательного к самосознанию мир переживается как отчужденный на основе расщепления на субъект и объект, обособления универсального человека от социального человека, бессознательного от сознания. В той мере, в какой сознание готово открыть себя, ослабить свой “тройной фильтр”, противоречия между сознанием и бессознательным преодолеваются. После их полного преодоления появляется прямое, неререфлектированное, осознанное переживание, которое возможно там, где нет места интеллекции и рефлексии. Это — знание, которое Спиноза назвал высшей формой знания — интуицией. Это — знание,

\* Ibid., p. 19.

которое Судзуки описывает как такой подход, который “состоит в том, чтобы прямо войти в объект и увидеть его таковым, каков он есть изнутри”, это активно-волевой или творческий способ видения реальности. В опыте непосредственного, неререфлективного постижения человек становится “творческим художником жизни”, которым является каждый из нас, хотя мы все забыли об этом. “У такого (творческого художника жизни) каждый его поступок есть выражение его оригинальности, творчества, его живой индивидуальности. Ему неведомы условности, конформизм, запретные мотивы... Он не погружен в отрывочное и ограниченное эгоцентрическое существование. Он вырвался из этой тюрьмы” \*.

“Зрелый человек”, если он очистил себя от “загрязнения аффектами” и вмешательства интеллекции, может вести “свободную и спонтанную жизнь, в которой нет места таким сковывающим его чувствам, как страх, тревога, или чувство опасности” \*\*. То, что Судзуки говорит здесь об освобождающей функции такого состояния, совпадает с тем, что с психоаналитической точки зрения можно сказать об ожидаемом эффекте полного озарения.

Остается терминологический вопрос, который хочу лишь кратко затронуть, поскольку он, как и все терминологические вопросы, не имеет большого значения. Выше я упоминал, что Судзуки говорит о воспитании *сознания*, но в другом месте он говорит о “воспитанном *бессознательном*, объединяющем все сознательные переживания человека, начиная с детских лет, из которых и состоит все его существо” \*\*\*. Кто-то может увидеть противоречие в использовании в одном случае выражения “воспитанная сознательность”, а в другом — “воспитанная бессознательность”. Но я не думаю, чтобы здесь на самом деле мы сталкивались с каким-то противоречием. В процессе превращения бессознательного в сознательное, достижения полной, а значит неререфлектированной реальности переживания, необходимо воспитывать как сознательное, так и бессознательное. Сознательное следует приучить не полагаться на фильтр условностей, в то время как бессознательное необходимо научить выходить на свет из своего потаенного, обособленного существования. Но мы, если уж быть совсем точным,

\* Ibid., p. 16.

\*\* Ibid., p. 20.

\*\*\* Ibid., p. 19. (курсив мой. - Э.Ф.).



пользуемся метафорой, когда говорим о воспитании сознательного и бессознательного. Ни сознательное, ни бессознательное не нуждаются в воспитании (так как нет ни сознательного, ни бессознательного); однако сам человек должен быть воспитан так, чтобы четко и вполне осознанно и, вместе с тем, без интеллектуальной рефлексии преодолевать вытеснение, предельно полно переживать действительность, за исключением тех случаев, когда без такой рефлексии не обойтись.

Судзуки предлагает называть это бессознательное Космическим бессознательным. Конечно, нет серьезных оснований против этой терминологии с учетом ее четкого объяснения в тексте Судзуки. Тем не менее, я бы предпочел использовать термин “Космическое сознание”, которое Бэкки использовал для определения вновь обретенного сознания \*. Я бы предпочел этот термин, ибо если бессознательное в какой-то мере становится сознательным, то оно перестает быть бессознательным (но не следует забывать, что оно не становится рефлексивной интеллекцией). Космическое бессознательное является бессознательным лишь в той мере, в какой мы отделены от него, то есть постольку, поскольку мы не осознаем действительность. По мере пробуждения и соприкосновения с реальностью исчезает все то, по отношению к чему мы были бессознательны. Следует добавить, что, употребляя термин “Космическое бессознательное” вместо “сознательное”, мы делаем акцент скорее на функции осознания, чем на его локализации внутри личности.

Куда же далее ведет нас обсуждение отношений между дзэн-буддизмом и психоанализом?

\* Richard R. Bucke. Cosmic Consciousness. A Study in the Evolution of the Human Mind (Innes and Sons, 1901; New York, Dutton, 1923, 17th ed., 1954). Хотя бы мимоходом следует отметить, что книга Бэкки весьма показательна для обсуждаемой нами темы. Бэкки, психиатр с огромным опытом и эрудицией, социалист с глубокой верой в необходимость и возможность социалистического общества, которое “отменит частную собственность и избавит нашу землю сразу от двух колоссальных зол — богатства и нищеты”. В этой книге он развивает гипотезу об эволюции человеческого сознания. Согласно его гипотезе, человек развивается от животного “простого сознания” к человеческому самосознанию, а сейчас стоит на пороге развития Космического сознания — революционного события, которое уже произошло со многими неординарными личностями за последние две тысячи лет. По моему мнению, то, что Бэкки считает Космическим сознанием, есть именно тем переживанием, которое называется *сатори* в дзэн-буддизме.

Целью дзэна является просветленность: непосредственное, неререфлектируемое постижение действительности без аффективного загрязнения и интеллектуализации, реализация отношения человека ко Вселенной. Этот новый опыт является повторением доинтеллектуального, непосредственного детского постижения, но на новом уровне — при полном развитии человеческого разума, ощущения реальности, индивидуальности. В то время как переживание ребенка, непосредственное и целостное, предшествует переживанию отчуждения и расщепленности на субъект и объект, переживание просветленности приходит позже, уже после этого.

Цель психоанализа, как его сформулировал Фрейд, состоит в преобразовании бессознательного в сознательное, в том, чтобы на место “Оно” пришло “Я”. Вне сомнений, содержание бессознательного, которое предстоит сделать явным, сведено здесь к весьма ограниченной части личности, к тем инстинктивным побуждениям, которые проявляются в раннем детстве и впоследствии забываются. Преодолеть их вытеснение и составляет цель аналитической техники. Впоследствии эта сфера, подлежащая выявлению, совершенно независимо от теоретических предпосылок Фрейда, получила определение применительно к терапевтической задаче — вылечить определенный симптом. Уже не представляло особого интереса выявлять бессознательное за пределами ситуации возникновения симптома. Но за последние годы разработка концепции инстинкта танатоса и эроса, развитие аспектов, связанных с “Я”, постепенно привели к расширению фрейдовских представлений о содержании бессознательного. Не-фрейдистские школы значительно расширили сферу бессознательного, которое подлежит выявлению. Особый вклад в это дело внес Юнг, а также Адлер<sup>19</sup>, Ранк<sup>20</sup> и другие, с недавних пор называемые неофрейдистскими авторами. Но (за исключением Юнга) несмотря на такое расширение, масштабы сферы, которую необходимо выявить, по-прежнему определяются терапевтической целью — излечиться от того или иного симптома, той или иной черты невротического характера. Сфера бессознательного не охватывает всю личность.

Однако, если до конца следовать первоначальной цели Фрейда — перевести бессознательное в сознательное, то следует освободиться от ограничений, обусловленных ориентацией самого Фрейда на инстинкты и непосредственные задачи



симптоматического лечения. Если же иметь целью полное выявление бессознательного, то эта задача не ограничивается инстинктами или другими ограниченными сферами переживания, а связана со всем опытом человека в целом. Целью становится преодоление отчуждения, расщепления на субъект и объект в восприятии мира. Тогда выявление бессознательного — это преодоление аффективного загрязнения и церебрации. Оно означает освобождение от вытеснения, преодоление внутренней раздвоенности на социального и универсального человека, исчезновение противоположности между сознательным и бессознательным. Это — достижение состояния непосредственного постижения реальности без искажений и вмешательства интеллектуальной рефлексии, преодоление стремления держаться за свое “Я”, превозносить его, разоблачение иллюзии о неразрушимом и обособленном “Я” в его стремлении возвеличить и сохранить себя, подобно тому как египетские фараоны надеялись сохранить себя для вечности в виде мумий. Осознавать бессознательное означает быть открытым, отзывчивым, ничего не иметь, но быть.

Совершенно очевидно, что такая цель полного выявления бессознательного с помощью сознания намного радикальнее, чем общая психоаналитическая цель. Причины этого понять не трудно. Достижение полного выявления бессознательного требует усилий, намного превосходящих те затраты, на которые большинство людей на Западе готовы пойти. Но даже если не касаться вопроса о затрате сил, то все равно само представление о такой цели возможно лишь при определенных условиях. Прежде всего, увидеть эту радикальную цель можно только с определенной философской позиции. Нет необходимости подробно описывать ее. Достаточно сказать, что это такая позиция, когда преследуется не негативная цель — отсутствие болезни, а позитивная — достижение благополучия, которое представляется как полное единство, непосредственность и чистота постижения мира. Данную цель нельзя описать лучше, нежели это сделал Судзуки, назвав ее “искусством жить”. Следует отметить, что понятие “искусство жить”, как и любое другое такого рода понятие, выросло на почве духовной гуманистической ориентации, содержащейся в учении Будды, пророков, Иисуса, Майстера Эркхарта<sup>21</sup>, а также таких мужей, как Блейк<sup>22</sup>, Уолт Уитмэн<sup>23</sup> или Бэки. Пока этот контекст не учитывается, понятие “искусство жить”, утрачивая свою

специфику, низводится к понятию “счастья”, как это сегодня принято называть. Нельзя также забывать, что такая ориентация охватывает и этические цели. Несмотря на то, что дзэн выходит за рамки этики, он включает основные этические цели буддизма, по сути совпадающие со всеми практическими учениями. Достижение цели дзэна, как это очень четко показал Судзуки, означает преодоление всякой алчности, будь то жажда обладания, славы или обожания. Это означает преодоление нарциссистского самовосхваления и иллюзии всемогущества. Это означает, далее, преодоление желания подчиниться власти, которая возьмет на себя решение проблемы существования данной личности. Человек, желающий использовать выявление бессознательного лишь для излечения от болезни, конечно, и не пытается достигнуть радикальной цели, которая состоит в преодолении вытеснения.

Но было бы ошибкой полагать, будто радикальная цель депрессии, или преодоления вытеснения не связана с терапевтической задачей. Приходится признать, что лечение одного симптома и предотвращение образования новых невозможно без анализа и изменения характера пациента, и точно так же нельзя не признать, что изменение той или иной черты невротического характера невозможно без достижения более радикальной цели — целостного преобразования личности. Не исключено, что сравнительно скромные результаты анализа характера (что, как никто другой, откровенно выразил Фрейд в своей работе “Анализ: временно или постоянно?”) объясняются тем, что цели, поставленные при лечении невротического характера, не были достаточно радикальны; что достичь благополучия, освободиться от тревоги и чувства опасности можно, лишь ставя перед собой более широкие цели, то есть осознав, что ограниченную терапевтическую задачу нельзя решить, пока она остается ограниченной, а не становится частью более широкой, гуманистической цели. Наверно, ограниченной цели можно достичь более ограниченными и менее трудоемкими методами, а те затраты времени и энергии, что требуются для длительного анализа, оправданы для достижения скорее радикальной цели — “трансформации”, нежели узкой — “реформы”. Это положение можно еще усилить, обратившись к высказанному ранее утверждению. Человек, пока он не достиг творческой установки, высшим проявлением которой является *сатори*, в лучшем случае компенсирует свою врожден-



ную предрасположенность к депрессии в рутине и идолопоклонничестве, в жажде разрушения и собственничестве или тщеславии и т. п.

Если отказывает любой из этих компенсационных механизмов, возникает угроза здоровью. Избавление от возможного недуга требует только изменить отношение к миру — от раскола и отчуждения к творческому и непосредственному постижению и отзывчивости. Если психоанализ может этому помочь, то он может помочь и в достижении подлинного душевного здоровья; если же нет, то он лишь будет способствовать усовершенствованию компенсационных механизмов. Иначе говоря, можно “вылечить” от того или иного симптома, но нельзя “вылечить” от невротического характера. Человек — не вещь \*, человек — не “история болезни”, и аналитик никого не лечит, если обращается с пациентом как с объектом. Аналитик может лишь помочь человеку пробудиться, при этом он связан с пациентом ситуацией взаимопонимания, а значит — переживанием своего единства с ним.

Однако, утверждая все это, мы должны быть готовы к возражениям. Если, как я сказал выше, достижение полного осознания бессознательного является столь же трудной задачей, как и просветленность, то есть ли смысл обсуждать эту радикальную цель в прикладном плане? Не будет ли чистой воды спекуляцией всерьез поднимать вопрос о том, что только радикальная цель может оправдать надежды психоаналитической терапии?

Если б не было иного выбора, — или полная просветленность, или ничто, — то такое возражение было бы справедливо. Но это не так. Существует много стадий просветленности в дзэне, среди которых *сатори* является высшим и решающим шагом. Но, насколько я понимаю, ценны все переживания, представляющие собой хоть какой-то шаг в направлении *сатори*, даже если ты никогда его не достигнешь. Однажды д-р Судзуки проиллюстрировал этот момент следующим образом \*\*: если в абсолютно темной комнате зажечь одну свечу, то темнота исчезнет и появится свет. Если добавить десять, сто или тысячу свечей, то комната будет становиться все светлее и

светлее. Однако решающий сдвиг совершила первая свеча, пронизавшая тьму.

Что происходит в аналитическом процессе? Человек впервые ощущает в себе тщеславие, трусость и ненависть, хотя в своем сознании был уверен, что он скромный, храбрый и любящий. Новое озарение может причинить ему боль, но оно открывает перед ним дверь и позволяет ему отныне не переносить на других то, что он подавляет в себе. Затем он идет дальше: переживает младенца в себе, ребенка, взрослого, преступника, умалишенного, святого, художника, мужчину и женщину, все глубже соприкасается с человеческим в себе, с универсальным человеком, все меньше в себе подавляет и становится свободнее, все меньше испытывает потребность в перенесении и церебрации. Затем он впервые может пережить то, как он видит свет, и как он видит катящийся мяч, и как его слух заполняет музыка, в то время как раньше он ее только слушал. Когда он ощутил свое единство с другими, перед ним впервые приоткроется правда об иллюзорности самостоятельности “Я”, как некой вещи, которую следует сохранять, культивировать и спасать; он увидит тщетность поисков ответа на главный жизненный вопрос в том, чтобы иметь, вместо того, чтобы становиться и быть собой. Все это — внезапные, неожиданные переживания, лишенные интеллектуального содержания, однако в итоге человек чувствует себя более свободным, сильным и умиротворенным, чем когда бы то ни было раньше.

Итак, мы говорили о целях, и я высказал предположение, что если довести идею Фрейда о трансформации бессознательного в сознательное до своего логического завершения, то мы подойдем к понятию просветления. Что же касается методов достижения этой цели, то здесь психоанализ и дзэн полностью расходятся. Метод дзэна, можно сказать, состоит в том, что при помощи “сессии” <sup>24</sup>, коанов и авторитета наставника у ученика исчезает отчуждение при восприятии реальности. Конечно, все это — не только технические приемы: они неотделимы от философии буддизма, от этических ценностей, которые проявляются в поведении наставника и которыми пронизана атмосфера монастыря. Необходимо также помнить, что это не занятие “по четыре часа в неделю” и сам факт обращения к наставлениям в дзэне означает для ученика ответственное решение, и это важнейший момент в том, что происходит в дальнейшем.

\* См. мою статью “The Limitation and Dangers of Psychology” в кн.: Religion and Culture, ed. by W. Leibrecht (New York, Harper and Brothers, 1959), p. 31ff.

\*\* В личном общении, насколько я помню.



Психоаналитический метод полностью отличается от метода дзэна. Он готовит сознание к постижению бессознательного иным способом: направляет внимание на искаженное восприятие, ведет к обнаружению ложного в себе, расширяет сферу человеческого опыта, выводя вытесненное на поверхность. Аналитический метод является опытно-психологическим. Он исследует психическое развитие человека с самого детства и пытается вскрыть ранние переживания, чтобы помочь ему увидеть причины вытеснения. Далее постепенно вскрывает иллюзорные представления человека о мире, в результате чего уменьшаются паратаксические искажения и разрушаются отчужденные интеллектуальные построения. В этом процессе человек, постепенно преодолевая отчуждение от самого себя, преодолевает и отчуждение от мира. Открыв связь с универсумом внутри себя, он открывает связь с универсумом вне себя. Ложное сознание исчезает, а с ним и противопоставление сознательного бессознательному. Пробуждается новый реализм, и “горы снова есть горы”. Конечно, психоаналитический метод — это только метод, подготовка, но таков и метод дзэна. Уже тот факт, что это лишь метод, никогда не может гарантировать достижение цели. Факторы, делающие это возможным, коренятся глубоко в самой личности, и несмотря на все наши практические задачи, мы мало что знаем о них.

Я высказал предположение, что метод обнаружения бессознательного, доведенный до конечных результатов, может быть шагом на пути к просветлению, если его понимать в том философском контексте, который наиболее радикально и реалистически выражен в дзэне. Но только большой практический опыт дальнейшего применения этого метода покажет, как далеко он может нас привести. Представленная здесь точка зрения предполагает лишь саму возможность и поэтому носит характер гипотезы, которая нуждается в проверке.

Но с гораздо большей определенностью можно сказать, что знание дзэна и интерес к нему способны оказать исключительно плодотворное и проясняющее влияние на теорию и практику психоанализа. Дзэн, как бы он не отличался по своему методу от психоанализа, должен заострить наше внимание, пролить новый свет на природу озарения, придать более высокий смысл тому, что значит видение, что значит творчество, что значит преодоление аффективных наслоений и ложных интеллектуальных построений, которые являются неизбеж-

ным результатом опыта, основанного на субъектно-объектной раздвоенности. Учение дзэна, с его радикализмом по отношению к интеллектуализации, подчинению авторитетам, самообольщению “Я”, с его настойчивым требованием достижения гармонии, должно углубить и расширить видение психоаналитика и помочь ему прийти к более радикальной концепции постижения реальности как высшей цели полного, сознательного осознания. При дальнейшем рассуждении об отношении между дзэном и психоанализом, следует иметь в виду, что психоанализ, возможно, имел бы немалое значение для изучающего дзэн. Мне представляется, что это помогло бы ему избежать опасности ложного просветления (которое, конечно, не является просветлением), чисто субъективного и основанного на психотических и истерических явлениях или самовозбуждении состояния транса. Аналитическое прояснение может помочь изучающему дзэн избежать иллюзий, отсутствие которых является необходимым условием просветления.

Но какую бы пользу ни извлек психоанализ из дзэна, я как западный психоаналитик бесконечно признателен за этот ценный дар Востока, особенно д-ру Судзуки, который сумел так выразить это учение, что ни одна его существенная черта не была утрачена при адаптации для западного мышления, и таким образом, западный человек, если постарается, может достичь понимания дзэна настолько, насколько это вообще возможно. Такое понимание приемлемо, если допустить, что “природа Будды во всех нас”, что человек и его бытие — универсальные категории, а непосредственное постижение реальности, пробуждение и просветление — универсальные переживания.



Предисловие к книге Т.Д. Судзуки  
“Введение в дзэн-буддизм”

В последние десятилетия наука о буддизме добилась значительных успехов. Одним из самых заметных достижений в этой области являются сочинения Дайсецу Тейтаро Судзуки о дзэн-буддизме. Это особенно важно еще и потому, что дзэн — это наиболее ценный плод того дерева, корни которого уходят в тексты Палийского канона \*<sup>1</sup>. Трудно выразить всю нашу признательность автору за то, что, во-первых, он сделал дзэн более понятным западному сознанию, и, во-вторых, за то как он этого достиг. Религиозные понятия Востока настолько отличаются от западных, что даже перевод терминов, совершенно независимо от их значения, связан с большими трудностями. Поэтому, при определенных обстоятельствах, лучше всего оставить эти термины без перевода. Достаточно в качестве примера назвать китайское “дао”, которое до настоящего времени так и не “покорилось” ни одному европейскому языку. Оригинальные буддистские произведения содержат такие взгляды и понятия, которые недоступны ли почти недоступны обыкновенному западному человеку. Я не мог бы, например, сказать какая необходима духовная (а может быть климатическая ?) почва или подготовка, чтобы из буддистского понятия извлечь какую-нибудь достаточно ясную мысль. Несмотря на все наше знание о содержании дзэна, мы сталкиваемся здесь с загадкой целостного и совершенно уникального восприятия мира. Это особое восприятие называется *сатори*, что можно перевести как “просветление”. “*Сатори*, — утверждает Судзуки, — это *raison d'être* \*\* дзэна. Без него дзэн это не дзэн”. Человек Запада может без особого труда понять, что под просветлением понимает мистик или что это понятие значит на языке рели-

гии. Однако же *сатори* представляет нам конкретный вид просветления и способ его достижения, которые европеец не в состоянии оценить по достоинству. В своей книге \* Судзуки приводит много примеров, описывающих *сатори*, в частности, просветление, пережитое Хьякудзо (кит. Паи Чангом) (724-814 н.э.) <sup>2</sup>.

В качестве такого примера \*\* может служить следующая история. Один монах спросил у Генши, где начинается истинный путь.

— Ты слышишь шум ручья? — спросил Генша.

— Слышу — ответил монах.

— Вот там он и начинается — изрек учитель.

Я останавливаюсь на этом примере, чтобы показать, каким неясным является опыт *сатори*. Даже приводя пример за примером, мы никак не сможем объяснить себе, каким образом приходит просветление и что для этого нужно, другими словами, благодаря чему и относительно чего мы становимся просветленными. Кайтен Нукария, бывший профессор Токийского буддийского колледжа *Со-То-шу*, говоря о просветлении утверждает: “Освободившись от ошибочного понимания самих себя, в дальнейшем мы должны пробудить в себе глубоко скрытую в нас чистую и божественную мудрость, которую учителя дзэн зовут Разумом Будды, *бодхи* или *праджней*. Это божественный свет, внутреннее небо, ключ ко всем моральным сокровищам, источник любых влияний и могущества, приют доброты, справедливости, сочувствия, бескорыстной любви, человечности и жалости, мера всех вещей. Когда эта глубочайшая мудрость полностью пробудится в нас, тогда мы сможем понять, что все вместе и каждый в отдельности являемся духом, по своей сущности и природе тождественным вечной жизни или Будде, что каждый из нас постоянно живет с ним бок о бок, что каждый из нас окружен щедрой заботой Благословенного, что Он приводит в действие нашу нравственную природу, открывает наши духовные очи, раскрывает скрытые способности, указывает на миссию, которую мы должны выполнить и одновременно на то, что жизнь — не океан рождения, болезни, старости и смерти, и также не юдоль печали, но святая Обитель Будды, Чистая Земля, где мы можем наслаждаться Нирваной. И тогда в нашем сознании происходит полный переворот. Нас

\* Началом, как признают сами восточные авторы, является “поучение с цветком” Будды. Будда, не произнося ни слова, показал собравшимся ученикам цветок. Понял его только Касьяпа. (Shuej Ohasama: zen. Der lebendige Buddhismus in Japan, 1925, p. 3).

\*\* смысл существования (фр.).

\* Suzuki. Introduction to zen-buddhism.

\*\* См. его книгу: The Religion of the Samurai, 1913, p. 133.



перестает мучить злость и ненависть, зависть и честолюбие, нас не охватывает грусть или разочарование, меланхолия или отчаяние..."\*

Вот как описывает сущность просветления человек Востока, сам являющийся последователем дзэн. Надо признать, что хватило бы очень незначительных изменений, чтобы поместить этот фрагмент в какую-нибудь из христианских религиозно-мистических книг. Однако он никак не приближает нас к пониманию *сатори*, которое описано здесь при помощи всевозможной казуистики. Нукарийа, очевидно, апеллирует к западному рационализму, который он и сам во многом усвоил, поэтому весь этот фрагмент звучит так назидательно. По сравнению с такой адаптацией *ad usum Delphin* \*\*, гораздо предпочтительней запутанная неясность дзэнских историй — будучи менее многословными, они дают намного больше для понимания.

Дзэн ни в коей мере не является философией в том смысле, который вкладывают в это слово на Западе \*\*\*. Такой взгляд выражает Рудольф Отто <sup>3</sup> в предисловии к книге Охосамы о дзэне. Он говорит там, что Нукарийа заключил магический мир мысли Востока в категории западной философии и таким образом смещал одно с другим. Если в целях объяснения мистического переживания недвойственности (*Nichtzweiheit*), Единства и *coincidentia oppositorum* \*\*\*\* мы прибегаем к психофизическому параллелизму — этой самой беспомощной из концепций, то оказываемся полностью вытолкнутыми из сферы *коана*, *кватсу* и *сатори* \*\*\*\*\*. Значительно лучше было бы начать с глубокого погружения в экзотическую неясность дзэнских историй, ни на минуту не забывая о том, что *сатори* — это *mysterium ineffabile* \*\*\*\*\* и что именно таким хотят его видеть учителя. С нашей точки зрения, эти истории отделяет от мистического просветления пропасть, о возможности преодоления кото-

\* Suzuki. Introduction to zen-buddism.

\*\* Здесь — для общего пользования (лат.).

\*\*\* Suzuki. Introduction to zen-buddism.

\*\*\*\* совпадение противоположностей (лат.).

\*\*\*\*\* Suzuki. Introduction to zen-buddism.

\*\*\*\*\* мистически невыразимо (лат.).

рой можно, конечно, говорить, но которая на самом деле непреодолима \*. Здесь возникает ощущение, что мы сталкиваемся с глубокой тайной, с чем-то, что не является ни фантазией, ни иллюзией. Но эта таинственность не создается намеренно; это можно было бы назвать переживанием, которое оглушает, застает врасплох. *Сатори* появляется как нечто неожиданное, как что-то такое, чего не следует ожидать намеренно.

Когда в христианстве кому-то открывается видение Святой Троицы, Распятия, Мадонны или Святого Покровителя, нам кажется, что так, собственно, оно и должно быть на самом деле. Таким же понятным кажется нам то, что Якоб Беме <sup>4</sup> благодаря отраженному от жести солнечному лучу достиг на одно мгновение созерцания *centrum naturae* \*\*. Более трудно принять видение "обнаженного мальчика", которое имел Майстер Экхарт \*\*\* или, скажем, видение Сведенборга <sup>5</sup>, в котором "мужчина в красном плаще" хотел отговорить его от обжорства, а Сведенборг — несмотря на это или может быть благодаря этому — узнал в нем Господа Бога \*\*\*\*. Все это трудно принять, поскольку оно граничит с гротеском. А ведь во многих случаях переживание *сатори* не только граничит с гротеском, но просто является гротескным и кажется полной бессмыслицей.

Тем не менее для того, кто потратил много времени на внимательное и уважительное изучение несколько витиеватой мысли Дальнего Востока, многие из этих поразительных вещей, которые приводят не слишком утруждающего себя европейца в состояние удивления, исчезают. Дзэн — это действительно одно из чудеснейших творений китайского духа \*\*\*\*\* , которое впитало в себя необъятный мир буддистской мысли. А значит тот, кто про-

\* Если, несмотря на все это, я попробую дальше что-либо "объяснять", то полностью отдаю себе отчет в том, что мои рассуждения на тему *сатори* совершенно бесполезны. Однако, я не мог отказать себе в удовольствии поэкспериментировать с нашей западной ментальностью так, чтобы приблизить ее к подобному пониманию. Задача эта настолько трудна, что для того, чтобы ее решить, необходимо допустить определенное отступление от духа дзэн.

\*\* Здесь — душа природы (лат.).

\*\*\* См.: Texte aus der deutschen Mystik des XIV und XV Jahrhunderts, издания Adolf Spamer, 1912, p. 143.

\*\*\*\* William White. Emmanuel Swedenborg, 1867, t1, p. 243.

\*\*\*\*\* "Дзэн без сомнения один из ценнейших даров, какими был благословлен человек Востока, один из ценнейших и достойнейших внимания даров" (Suzuki: Essays, I, p. 249).



бывал понять учение буддизма хотя бы частично, то есть путем отказа от различных западных предрассудков, обнаружит под странными одеждами единичных переживаний *сатори* скрытые глубины или ощутит в себе те вызывающие тревогу препятствия, которыми философия и религия Запада до этого времени легко пренебрегали. Как философы мы занимаемся исключительно таким познанием, которое, по своей сути, не имеет ничего общего с жизнью. Будучи христианами, мы ограждаемся от язычества (Боже! Благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди... \*). В границах западного мира не существует *сатори* — это дело Востока. Но так ли это в действительности? Действительно ли у нас не встречается *сатори*?

Внимательно анализируя дзэнские тексты, трудно отделаться от впечатления, что при всей своей многозначности, *сатори* в действительности есть явление естественное и простое \*\*, что, не замечая целого, мы теряемся в частностях, а стараясь уяснить на чем оно основано, мы обязательно говорим именно то, что вводит в заблуждение других. Таким образом Накарийа прав, когда утверждает, что тщетны любые усилия, направленные на выяснение или анализ всего того, что относится к просветлению \*\*\*. Тем не менее автор данной книги принимает вызов и говорит о просветлении, поскольку оно дает возможность увидеть внутреннюю природу человека и является освобождением сознания от иллюзорного понимания самого себя \*\*\*\*. Заблуждение, связанное с внутренней природой человека, является обыкновенным смешением Эго и Самости. Под Самостью Никарийа понимает Все-Будду, что обозначает целостное сознание (*Bewusstseinstotalitat*) жизни. Он цитирует Пан Шана <sup>6</sup>, который говорит: “Мир мысли охватывает своим светом Вселенную” и от себя добавляет: “Это и есть космиче-

\* Лука, XVIII, 11.

\*\* Учитель говорит: “Прежде, чем человек начинает изучать дзэн, горы для него являются горами, а вода — водой. Однако, когда благодаря урокам хорошего наставника ему удастся увидеть истину дзэн, тогда горы больше не будут горами, а вода — водой. Но позднее, когда он действительно дойдет до Покоя (достигнет сатори), тогда горы снова станут горами, а вода — водой” (Suzuki: Essays, I, p. 12).

\*\*\* Religion of the Samurai, p. 132.

\*\*\*\* “Просветление предполагает проникновение в природу Самости. Оно является освобождением разума от заблуждения относительно самого себя” (Suzuki: Essays, I, p. 12).

ская жизнь и космический дух и в то же время единичная жизнь и единичный дух” \*.

Если когда-нибудь мы определим Самость, она всегда будет отлична от Эго, а поскольку более полное понимание Эго ведет к Самости, которая имеет более широкое значение и включает в себя знание об Эго, она — высшее по отношению к нему. Также как Эго является определенным знанием Самости, Самость является знанием Эго, однако она уже не проявляется в виде Эго, более широкого или полного, но в форме не-Эго (*Nicht-Ich*).

Схожие мысли не чужды автору “Немецкой теологии” \*\*7. Он пишет: “Каждое существо, которое должно осознать это совершенство, сначала должно утратить всякое сходство с сотворенным (*Geschopfesart*), всякое бытие чем-либо (*Etwasheit*) и всякую самость... Если я приписываю себе какое-либо Благо, то это идет от заблуждения, что оно принадлежит мне или я сам являюсь Благом. Это всегда свидетельствует о несовершенстве и глупости. Если бы я не знал истину, то отдавал бы себе отчет и в том, что я не являюсь Благом, и что Благо не является моим и не принадлежит мне ... Человек утверждает: “Каким я был несчастным и глупым, когда думал, что я есть Благо, но сейчас вижу, что в действительности им был и есть Бог”.

Уже это говорит нам многое о содержании просветления. Явление *сатори* очерчено и интерпретировано нами как прорыв через сознание, сжатое до уровня Эго, прорыв в пространство Самости, тождественное с не-Эго. Эта концентрация выражает не только сущность дзэна, но и содержание мистицизма Майстера Экхарта. В проповеди, озаглавленной “Блаженны нищие духом”, он утверждает: “Когда исходил я от Бога, все вещи говорили: “Есть Бог!” Но не это может дать мне блаженство, поскольку себя сознаю я при этом творением. И в этом прорыве моем \*\*, когда хочу я быть свободным в воле Божией, а также свободным от этой воли Божией, от всех дел Его, а также от самого Бога, я больше всякой твари, я не Бог и не тварь — я то, чем я был и чем пребуду во все времена! Тогда ощущаю я порыв, который возносит меня выше ангелов. В этом порыве становлюсь я настолько богат, что не довольно мне Бога, со всем, что Он есть, со всеми Его божественными дела-

\* Religion of the Samurai, p. 132.

\*\* Meister Eckhart's Schriften und Predigten, издание Butter, 1912.



ми, ибо в этом прорыве приемлю я то, в чем Бог и я одно. Тогда я сам то, что я был<sup>\*</sup>, не прибываю и не убываю, ибо я сам тогда то неподвижное, что движет всеми вещами. Тут Бог не находит в человеке больше обители, ибо вновь завоевал себе здесь человек нищетой своей то, чем он предвечно был, чем навсегда останется”<sup>\*\*</sup>.

То, что описывает здесь Майстер Экхарт, — в действительности есть состояние *сатори*, освобождение Эго посредством Самости, обогащенной “Природой Будды”, то есть божественной универсальностью. Скрамность ученого не позволяет мне делать какие-либо метафизические декларации, но я думаю, что такое изменение сознания можно было бы пережить на собственном опыте, и поэтому я рассматриваю *сатори* прежде всего как психологическую проблему. Для каждого, кто не разделяет или не понимает такой точки зрения, мое “объяснение” будет всего лишь набором лишенных смысла слов. Поэтому он не сможет соединить эти абстракции с представленными фактами, другими словами, не будет в состоянии понять, каким образом запах цветущего лаврового дерева или щипок за нос мог бы привести к столь глубокому изменению сознания. Проще всего, конечно, было бы рассматривать эти притчи как забавные байки или, по крайней мере, если допустить достоверность упоминаемых фактов, списать их на случаи самообмана. С таким же успехом можно было бы использовать в этом месте термин “самовнушение”, этот поистине жалкий реквизит со склада духовных нелепиц. Однако, анализируя эти удивительные явления с должной серьезностью и с чувством ответственности, нельзя легкомысленно обходить подобные факты. Естественно, мы никогда не сможем с полной уверенностью утверждать, что кто-либо действительно является “просветленным” или “освобожденным”, или же он только вообразил себе это. Тут у нас нет никаких критериев. Более того, мы отлично знаем о том, что воображаемая боль зачастую стократ мучительнее, чем так называемая настоящая, ибо она сопро-

вождается скрытым моральным страданием, вызванным угнетающим чувством тайного самообмана. Таким образом, это проблема не “истинности фактов”, но духовной реальности, иначе говоря, проблема достижения такого состояния сознания, которое называется *сатори*.

Любое психическое явление существует как представление и образ: если бы это было не так, то не могло бы существовать ни сознание, ни мир феноменов. Воображение само по себе — явление психическое, а, следовательно, назовем ли мы просветление “подлинным” или “мнимым” не имеет никакого значения. Человек, который является “просветленным” или, по крайней мере утверждает это, в любом случае считает, что это правда. То, что думают об этом другие, нисколько не влияет на характер его опыта. Даже если бы он лгал, его ложь была бы фактом духовным. Таким образом, даже если бы все религиозные предания были бы ничем иным как сознательными измышлениями и фальсификациями, то и тогда можно было бы написать весьма интересное исследование на тему существования такого рода лжи, применяя тот же научный подход, что и в случае психопатологии бреда. Тот факт, что существуют религиозные движения, в которые на протяжении многих веков были вовлечены выдающиеся умы, является достаточным поводом для того, чтобы наконец предпринять серьезную попытку ввести явления типа *сатори* в сферу научного мышления.

Выше я поставил вопрос, имеем ли мы на Западе нечто такое, что напоминало бы *сатори*. Если не говорить о произведениях западных мистиков, то на первый взгляд мы не откроем ничего, что могло хотя бы приблизительно сравниться с этим явлением. С нашей точки зрения, не существует постепенного развития сознания. Сама мысль, что между осознанием существования предмета и “осознанием осознания” предмета есть огромная разница, предполагает настолько тонкую способность различать, что эта проблема почти неразрешима. Трудно было бы также заставить себя отнестись к этой проблеме настолько серьезно, чтобы осознать ее психическую обусловленность. Характерно, что постановка таких и подобных вопросов проистекает не из какой-либо интеллектуальной потребности. Там, где эти вопросы возникают, они почти всегда вырастают из примитивных религиозных практик. В Индии это была йога, в Китае — буддизм. Они дали толчок попыткам

\* Схожий образ присутствует в дзэне. Когда учителя спросили, в чем основа практики буддизма, он ответил: “Дно кувшина остается выбитым” (Suzuki: Essays, I, p. 217). Еще одна аналогия — это “внезапный разрыв мешка” (Suzuki: Essays, II, p. 100).

\*\* Ср. Suzuki: Essays, p. 220, 241. Дзэн обозначает проникновение в сущность человека или постижение истинного человека (см. также стр. 144).



освобождения от уз определенного состояния сознания, ощущаемого как неполное. Если говорить о западном мистицизме, то его тексты пестрят поучениями о том, как человек может и должен освободить свое Эго от “собственного бытия” (Ichhaftigkeit) с тем, чтобы благодаря знанию собственного бытия он мог бы возвыситься над ним и узреть внутреннего (естественного) человека. Рейсбрук<sup>8</sup> пользуется образом, не чуждым также и индийским философам, — образом дерева, у которого корни вверх, а крона вниз<sup>\*</sup>: “И он поднимается на дерево веры, которое растет сверху вниз, ибо корни его в божестве”<sup>\*\*</sup>. Рейсбрук утверждает подобно йогам: “Чтобы человек был свободен от образов, привязанностей, и от всякой твари”<sup>\*\*\*</sup>. “Человек должен быть безразличен к радости или скорби, приобретению или потере, к возвышению или унижению, к чужим заботам, к счастью или страху, и свободным от всякой твари”<sup>\*\*\*\*</sup>. Именно в этом заключается “целостность” существования, таков смысл “обращения во внутрь”. Это значит, “что обращение человека внутрь, в свое собственное сердце, может постичь и испытать внутреннее действие или приветствие Бога”<sup>\*\*\*\*\*</sup>. Это новое, вытекающее из религиозных практик, состояние сознания отличается тем, что внешний мир перестает влиять на тождественное с Эго сознание, что обуславливало их взаимозависимость; вместо этого, опорожненное сознание становится открытым для иных воздействий. Такого рода “иные” воздействия уже более не будут восприниматься как собственная деятельность, но как деятельность Не-Эго, предметом которого является сознание<sup>\*\*\*\*\*</sup>. Это подобно тому, как если бы субъектный характер Эго был преодолен или заменен другим субъектом,

\* “Наверху [ее] корень, внизу — ветви, это вечная смоковница... Это Брахман, это зовется бессмертным” (Катха-Упанишада, 2 часть, 3 разд., 1). Трудно допустить, чтобы фламандский мистик, родившийся в 1273 году, позаимствовал этот образ из какого-либо индуистского текста.

\*\* Дж. Рейсбрук. “Одеяние духовного брака”, Мусагет, М, 1910, с. 131.

\*\*\* Там же, с. 134.

\*\*\*\* Там же, с. 140.

\*\*\*\*\* Там же, с. 145.

\*\*\*\*\* “О Боже, дай познать мне учение не-эго” (Цит. по Ланкаватра-сутра, Suzuki: Essays, I, p. 76).

который занял бы место Эго<sup>\*</sup>. Эта проблема связана с известным религиозным переживанием, которое выразил святой Павел (Послание к галатам, II, 20.)<sup>9</sup>. Без сомнения, он описывает новое состояние сознания, отличающееся от предыдущего процессом религиозного перерождения.

Можно было бы возразить, что произошло не изменение сознания самого по себе, а только осознания чего-то: подобно тому как при перелистывании страниц в книге, тем же глазам каждый раз открывается новая картина. Боюсь, однако, что такая концепция является лишь произвольной интерпретацией, так как она не соответствует фактам. Фактом же является то, что в тексте описаны не столько новые образы и предметы, сколько та перемена в сознании, которая часто бывает результатом неожиданного и сильного потрясения. Стирание одного образа и замена его другим принадлежит повседневности и не имеет никакого отношения к изменению состояния сознания. Речь идет не о видении иного, но об ином видении. Это можно сравнить с видением нашего пространства глазами человека иного измерения. Когда учитель спрашивает: “Слышишь ли ты шум ручья?” — он имеет в виду нечто совершенно отличное от обыкновенного “слушания”<sup>\*\*</sup>. Сознание является чем-то наподобие перцепции и так же, как и последняя, оно по-своему обусловлено и ограничено. Можно, например, осознавать нечто на разном уровне, уже или шире, глубже или поверхностней. Однако различные уровни — это зачастую различия в качестве, поскольку они полностью зависят от степени развития личности, иначе говоря, от наблюдающего субъекта.

Чем логичнее мыслит интеллект, тем менее его интересует состояние наблюдающего субъекта. Интеллект только по необходимости занимается переработкой содержания сознания, а также методами этой переработки. Необходима особая страсть к философскому познанию, чтобы решиться на овладение интеллектом и заставить его наблюдать за наблюдением. Однако, подобную страсть на практике не удается отличить от сил религиозной мотивации, поэтому все сводится к процессу религиозного преображения, процессу, не имеющему ничего

\* Учитель дзэн сказал: “Будда — это не кто иной ... как тот, кто пробует увидеть собственную мысль”. (Suzuki: Essays, I, p. 76).

\*\* Судзуки говорит об этом изменении: “Отброшен прежний способ созерцания ... новая красота “обновленного сознания” или “сверкающей драгоценности” (Suzuki: Essays, I, p. 235).



общего с интеллектом. Без сомнения, древняя философия играла в значительной степени подчиненную роль и служила этому процессу преобразования, чего почти нельзя сказать о современной философии. Безусловно, Шопенгауэр принадлежит этой древней традиции. В свою очередь “Заратустра” Ницше — это не философия, а драматический процесс преобразования, который совершенно поглотил интеллект. Это уже не проблема мышления, но в самом широком смысле проблема мыслителя, о чем говорит каждая страница книги. Должен появиться новый, полностью преобразенный человек, который разбил бы скорлупу существующего человека и не только увидел бы новое небо и новую землю, но также стал бы их творцом. Немного скромнее, чем Заратустра, выразил это Ангелус Сизелиус<sup>10</sup>:

“Mein leib ist ein Sahal in dem ein kuchelein  
Vom Geist der Ewigkeit will ausgebrutet sein.  
“Мое тело — это скорлупа, из которой  
Вывупится птенец Духа Вечности”.

*Сатори* соответствует процессу религиозного преобразования в христианстве. Однако, поскольку существуют разные уровни и виды такого преобразования, желательнее более четко очертить ту разновидность, которая была бы ближе всего практике дзэн. Это будет, несомненно, мистическое переживание, отличающееся от подобных тем, что, приготавливаясь к нему, человек “отпускает себя” (*sich lassen*). Оно принципиально отличается от религиозных переживаний, которые подобно “Упражнениям” святого Игнатия Лойолы<sup>11</sup> опираются на размышление над священными образами. В рамки этой последней разновидности религиозного преобразования хотелось бы заключить и преобразование через труд и молитву, а также коллективные переживания в протестантизме, поскольку в данном случае решающую роль играют определенные предпосылки, во всяком случае не “пустота” или “освобождение”. Характерное для последних утверждение: “Бог есть Ничто”, никак не согласуется с созерцанием мук Господних, с верой в них и причастность к ним.

Таким образом, аналогия между *сатори* и западными религиозными практиками ограничивается немногочисленными христианскими мистиками, афоризмы которых настолько парадоксальны, что граничат с ересью или даже выходят за эти

границы. Именно эта особенность навлекла на Майстера Экарта осуждение Церкви. Если бы буддизм был “Церковью” в нашем понимании этого слова, то движение дзэна было бы для него непосильной ношей. Причиной этого был бы крайний индивидуализм метода\*, равно как и “иконоборчество” многих учителей\*\*. В той степени, в которой дзэн является движением, он создал на протяжении веков определенные коллективные формы, которые, однако, по своей сути и форме относятся лишь к внешней стороне. Это заметно, хотя бы по работе Судзуки “Об обучении монахов, практикующих дзэн-буддизм”\*\*\*. Кроме традиционных образцов в процессе духовного обучения применяется методика *коанов*. Под *коаном* понимается парадоксальный вопрос, выражение или жест учителя. В изложении Судзуки этот метод главным образом состоит в том, что учитель задает вопросы в форме анекдотов. Они даются ученику как тема для медитации. Классическим образцом является анекдот о “Бу” или “Му”. Один монах спросил однажды учителя: “Обладает ли собака природой Будды?”, на что учитель ответил: “Бу”. Как отметил Судзуки, это “Бу” просто означает “Бу”, именно то, что сама собака ответила бы на вопрос.

На первый взгляд может показаться, что постановка такого вопроса в качестве объекта для медитации означает попытку предвидеть или предугадать конечный результат, а также то, что содержание медитации было тем самым заранее предопределено, подобно тому, как это происходит в случае упражнения иезуитов или некоторых йогических медитационных техник, содержание которых детерминировано поставленной учителем целью. Однако *коаны* столь разнородны и столь загадочны, что даже тот, кто разбирается в этом, остается во мраке неведения относительно того, что может оказаться правильным ответом. Более того, описания переживаний столь туманны, что не существует такого примера, на котором возможно было бы проследить какую-то рациональную связь между

\* “Сатори — это наиболее личное из всех индивидуальных переживаний” (Suzuki: Essays, I, p. 247).

\*\* Учитель говорит ученику: “Мне нечего сказать тебе ни сейчас, ни в будущем” (Suzuki: Essays, I, p. 69). Монах обращается к учителю: “Я видел Будду ... которого ты оседлал” (Suzuki: Essays, I, p. 59). Учитель утверждает: “Понимание, которое не понимает, это и есть Будда. Нет ничего иного” (Suzuki: Essays, I, p. 57).

\*\*\* Suzuki: The training of the Zen Buddhist Monk, Kyoto 1934.



коаном и самим переживанием. Поскольку невозможно доказать существование такой логической связи, можно предположить, что метод коана не налагает ни малейших ограничений на свободу духовных процессов, а также, что конечный результат зависит исключительно от индивидуальных особенностей того, кого посвящают. Полное разрушение рассудочного интеллекта, являясь целью этих упражнений, приводит к тому, что сознание чуть ли не полностью лишается фундаментальных оснований. Затем — насколько это возможно — сознательные фундаментальные предпосылки изживаются, что однако не относится к основам бессознательного. В свою очередь эти бессознательные психические возможности, которые существуют, хотя и остаются незамеченными, определенно не являются ни пустотой, ни отсутствием фундаментальных предпосылок. Это — дар Природы, и когда он входит в силу — что, без сомнения, происходит в состоянии *сатори* — это ответ Природы, которой удается передать свою реакцию непосредственно сознанию \*. То, как бессознательная природа ученика отвечает учителю или реагирует на коан — и есть *сатори*. Мне кажется, что такая формулировка вместе с описаниями, которыми мы располагаем, более или менее верно выражает психологическую природу *сатори*. Еще одним подтверждением такой формулировки может служить то, что “мгновенное проникновение в собственную природу”, “естественный человек”, а также самое глубина бытия часто становятся для учителя дзэна вопросами первостепенной важности \*\*.

Дзэн отличается от прочих философских и религиозных способов медитации принципиальным отсутствием исходных методических предпосылок (*Voraussetzung*). Дзэн решительно отбрасывает самого Будду, чуть ли не цинично игнорируя

\* “Сознание дзэн ... которое является мимолетным взглядом в бессознательное” (Suzuki: Essays, II, p. 46).

\*\* Четвертая максима дзэн гласит: “Вглядывайтесь в глубь собственной природы и свершите то, что есть Будда” (Suzuki: Essays, I, p. 7). Когда один монах попросил Хуэй-нэнга научить его, тот ответил: “Покажи мне свое первоначальное лицо, какое ты имел до рождения?” (Suzuki: Essays, I, p. 210). В японской книге о дзэне сказано: “Если хочешь искать Будду, посмотри в глубь своей природы, ибо она и есть Будда”. Опыт Сатори открывает перед учителем “естественного человека” (Suzuki: Essays, I, p. 241). Хуэй-нэнг сказал: “Не думай о добре, не думай о зле, но наблюдай в этот момент свои врожденные способности, которые ты имел прежде, чем начал жить” (Suzuki: Essays, II, p. 28).

его, хотя, несмотря на это или, быть может, именно поэтому Будда мог бы стать основным принципом души. Будда также является представлением, а поэтому от него необходимо освободиться. Остаться должно только то, что действительно имеет место, то есть человек со своими бессознательными установками, от которых, именно потому что они бессознательные, он не может избавиться. Ответ, который, кажется, исходит из пустоты, свет, пробивающийся из непроглядной тьмы, — именно таково всегда переживание чудесного и благословенного просветления.

Мир сознания — это неизбежно мир, полный ограничений и препятствий, по необходимости односторонний, что вытекает из самой сущности сознания. Ни одно сознание не может одновременно вместить в себе слишком большое количество понятий. Все остальное должно скрываться в тени, вне поля зрения. Увеличение количества одновременно существующих символов тут же затемняет сознание, приводя его к замутнению, граничащему с дезориентацией. Сознание не предъявляет никаких требований, но внутри себя жестко ограничивается тем, что малочисленно, а значит выразительно. Вообще, умение ориентироваться в окружающем мире существует только потому, что путем сосредоточения внимания мы способны вызвать ряд последовательно сменяющих друг друга представлений. Однако, сосредоточение внимания — это усилие, которое мы не способны поддерживать продолжительное время, поэтому должны удовлетвориться, так сказать, минимальным количеством одновременных наблюдений, а также рядом представлений. Огромные пространства потенциальных наблюдений навсегда исключены, а сознание ограничивается очень узким кругом. Невозможно определить, что было бы, если бы единичное сознание могло единым взглядом охватить сразу все, что только можно себе представить. Если уж человеку удалось построить мир из немногих четких элементов, то какое божественное зрелище открылось бы его глазам, будь он в состоянии одновременно так же четко наблюдать многое? Речь идет о тех наблюдениях, которые мы можем произвести. Если же присоединить к ним содержание бессознательного, которое еще или уже недоступно сознанию, и тогда попробовать представить себе этот спектакль в целом — это выйдет за пределы самой смелой фантазии. На сознательном уровне подобная ограниченность является единственно возможной,



тогда как на бессознательном уровне этот спектакль предстает во всем его многообразии, поскольку все внутренние процессы несут в себе потенциальные образы.

Бессознательное представляет собой скрытый от нашего взгляда комплекс подсознательно действующих психических факторов и является “целостным проявлением” нашей потенциальной природы. Оно представляет собой законченную систему, из которой сознание время от времени выбирает некоторые фрагменты. Таким образом, если сознание лишается (насколько это возможно) своего содержания, то оно впадает (по крайней мере временно) в состояние бессознательности. Такое перемещение происходит обычно потому, что энергия сознания заимствуется из смысловой сферы и концентрируется либо на понятии пустоты, либо на коане. Поскольку как в том, так и в другом случае концентрация должна быть продолжительной, прерывается образный ряд, а вместе с ним и энергия, которая переходит в бессознательное и усиливает его естественный приток до максимума. Это в свою очередь увеличивает готовность бессознательного содержания к проникновению в сознание. А поскольку опустошение и закрытие сознания является делом нелегким, необходимо на протяжении неопределенно долгого времени практиковать специальные упражнения \*, чтобы создать то максимальное напряжение, которое окончательно приводит к прорыву бессознательных содержаний в сознание.

Нельзя сказать, что бессознательное содержание, проникающее в сознание, совершенно неопределенно. Как показывают психиатрические наблюдения, между содержанием сознания и бредом, который в него вторгается, существуют удивительнейшие связи. Это связи такого же рода, что и связи между снами и сознанием здоровых людей. Это соединение по своей сути является связью \*\* замещения \*\*\*: содержание бессознательного выносит на поверхность все то, что необходимо \*\*\*\* для полноты в широком смысле этого слова, то есть интегральности сознательной ориента-

\* Бодхидхарма, основатель дзэн в Китае говорит: “Всякое усилие таких людей должно кончиться ничем” (Suzuki: Essays, I, p. 176).

\*\* По этому вопросу должен отослать читателя к специальной медицинско-психологической литературе.

\*\*\* Что более вероятно, чем связь по принципу дополнительности.

\*\*\*\* Эта необходимость является рабочей гипотезой. Мнения на этот счет могут быть и являются совершенно различными. Обязательна ли к примеру религиозная символика? Ответить на этот вопрос может только само течение индивидуальной человеческой жизни, то есть индивидуальный опыт. Здесь не существует каких бы то ни было абстрактных критериев.

ции. Если фрагменты, навязываемые бессознательным, органично входят в жизнь сознания, тогда возникает такая форма психического бытия, которая более подходит Самости конкретной личности и тем самым преодолевает бесплодный конфликт между сознательным и бессознательным личности. Современная психотерапия настолько прочно опирается на этот принцип, что ей удалось порвать с традиционным предрассудком, будто содержание бессознательного скрывает лишь инфантильное, или отвергаемое моралью содержание. Конечно, существует скрытый уголок, “кладовка грязных тайн”, которые не столько бессознательны, сколько скрываемы и только наполовину забыты. Однако, эта “кладовка” так же соотносится со всем бессознательным, как дырка в зубе со всей личностью. Бессознательное — родина всех метафизических утверждений, всей мифологии, всей философии (там, где она не является исключительно критической), а также всех форм жизни, в основе которых лежит психическое начало.

Каждое вторжение бессознательного является ответом на определенное состояние сознания, а ответ этот вытекает из совокупности мыслей-возможностей, присутствующих в бессознательном, иначе говоря из установки, которая, как отмечалось выше, одновременно является представлением *in potentia* \* психического бытия. Реакция со стороны установки всегда имеет черты целого, ибо ее природа нерасчленима никаким различающим сознанием \*\*. Отсюда и все вытекающие последствия. Это широкий, неожиданный, на все проливающий свет ответ бессознательного, который тем более воздействует как просветление и откровение, чем глубже сознание заходит в безнадежно глухой тупик \*\*\*.

Когда же после долгих лет тяжелых упражнений и безжалостного подавления логического мышления адепт дзэна получает ответ, единственно правдивый ответ от самой Природы, только тогда он может понять все, что говорится о *сатори*. Легко заметить, что “природоподобие” (Naturhaftigkeit), заключенное в ответе, можно обнаружить в большинстве дзэнских анекдотов. Поэтому, мы можем с полным пониманием

\* в потенции (лат.).

\*\* Когда разум различает, тогда вещь существует как нечто сложное, когда он этого не делает, тогда вглядывается в истинную сущность вещи (Suzuki: Essays, I, p. 188).

\*\*\* Сравни фрагмент, начинающийся со слов: “А разум имей как бы в промежутке...” (Suzuki: Essays, I, p. 209).



отнестись к поступку просветленного ученика, который, как гласит история, пожаловал учителю в награду хорошую взбучку. Сколько же мудрости скрывается в произнесенном учителем “Бу” — ответе на вопрос о природе Будды у собаки. Однако всегда следует помнить о том, как много существует людей, не отличающих духовные анекдоты от бессмыслицы, а, с другой стороны, сколько таких, которые так глубоко убеждены в собственной мудрости, что на всем своем пути встречают только глупцов.

Хотя дзэн-буддизм помогает нам понять процесс религиозного преобразования, его пригодность для западного человека весьма проблематична. Западу недостает духовных понятий, без которых дзэн немислим. Кто из нас мог бы так буднично довериться превосходящему его учителю и его непонятным обычаям? Такое почтение к более совершенной человеческой личности существует исключительно на Востоке. Кто бы мог похвастаться верой в возможность в высшей степени парадоксального опыта преобразования и более того, верой, настолько сильной, чтобы посвятить многие годы жизни мучительному пути к этой цели? И наконец, кто осмелился бы со всей ответственностью подтвердить такой еретический опыт? Достаточно, чтобы появился человек, пусть даже с сомнительной репутацией, обладающий даром влиять на людей, — и у него не будет недостатка в последователях. А если подобный “учитель” поставит сложную задачу, требующую чего-то большего, чем реки пустой болтовни, то европейца охватит сомнение, а крутая тропинка внутреннего развития станет для него унылым и мрачным подобием ада.

Не сомневаюсь, что *сатори* случается также и на Западе, поскольку и среди нас есть люди, которые имеют определенное представление о конечной цели и молчат не только из робости, но потому, что знают, что любая попытка передачи собственных переживаний другим была бы тщетной. Ибо в нашей культуре нет ничего такого, что могло бы соответствовать подобным стремлениям, включая и Церковь — хранителя религиозных ценностей. Функция Церкви по существу заключается в противостоянии всем крайним опытам подобного рода, поскольку последние могут оказаться страшной ересью. В рамках нашей культуры единственная область, которая отчасти понимает, а отчасти обязана понимать такие стремления — это психотерапия. Поэтому не случайно настоящее предисловие выходит из под пера психотерапевта.

В своей основе психотерапия является диалектической связью между врачом и пациентом. Это вид диалога между двумя духовными целостностями, в котором знание лишь инструмент. Цель диалога — преобразование, причем не данное свыше, а скорее неожиданное, единственным свидетельством истинности которого должно быть исчезновение Эго. Никакие усилия со стороны врача не заставят пациента пережить подобное. Самое большее, что врач может сделать, это облегчить пациенту достижение такой позиции, благодаря которой ему удастся преодолеть все преграды, стоящие на пути к столь значительному для него переживанию. Знание играет небольшую роль в западном способе постижения мира; подобное значение имеет для дзэна традиционная атмосфера буддизма. Дзэн и его методы могут существовать только в рамках буддистской духовной культуры, являющейся его основанием. Невозможно уничтожить рациональный интеллект, которого там никогда не существовало. Практика дзэна не является продуктом невежества или недостатка культуры. Поэтому даже в нашем обществе нередко случается, что сознательное, доведенное до совершенства мышление и сознательное Эго должны быть сначала обретенны с помощью терапии, а затем уже можно думать об уничтожении собственного “я” или рационального начала. Более того, в психотерапии мы не имеем дела с людьми, которые, подобно дзэнским монахам, готовы на любую жертву, чтобы достичь истины, а среди европейцев такая категория людей — это наиболее упорные. Отсюда, цели психотерапии по сравнению с дзэном намного более дифференцированы, а отдельные фазы ее длительного процесса несравненно чаще наталкиваются на сопротивление.

С этой и многих других точек зрения прививка дзэн непосредственно на западную почву не только не рекомендуется, но и невозможна. Однако психотерапевт, если он серьезно подходит к целям своей терапии, не может оставаться равнодушным, когда видит, к чему ведет восточный метод духовного “исцеления”, или, иначе говоря, “создания целостности”. Общеизвестно, что этой проблемой на протяжении двух тысяч лет серьезно занимались самые смелые умы Востока, в результате чего были выработаны такие методы и философские доктрины, которые просто отодвигают в тень все то, что удалось развить на Западе. За редким исключением наши попытки не пошли дальше магии (тайных культов, к которым следует причислить и христианство) или умозрительных спекуляций (философы от



Пифагора до Шопенгауэра). Только в трагедиях “Фауст” Гете и “Заратустра” Ницше впервые на нашем западном полушарии дали о себе знать проблески пробивающегося “переживания единства” (Ganzheitserlebnis)<sup>\*</sup>. Более того, по сей день мы не отдаем себе отчет в важности этих достижений европейской мысли — настолько довлеет над нами “телесность” и рационализм сформировавшего нас греческого духа<sup>\*\*</sup>. Несмотря на то, что наш интеллект почти достиг совершенства, подобно ястребу, с огромной высоты высматривающему свою добычу, земное притягивает, а *самсары*<sup>\*\*\*12</sup> опутывают нас сверкающей паутиной изменчивых образов, как только мы перестаем высматривать добычу и обращаемся внутрь, чтобы найти того, кто ищет. Вот тогда-то мы действительно начинаем испытывать родовые схватки демонических рождений, нас преследуют неведомые страхи и опасности, нам угрожают соблазнительные миражи и запутанные лабиринты. Смелчаку уготована самая страшная доля — немое бездонное одиночество во времени, которое он называет своим. Кто может знать что-либо о мотивах, скрытых в глубине “шедевра” — (так Гете назвал своего “Фауста”), или в ужасах “дионисийского переживания”<sup>13</sup>? Чтобы найти восточное соответствие для мук и страданий западного “пути освобождения” в его стремлении к целостности, нужно прочесть “Бардо Тхедол” или “Тибетскую Книгу Мертвых”, и то — начиная с конца, как я уже предлагал<sup>\*\*\*\*14</sup>. Важен сам путь, а не благие намерения, внешнее подражание или интеллектуальная акробатика. Для психотерапевта, который освободился от скороспелых, доктринерских взглядов, эта целостность приобретает едва уловимые контуры или открывается фрагментарно. Если он рабски поклоняется законам биологии, то всегда будет пытаться редуци-

\* Здесь нельзя не вспомнить об английском мистике Вильяме Блейке. См. великолепное исследование Мильтона Парсиваля (Milton C. Parical, William Blake's Circle of Destiny, Columbia University Press, 1938).

\*\* Греческий гений — это направленность сознания на материальность мира, причем такого сознания, которое вызвано из первобытного состояния погруженности в сон.

\*\*\* Труднопереводимый термин. Обычно под ним подразумевается синтетический психический процесс, но также и черты характера, стремления (влечения), психические характеристики (напр. подавление, вытеснение).

\*\*\*\* См. W.Y. Evans — Wentz. Das Tibetische Totenbuch, Zurich, 1934.

ровать свои наблюдения до уровня привычных представлений, чтобы потом свести их к единому рационально постижимому знаменателю, достаточному только для тех, кто удовлетворяется иллюзией. Однако, наибольшая из всех иллюзий — утверждение, что чего-то может быть достаточно. Это заблуждение скрывается за всем тем, что неприемлемо и стоит на пути прогресса, к тому же его трудно преодолеть. Если психотерапевт, оторвавшись от своей полезной деятельности, найдет время поразмыслить или под давлением обстоятельств вынужден будет пересмотреть свои взгляды, тогда, быть может, его посетит мысль о том, насколько плоскими и пустыми, насколько далекими от жизни становятся любые рациональные расчеты, когда они сталкиваются с чем-то живым и развивающимся. Если мы последуем за этой мыслью дальше, то вскоре поймем, что значит “отворить двери, в которые каждый бы охотно проскользнул”.

Я ни в коем случае не хотел бы оказаться в роли наставника или советчика. Однако, когда люди Запада начинают говорить о дзэне, я считаю своим долгом показать европейцам, где им искать ту “самую длинную из всех дорог”, которая ведет к *сатори*, какие трудности подстерегают их на этой тропе, по которой ходили лишь немногие из великих мужей; быть может, это послужит маяком, освещающим туманное будущее. Было бы опасным заблуждением допустить, что *сатори* или *самадхи* можно встретить где-нибудь ниже этих вершин. Чтобы пережить нечто подобное, необходимо как минимум обладать целостностью. Психологическое значение этого станет понятным, если мы просто-напросто задумаемся над фактом, что сознание — это только часть духа, а значит ему не под силу обрести духовную полноту: последняя требует бесконечного расширения сознания. Но сознание нельзя заключить в изящные формулы или явить волшебством научных догматов, поскольку в нем есть нечто от самой судьбы, иногда это и есть сама судьба, о чем ясно свидетельствует “Фауст” и “Заратустра”. Для обретения полноты необходимо использовать целостность. О меньшем не может быть и речи, а значит невозможны никакие облегчения, никакие изменения, никакие компромиссы. Если уж “Фауст” и “Заратустра”, несмотря на всеобщее восхищение, которое они вызывают, едва понимаются европейцами, то трудно ожидать, чтобы образованные “потребители”, только недавно начавшие познавать туманный мир души, смогли бы судить о том состоянии человеческой души,



которое связано с процессом индивидуации (термин, которым я определяю процесс становления целостности). Люди извлекают на свет патологическую лексику, играют такими терминами как “психоз” или “невроз”, многозначительно шепчут о “тайне творчества”, но что может создать человек, не являясь поэтом? Это последнее недоразумение способствовало тому, что многие из наших современников называют себя “творцами”, как-будто искусство не имеет ничего общего с “одаренностью”! Если нечего “творить”, тогда, быть может, сотворим самих себя.

Дзэн показывает, как много это движение к целостности значит для Востока. Усердные штудии дзэнских парадоксов может быть укрепят европейца в его слабой вере или обеспечат его близорукие глаза парой очков, чтобы он сквозь “свою угрюмую дыру в стене” смог хоть на мгновение узреть мир духовных переживаний, который до этого момента был скрыт от него во мгле. Хуже от этого уж точно не будет, поскольку тот, кто хоть раз пережил подобное потрясение, благодаря “ауто-суггестии” будет надежно защищен от дальнейшей порчи, как и вообще от всего имеющего хоть какое-либо значение. Я хотел бы однако предостеречь внимательного и добросовестно настроенного читателя от недооценки духовной глубины Востока и допущения мысли о малоценности дзэна \*. Старательно культивируемая установка буквального принятия на веру всех сокровищ мысли Востока представляет в данном случае меньшую опасность, ибо в дзэне, в отличие от индийской культовой традиции, нет, к счастью, ни одного из характерных для последней непонятных слов. Дзэн также не забавляется сложными техниками хатха-йоги \*\*, которые сбивают с толку философски мыслящего европейца тем, что вселяют в него ложную надежду на возможность “развития” в себе духовности только благодаря правильной позе и дыханию. Дзэн, напротив, требует ума и силы воли, как все великое и все, чему должно осуществиться.

\* “Дзэн — не развлечение, но важнейшая цель жизни. Ни одна пустая голова на него не отважится” (Suzuki. Essays I, p.16,78).

\*\* “Если хочешь достичь состояния Будды...никогда не дойдешь до истины” — говорит учитель (Suzuki. Essays I, p.222).

Это — ТО



## Дзэн и проблема самоконтроля

Человеческое существо, насколько мы сейчас понимаем его природу, кажется ловушкой, расставленной себе самому. Хотя на протяжении тысячелетий это утверждение не вызывало сомнений, в последнее время оно получило новое звучание благодаря тому, что, используя достижения науки и техники, человечество выработало многочисленные новые способы управления собой и своим окружением. На заре развития современной науки ситуация не была еще столь очевидной, ибо применение научных способов управления природой и человеком казалось чем-то, что можно развивать до бесконечности, чем-то вроде широкой и беспрепятственной дороги в будущее. Но сегодня, после второй мировой войны, на исходе XX века, затруднения в вопросах управления и контроля начинают проявляться почти в каждой области человеческой деятельности. Возможно, наиболее ярко это проявляется в науках, занимающихся проблемами коммуникации, которые включают в себя изучение динамики управления, а также в психологии, науке, объектом изучения которой является сам человек.

В своей простейшей и наиболее распространенной форме — так как все другие формы есть только расширенные и усложненные ее варианты — проблема формулируется так: человек — это самосознающее и, соответственно, самоуправляемое существо. Но как он управляет той частью самого себя, которая как раз и занимается управлением? Все попытки как на индивидуальном, так и на социальном уровне решить эту проблему в конечном счете заводили в ловушку. На индивидуальном уровне это проявлялось в том, что мы называем острым чувством само-сознания. Это похоже на то, как выступающий публично оратор доставляет себе массу огорчений самой попыткой быть красноречивым. На социальном уровне это проявляется как потеря свободы маневра, эффект чего усиливается с каждой попыткой регулировать действие при помощи закона. Другими словами, существует граница, за которой самоконтроль превращается в некую форму паралича — как если бы я одновременно бросал мяч и удерживал его во время броска.



Развитые технологии, которые позволяют человеку увеличивать силу и диапазон своего контроля, одновременно все больше и больше затягивают опутывающие его сети. Явное увеличение количества психических расстройств в нашей технологической культуре — явление, которым мы, возможно, обязаны тому, что все больше и больше людей попадают в эти сети, то есть оказываются в ситуации, названную психиатром-антропологом Грегори Бейтсоном “двойным зажимом” (*double-bind*),<sup>1</sup> где от человека требуется принять решение, которое он в то же время не может или не должен принимать. Другими словами, он вынужден сделать нечто противоречивое, чаще всего в области самоконтроля, что-то наподобие противоречия, содержащегося в названии известной книги “Ты должен расслабиться” (*You Must Relax*)<sup>2</sup>.

Нужно ли говорить, что требование совершить усилие (“ты должен”), несовместимо с требованием этого усилия не совершать (“расслабиться”)?

Здесь отметим очень интересный момент: мы не можем эффективно думать о самоконтроле без того, чтобы не отделять контролирующее от контролируемого даже тогда, когда они — как это подразумевается в самом слове “самоконтроль” — одно и то же. Это следствие широко распространенной концепции человека как раздвоенного, разделенного на части существа, сочетающего в себе высшую и низшую природу, рассудок и инстинкт, дух и материю, свободу и необходимость, ангела и демона. Трактующий таким образом, человек действительно собой никогда не управляет. Скорее всего, одна часть его существа контролирует другую, поэтому все, что требуется от контролирующей части — это приложить все усилия и, с другой стороны, самой быть свободной и не испытывать на себе никаких влияний. Такая концепция хороша во всех отношениях до тех пор, пока не обнаруживается ее несостоятельность. Кого или что нужно в этом винить? Низшая ли, управляемая половина слишком сильна, или высшая, управляющая — слишком слаба? Если первое, то человек, как контролирующее начало, не несет за это вины. Если же верно второе, то нужно что-то предпринять для усиления контроля. Но, другими словами, это значит, что высшая, контролирующая часть должна контролировать саму себя, или же мы должны признать существование еще более высокого уровня, который в состоянии контролировать контролера. И так до бесконечности.

Эта проблема хорошо иллюстрируется доктриной христианской добродетели, которая на протяжении веков ввергала западного человека в состояние “двойного зажима”. Главная заповедь гласит: “Возлюби Господа Бога твоего” и добавляет: “всем сердцем твоим, всей душой твоей, и всем разумением твоим.” Каким образом эту заповедь можно исполнить? Вторая ее часть подразумевает, что недостаточно думать и действовать так, как будто любишь Бога. От тебя требуется не изображать любовь, а любить действительно, быть совершенно искренним. Иисус проклинал фарисеев прежде всего за то, что их любовь к Богу неискренна, что она только на устах, а не в сердце. Но, если сердце — это контролер, как оно может заставить себя любить? Если мне предписано любить искренно, я должен любить всем своим существом, спонтанно и без оглядки. Но из этого следует, что я должен быть спонтанным, а управляемая или возникающая по моей воле спонтанность — это противоречие!

Христианская теология попыталась разрешить эту проблему, утверждая, что сердце не может изменить себя без помощи Бога, без Божественной милости, силы, которая дается свыше, чтобы управлять управляющим. Но это никак не может быть решением проблемы, поскольку только отодвигает его, или повторяет проблему на другом уровне. Ибо, если от меня требуется любить Бога, а для исполнения этого требования необходима Божественная милость, то от меня в таком случае требуется получить Божественную милость. Снова я должен контролировать контролера, которым в данном случае является Бог<...>

Все сказанное убеждает, что разделение сознания на “высшее” и “низшее” не вносит ясности в проблему самоконтроля, а, скорее, наоборот, затрудняет ее, и не так уж важно, идет ли речь о самости человеческого организма или обо всей вселенной. Вот почему любая разновидность дуалистической философии является совершенно неприемлемой, даже если мы не в состоянии эффективно размышлять о проблемах контроля, не прибегая к дуализму.

Поэтому, если организм не имеет отдельной контролирующей части, если высшее “Я” есть просто тем же самым, что и низшее, то самоконтроль должен казаться нашему сознанию с его дуалистическим способом мышления чем-то таким же невозможным, как попытка указать пальцем на кончик этого



же пальца. Мы могли бы возразить, что самоконтроль является иллюзией, и что человеческий организм — это полностью детерминированный механизм. Но в действительности этот аргумент противоречит сам себе. Если машина утверждает, что она — машина, это предполагает, что она способна наблюдать за собой, — и мы вновь оказываемся в абсурдном положении пальца, указывающего на свой кончик. Поэтому утверждение, что я не в состоянии контролировать себя, уже подразумевает определенную степень самопонимания, самонаблюдения и, соответственно, — самоконтроля. Затруднительное положение, в которое попадает человек, — как на это ни посмотри — напоминает ловушку: отрицание самосознания утверждает его, а утверждение (как мы видим — неизбежное) приводит к парадоксу и вовлекает в состояние “двойного зажима”.

Деление человека на высшее и низшее “Я” не вносит ясность в проблему самоконтроля, так как оно остается полезным описанием динамики управления только в той мере, в которой воле (высшему) удастся справиться с чувствами (низшим). Но когда воле не удастся этого сделать и ей необходимо каким-то образом укрепить себя или трансформироваться из злонамеренной в добрую, дуалистическое описание человека становится не только бесполезным, но и создает невообразимую путаницу. Подобный образ мышления отдаляет человека от самого себя как раз в тот момент, когда ему необходимо “стать самим собой”. То есть, когда воля борется и конфликтует с самою собой, она оказывается парализованной, как человек, который хочет идти в двух противоположных направлениях одновременно. В такие моменты воля должна освободиться от паралича, наподобие того, как падающий с велосипеда поворачивает переднее колесо в направлении своего падения. К своему удивлению начинающий велосипедист обнаруживает, что управление не теряется, а, наоборот, восстанавливается. Моралисту, как и начинающему велосипедисту, кажется невероятным, что поворот, ведущий к ослаблению воли, может привести к чему-нибудь иному, кроме как к полному моральному падению. Однако обнаруживается неожиданный психологический факт, что человек не может управлять собой иначе, как принимая себя таковым, как он есть. Иначе говоря, прежде чем изменить направление своего действия, человек должен стать искренним, идущим за своей природой, а не вопреки ей, даже если в данный конкретный момент его природа ведет его к

падению. Это так же, как управлять парусной лодкой, ибо если вы хотите плыть против ветра, то вы должны держать ветер в парусах. Точно так же для того, чтобы выровнять автомобиль, шофер должен поворачивать в ту сторону, куда машину заносит.

Наша проблема состоит в том, что доминирующий в течение столетий дуалистический способ мышления воспитал в нас на уровне “здорового смысла” понимание того, что управлять своей собственной природой мы можем не иначе, как действуя против нее. Но такое чувство здравого смысла так же фальшиво, как и то, что подсказывает шоферу поворачивать руль против движения колес. Для того, чтобы сохранить контроль, мы должны учиться новым реакциям подобно тому, как в искусстве дзю-до необходимо учиться не предотвращать падение или отражать атаку, а контролировать их, двигаясь в одном с ними ритме. Так что дзю-до можно использовать как прямую аналогию к даосской и дзэнской практике *ву-вэй*, практике не-противопоставления себя природе, отсутствия непримиримой оппозиции по отношению к естественному порядку вещей. С точки зрения дзэна, целью жизни является переживание пробуждения или просветления (“инсайт” — сказали бы мы на современном психологическом жаргоне), когда человек избавляется от состояния паралича, “двойного зажима”, в которое дуалистическая идея “самоконтроля” и “самосознания” вовлекает его. Пережив подобный опыт, человек преодолевает чувство раздвоенности и отделенности не только от самого себя как высшего, контролирующего “Я” по отношению к низшему, контролируемому, но и от всей вселенной, от других людей и других вещей. Дзэн интересен именно тем, что предлагает уникально простой и проверенный временем способ распознавать и сводить на нет конфликт или противоречие самосознания.

Ученику дзэн противопоставляется учитель, который пережил опыт пробуждения и являет собой пример “естественного” человека в лучшем смысле этого слова. Поэтому адепт дзэна — тот, кто умеет быть человеком с той же безыскусной грацией и отсутствием внутреннего конфликта, благодаря которым, например, дерево — это дерево. Такой человек подобен мячику в стремительном потоке, которому ни при каких обстоятельствах нельзя преградить путь, который нельзя остановить или поколебать. Ум такого человека всегда свободен от колебаний



и страха, и даже если ему случится остановиться в естественном желании продумать проблему до конца, поток его сознания всегда будет нести его прямо вперед, не втягивая в порочный круг беспокойства, нерешительности и сомнения, в котором безысходно вращается человеческая мысль. В его действиях нет суетливости и поспешности, они органичны. Это то, что в дзэне называется быть отстраненным, но не в смысле отсутствия эмоций или чувств, а в смысле отсутствия устойчивости или блокированности этих чувств, благодаря чему вся череда переживаний, связанных с восприятием окружающего мира проходит через человека, подобно отражению птиц, пролетающих над водой. Но, несмотря на обладание полной внутренней свободой, такой тип человека не похож ни на бунтовщика, восстающего против общественных устоев, ни на честолюбца, пытающегося любой ценой утвердить собственную правоту. Он находится в полной гармонии с самим собой и окружающим миром, и в его присутствии вы ощущаете, что он “весь здесь”, без натянутости или искусственности, уверенный в себе, но без малейшего следа агрессивности. Все это создает образ *grand seigneur*\*, аристократа духа, который, подобно аристократу по крови, уверенному в незыблемости позиции, дарованной ему рождением, не нуждается в демонстрации своего аристократизма.

Имея перед глазами подобный пример, обычный ученик дзэн чувствует огромное неудобство и испытывает болезненный дискомфорт, в особенности потому, что вынужден как ученик пытаться соответствовать учителю в его безупречной и безыскусной естественности. Еще хуже, что с первых шагов обучения он сталкивается с *коаном* — задачи в форме вопроса, цель которой — ввергнуть ученика прямо в ситуацию “двойного зажима”. Вот, к примеру, типичный *коан*: “Покажи мне твое истинное лицо, которым ты обладал, прежде чем отец и мать зачали тебя”. Иначе говоря, покажи мне твое истинное, глубочайшее “Я”, не зависящее от семьи или условий жизни, от знаний или опыта, в общем, от всего искусственного.

Обычно, сознательно подготовленный и заранее придуманный ответ не подходит, потому что он будет исходить от культурно обусловленного эго ученика, от той роли, которую тот играет. Поэтому никакой обдуманной и принужденной ответ

не решит задачи, ибо он будет указывать на искусственно приобретенное “Я”. С другой стороны, единственная альтернатива для ученика в данной ситуации — попытаться сделать свой ответ совершенно спонтанным и непреднамеренным. Но здесь и возникает ситуация “двойного зажима”. Попробуйте-ка быть естественным! Однажды ученик спросил одного из старых китайских мастеров: “Что есть Путь?” “Твой обычный (т.е. естественный, природный) ум и есть путь”, — отвечал тот. “Как, — продолжал ученик, — мог бы я достичь согласия с ним?” “Когда ты *пытаешься* быть в согласии с ним, — сказал учитель, — ты отдаляешься от него”. Но это также значит, что нет ничего хорошего в том, чтобы *не* пытаться, так как и здесь присутствует намеренность и та же попытка, хотя и косвенно выраженная. В подобной ситуации большинство учеников на долгое время оказываются в тупиковом, застопоренном состоянии, поскольку, когда от них требуется действовать, не контролируя себя, они оказываются лицом к лицу со своими собственными действиями и существованием, попадая тем самым под парализующее воздействие своего самосознания.

Оказавшись в таком затруднительном положении, ученик обнаруживает, что пока он осознает себя, он не может — что очевидно — быть несамосознательным. Когда он пробует забыть себя, то вспоминает, что это он пробует забыть. С другой стороны, когда он действительно забывает о своем существовании, поглощенный повседневными делами, он обнаруживает, что дела увлекают его за собой, и что его взаимодействие с этим потоком основано не на спонтанности, а на социально обусловленной привычке. Он только бессознательно играет отведенную ему роль, не обнаруживая при этом своего “истинного лица”. Но на то и существует учитель, чтобы не позволить ему укрыться в бессознательном, поэтому каждая его встреча с учеником — болезненное напоминание последнему о столь огорчительном для него существовании его “Я”. Все это приводит к тому, что ученик, наконец, убеждается, что его эго, его “я”, в существование которого он верил, не более, чем система привычек или искусственно приобретенных реакций. Как ни старайся, ничего нельзя сделать, чтобы стать естественным, “отпустить” себя.

В этот момент ученик чувствует свою полную несостоятельность и ничтожность. Его приобретенная личность, его знания

\* знатного кавалера (фр.).



и умения оказываются совершенно — во всяком случае для этой цели — бесполезными. До этой минуты, напомним, он пытался — или пытался не пытаться — проявить свое истинное “Я”, действовать совершенно искренне. Теперь же у него нет ни тени сомнения в том, что ему это не под силу, оно должно случиться само собой. Он обнаруживает, что ему ничего не остается, как только принять себя — то неуклюжее, обладающее самосознанием и зависимое от внешних обстоятельств существо — таким, каким он есть. Но и здесь он впадает в явное противоречие, поскольку идея принятия себя — это еще один “двойной зажим”. Понятие “сам”, “самость” заключают в себе конфликт — конфликт неприязни и сопротивления себе самому, а это значит, что приходится принимать собственное неприятие. Оставьте свой ум в покое, позвольте ему думать о чем угодно. И оказывается, что одно из излюбленных занятий нашего ума — борьба с самим собой. Или попробуем взглянуть на это несколько иначе — так, как видит это ученик дзэн, постоянно медитирующий, часами пытающийся удержать свой ум в состоянии покоя, концентрирующий исключительно на *коане* или собственном дыхании и отсекающий мысли, которые его отвлекают. Это напоминает ситуацию, в которой слепые водят слепых, поскольку ум, который необходимо контролировать, одновременно осуществляет этот контроль. Мысль пытается изгнать мысль.

В этот самый момент сознание озаряется подобно неожиданной вспышке молнии. Все, что всегда казалось само собой разумеющимся, обретает полную ясность, и ученик бросается к своему учителю и без малейшего затруднения демонстрирует ему свое “истинное лицо”. Что же произошло? Все это время ученик был парализован укоренившимся в нем убеждением, что он одно, а его ум, его мысли и чувства — другое, поэтому будучи поставленным лицом к лицу с самим собой, он во всей полноте ощутил собственную расколотовость надвое, невозможность выявить свою целостность, непротиворечивость. Но сейчас вдруг ему с поразительной очевидностью открылось, что не существует того, кто мыслит, отдельно от того, кто контролирует мысли. Мыслящий и его мысли суть одно. В конце концов, если вы позволили своему сознанию думать о чем ему заблагорассудится, а оно в следующее мгновение пытается помешать самому себе, то позвольте ему сделать так. До тех пор, пока вы позволяете ему поступать подобным образом, вы сможете лег-

ко, без малейших усилий “отпускать” его. Но момент исчезновения усилия при “отпускании” — это как раз и есть момент исчезновения того, кто мыслит, исчезновение эго, пытающегося наблюдать за сознанием со стороны, не вмешиваясь в его деятельность. В данном случае нет нужды пытаться что-либо предпринимать, ибо все, что происходит в каждый последующий момент — все принимается, включая и само неприятие. В первое мгновение создается впечатление, что думающий реагирует на поток мыслей с мгновенностью зеркального отражения, а затем неожиданно приходит понимание, что нет ни зеркала, ни отражения. Есть только поток мыслей, текущих одна за другой без всякого вмешательства, и сознание воистину познает себя в такие мгновения. Не существует никакого отдельного сознания, стоящего в стороне и наблюдающего за всем происходящим.

Кроме того, когда исчезает дуалистическое противоречие между думающим и его мыслями, то же самое происходит во взаимоотношениях субъекта и объекта восприятия. Человек больше не воспринимает себя чем-то отдельным от своего восприятия окружающего мира, равно как и не является думающим, оторванным от собственных мыслей. В силу этого он так отчетливо осознает свое тождество с тем, что видит и слышит, что его субъективное ощущение совпадает с физическим фактом, согласно которому человек — это не столько организм в окружающей среде, сколько отношение между организмом и окружающей средой. Отношение между вещами, похоже, есть нечто более реальное, чем сами вещи, подобно тому, как внутреннее единство палки есть нечто гораздо более основательное, чем разница между двумя ее концами.

Человеческое существо, осознавшее свое единство, уже больше не попадает в свои же собственные ловушки. Поэтому самосознание уже не является состоянием “двух умов”, (выражение, которое — достаточно случайно — так же означает состояние нерешительности, смущения и психологической застопоренности)<sup>3</sup>. Это то, чем самосознание становится, когда мы пытаемся им управлять дуалистически, принимая за реальности конвенции мысли и языка, которые отделяют “я” от “меня”, также как и сознание от тела, дух от материи, познающего от познаваемого. При таком разделении мое “я”, контролируемое мною, никогда не будет тем, которое мне необходимо; а “я”, которое я контролирую, не будет тем, которое



мне необходимо контролировать. На политическом уровне подобный дуализм проявляется в отделении правительства или государственной власти от основной массы населения, что случается даже в демократических государствах, которыми, как принято считать, управляет народ. Однако существование правительств и государства необходимо, если у членов общества напрочь отсутствует внутреннее ощущение связи с себе подобными, если человеческое общество является не более, чем абстракцией, обозначающей группу индивидов, отделенных друг от друга, так как каждый отделен от себя самого.

На Востоке интерес к дзэну и другим “путям освобождения” проявляет весьма небольшое количество людей. На Западе, где мы верим в знания, или, по крайней мере, обязаны участвовать в их распространении, вообще нет учителей дзэн, от которых мы могли бы чему-нибудь научиться. Однако, в этом, возможно, состоит наше преимущество, так как разделение на учителя и ученика — это еще одна форма дуализма, предполагающая существование контролирующего и контролируемого, которых определенно не должно было бы существовать, если бы “организм — среда”, называемый человеком, был бы действительно самоуправляемым. Вот почему в дзэне учитель на самом деле ничему не учит своего ученика, но только понуждает его к самостоятельному поиску, к тому же он сам не воспринимает себя как учителя, поскольку существование учителя — это лишь заблуждение непробудившегося ученика. Нас же самих понуждает к самостоятельному поиску не существование учителей, а их отсутствие, так что нам не грозит комплекс “ученичества”. Действительно, в Японии ученик дзэн имеет перед глазами пример учителя, естественность которого приводит его в замешательство. Но разве не приводит нас в замешательство все вокруг: небо, земля, вода, равно как и удивительно совершенная конструкция нашего собственного тела, заставляющая нас соответствовать этому совершенству и действовать так, чтобы быть достойным его? Или может быть лучше упорно продолжать подавлять эти чувства, воображая себя независимыми контролерами и завоевателями того, что на поверку оказывается большей и, вероятнее всего, лучшей половиной нас самих.

В мою задачу не входит (да это и совсем не в духе излагаемой здесь точки зрения) указать на какие-то конкретные способы достижения новых взаимоотношений человека и природы, как внутри, так и вне его. Ибо важно не само действие, но отношение — внутренняя установка и предрасположенность того, кто действует. Требуется не новая технология, а новый тип человека, ибо, как говорит один древний даосский текст: “Когда не ведающий закона требует поступать по закону, сам закон становится беззаконием”. И задача развития нового типа человека становится не так трудна, когда нам удается избавиться от идеи, что изменение самого себя и самоконтроль — это не более, чем вопрос конфликта между высшей и низшей природой, между добрыми побуждениями и непокорностью инстинктов. Необходимо преодолеть прочно укоренившееся в нас неверие в силу любви, покоряющей природу, в возможность плавным (дзю) способом (до) выходить из выража в способность управлять собой не вызывая внутреннего конфликта.



Инстинкт, интеллект и тревожность<sup>1</sup>

Достаточно считанных недель, чтобы новорожденные птенцы научились летать, утята — плавать, котята — гоняться друг за другом и карабкаться на деревья, а детеныши обезьян — качаться на ветвях. И хотя эти создания живут значительно меньше человека, в пропорциональном отношении подобная наука занимает у них только крупницу того времени, которое требуется цивилизованному человеку, чтобы в достаточной мере освоить искусство жить. Кажется, в самом факте их существования заложено искусство выживания, а основные навыки словно встроены в их тела. Но человеку, как члену цивилизованного сообщества, для выживания требуется в совершенстве овладеть искусством мыслить, познавать и делать выбор, что отнимает почти четверть его среднестатистической жизни. Кроме того, жизнь в цивилизованном обществе требует умения мыслить и действовать совершенно иначе, нежели это делают животные, насекомые или растения. Обычно это принято довольно туманно называть интеллектом в противоположность инстинкту. Это различие состоит примерно в том, что инстинктивные действия спонтанны, в то время как действия интеллектуальные — это трудный процесс анализа, прогнозирования и принятия решений.

И тот, и другой способ действия заключает в себе удивительное мастерство, хотя до сих пор считалось, что интеллект как гарант выживания предпочтительнее хотя бы потому, что за счет развития техники и прикладных дисциплин удалось добиться увеличения средней продолжительности жизни на двадцать лет. Однако преимущества интеллектуальных действий приобретены за столь высокую цену, что порой мы спрашиваем себя, а стоят ли они того. Платой за интеллект, как нам теперь известно, является хроническое чувство тревожности, имеющее достаточно странную тенденцию к возрастанию именно на том самом уровне, где человеческая жизнь подлечит интеллектуальной организации.

Тот тип интеллекта, который мы культивировали (развили), является причиной тревожности по трем основным причи-

нам. Первая из них — это сам механизм мышления, который разделяет наш опыт на множество независимых друг от друга событий и фактов, достаточно простых, чтобы сознающее (мыслящее) внимание сфокусировалось на каждом факте в отдельности. Однако, существует бесконечное множество способов деления и выбора фактов и событий, данных, требуемых для прогнозирования событий или принятия решений; и поэтому, когда наступает момент выбора, он неизменно сопровождается мучительными сомнениями — все ли данные учтены. Следовательно, не может быть окончательной уверенности в правоте принимаемого решения. Заведомо тщетное усилие получить полную уверенность, снова и снова проверяя и перепроверя исходные данные, становится особой разновидностью тревожности, называемой чувством ответственности. Во-вторых, чувство ответственности идет рука об руку с возрастающим осознанием себя как независимой индивидуальности — источником действий, которые не могут зависеть от инстинкта или быть спонтанными, поскольку направлены на нечто полезное. Таким образом, человек разумный чувствует свою независимость или оторванность от остальной природы, и, пытаясь — хотя и тщетно — покорить природу, приобретает чувство страха и враждебности по отношению ко всему, что ему неподвластно и неподконтрольно. В-третьих — это присущий нашему мышлению способ рассматривать факты и события как следующие одно за другим, хотя все они могут происходить одновременно. Такое последовательное восприятие событий, фактов, попытка прогнозировать их дальнейшее развитие и принимать соответствующее решение и дает человеку живое ощущение времени. Время представляется ему основным жизненным процессом, против которого он должен действовать. Он знает, что необходимо быстро принимать решения, чтобы опередить время, хотя способ рассматривать мир аналитически, последовательно, по частям не способствует принятию быстрых решений. Кроме того, осведомленность о будущих событиях вызывает эмоциональную реакцию на эти события еще до того, как они происходят, и соответственно вызывает тревогу по поводу, например, внезапной болезни или смерти. Совершенно очевидно, что это не беспокоит существ, действующих инстинктивно.

В наше время интеллектуальная деятельность — это характерная черта прежде всего западной цивилизации, хотя и в других культурах она развита настолько, что заставляет их



решать ту же проблему хронической тревожности. Однако западная цивилизация сверх всякой меры преуспела в искусстве контролировать развитие событий при помощи организующего начала, свойственного человеческому разуму. Но, похоже, это скорее усиливает, а не ослабляет нашу тревожность. Чем тщательнее мы анализируем мир природы и человека, тем более запутанным он нам кажется. Наша информация о мире так детализирована, а ее масштабы так огромны, что каждый индивидуум, каждый "ответственный делатель" обнаруживает свою несостоятельность в попытках овладеть этой информацией, не прибегая к сотрудничеству с другими, которых, однако, он не может контролировать. Сотрудничество требует веры, но вера относится к сфере инстинктивного; строго говоря, интеллект не доверяет тому, что не проанализировано.

Похоже, что конфликт, противоречие, а отсюда и тревожность содержатся в самой природе интеллекта. Будучи действенным, хотя медленным и трудоемким средством сознательного контроля, интеллект выстроил такое информационное здание, которое оказалось слишком сложным, чтобы его можно было охватить методом того же интеллекта, рассматривая события и факты последовательно, одно за другим. Необходимо призвать на помощь машины и других людей, но как много нужно знать, сколько фактов необходимо рассмотреть, чтобы решиться на сотрудничество. Интеллект, который в определенном смысле является системой, построенной на сомнении, не может слишком долго существовать, чтобы не объединиться со своей прямой противоположностью — инстинктивной верой. Пока разум и вера взаимно исключают друг друга, это противоречие неразрешимо, следовательно, пока разум продолжает оставаться систематическим сомнением, он не может доверять самому себе. Вот почему неуверенность в себе является наиболее характерным неврозом цивилизованного человека, и вот почему ему приходится принимать все более и более сложные меры предосторожности, безопасности, двойной или даже тройной проверки перед выполнением каждого решительного действия. Все это приводит к бюрократическому тупику, который всем нам так знаком. (Мне вспоминается недавний случай на факультете Калифорнийского университета, когда, чтобы заплатить двадцать пять долларов за услуги машинистки, мне пришлось заполнить сложный формуляр в двенадцати копиях, четыре из которых оказались вообще нечитабельными).

Не только тревожность, но также и те состояния абсолютно-го тупика и беспомощности, которые часто сопутствуют интеллектуальным и неинстинктивным действиям, являются наиболее важными причинами, порождающими антиинтеллектуальные движения в нашем обществе. Именно нетерпимость и раздражение, вызванное невозможностью развязать этот клубок проблем, порождает то, что в демократических странах голосуют за диктаторов. Именно в знак протеста против мучительной неспособности совладать с огромными специальными знаниями в области литературы, живописи и музыки писатели и художники неистовствуют и ломают все правила во имя безраздельного торжества инстинктивного начала. Именно восставая против невыносимого количества бессмысленной и непродуктивной бумажной работы, малый бизнес продает себя крупным корпорациям, а независимые профессионалы выполняют рутинную низкооплачиваемую работу, зато не неся никакой ответственности. Именно из-за отвращения к сверхсложной организации всемогущей чиновничьей службы и невообразимому педантизму, царящему на философских факультетах, людям, действительно талантливым и творческим, становится невозможно работать в наших университетах. Отчаявшись понять и внести продуктивный вклад в высокоорганизованный хаос нашей политико-экономической системы, большое количество людей просто избегает участия в политической и социальной жизни. Они создали такой "универсальный" механизм управления обществом, который, подобно сорняку, самовоспроизводится, и в котором нет места ни интеллектуальным, ни инстинктивным ценностям. И следует заметить, что внутренне противоречивая система действий порождает формы бунта, тоже содержащие внутренние противоречия.

В какой-то мере примером такого антиинтеллектуализма является возросший в последнее время на Западе интерес к религиозной традиции и философским учениям Азии. В отличие от христианства — по причинам, о которых мы скажем далее — эти учения, предлагают пути освобождения от конфликта и тревожности. Цель освобождения — достижение такого внутреннего состояния, при котором противоположности взаимно дополняют, а не исключают друг друга, при котором исчезает конфликт между отдельным человеком и окружающим миром, или между интеллектом и инстинктом. При подобном целостном (или, если придерживаться специальной тер-



минологии — “недуалистическом”) взгляде на мир отсутствует необходимость предпочитать истину лжи, а жизнь — смерти. Однако, нам чрезвычайно трудно понять эту точку зрения, поскольку мы привыкли рассматривать противоположности только как нечто взаимоисключающее, как Бога и Дьявола. Наше понимание единства и наш способ разрешения конфликтов — просто исключение одной из двух частей единого целого. Другими словами, нам трудно увидеть относительность или взаимозависимость противоречий. Поэтому наш бунт против крайностей интеллекта всегда чреват опасностью броситься в объятия инстинкта.

Но это типично дуалистическое решение проблемы дуализма — покончить с дилеммой, разрубив гордиев узел. В то же время это вполне понятная реакция западного человека, ввергнутого в состояние постоянного конфликта между христианской верой и научным рационализмом. Даже для человека, глубоко понимающего христианство, его вера не может стать средством избавления от тревожности. Для христианина не просто важно, но совершенно необходимо выбрать добро в противоположность злу, так как от этого решения зависит его вечная жизнь. Однако, уверенность в собственной спасенности есть грех самонадеянности, а уверенность в том, что ты проклят, есть грех отчаяния. Похоже, что Бог, как основной рационалистический принцип вселенной выступает на стороне интеллекта, а не инстинкта, особенно интеллекта робкого, смиренного, сомневающегося в себе, начиная с того момента, когда первородный грех извратил природу человека во всех ее проявлениях, как животных, так и разумных. Задача покаяния и смирения гордыни требует от человека постоянного возобновления конфликта между своей лучшей половиной и своей природной порочностью. Такая практика требует силы воли и даже героизма. Но чем осмысленнее и осознаннее следовать этой практике, тем более она ведет к параличу воли. Реальности нашей природы оказываются удивительно сложными и неоднозначными, зло проявляет чудеса изобретательности, маскируясь под добро и одновременно выдавая добро за зло. И во всей этой путанице все же чрезвычайно важно выбрать добро.

Существуют два простых способа избежать подобной дилеммы. Первый состоит в том, чтобы перестать быть чрезмерно интеллектуальным и слишком остро осознавать все факты своей внутренней жизни, вернуться к привычке мыслить и

действовать стереотипно, формально, полагаясь на традиции и авторитеты — словом, действовать по принципу: “Поступай правильно и не задумывайся о мотивах поступков. Подчиняйся и не задавай вопросов”. Это означает пренебречь собственным интеллектом. Но здесь мы сталкиваемся с новой дилеммой, так как религия простого подчинения вырождается в пустой формализм и моральный ригоризм, в которых нет ничего живого, в то самое фарисейство, против которого выступал Христос. Другой же способ избежать конфликта состоит в “романтизации” инстинкта, в поклонении простейшим импульсам, игнорируя такие дары природы, как воля или здравый смысл. В действительности это современный вариант древней практики продажи души дьяволу, практики, в которой была возможность освобождения от тревожности и конфликта, поскольку она давала уверенность хотя бы в том, что ты проклят.

Индуизм и буддизм пришли к выводу, что путь человека подобен лезвию бритвы, и невозможно избежать серьезных конфликтов, если ты чувствуешь и действуешь. Но в отличие от большинства христианских течений они пытаются разрешить эти конфликты, а не избегать их, разрешить в рамках той жизни, в которой мы живем. Такое решение проблемы на первый взгляд близко к позиции “романтического инстинктивизма”, утверждающего, что “все происходит само собой”. По крайней мере, это относится к наиболее основательным и глубоким проявлениям подобной доктрины, что делает ее привлекательной для людей на Западе. И действительно, эта система взглядов базируется на том, что добро и зло, удовольствие и боль, жизнь и смерть — вещи взаимозависимые, и что существует Дао — путь природы или равновесие в природе, от которого в действительности мы никогда не можем отклониться, как бы неправильно мы не поступали с нашей ограниченной точки зрения.

И тем не менее, восточное понимание взаимозависимости противоположностей бесконечно более универсально, чем у наших “романтиков”, которые ценят исключительно неосмотрительность и нерасчетливость в действии. Существует почти незаметное и трудноуловимое отличие, то, что упускает из виду “романтик” и чего, в свою очередь, вообще не могут понять строгие интеллектуалы-рационалисты. Если *все* действия и само существование находятся в согласии с неуклонным Дао, или путем природы, то не требуется никаких особых методов или средств, чтобы достичь этого согласия. На языке



дзэна такие методы называются “ноги для змеи”<sup>2</sup> или “несуразности”, к которым как раз и относится выбор импульсивного действия в противовес обдуманному и интеллектуальному. Романтизм демонстрирует свое пренебрежение к Дао самой попыткой *быть* спонтанным, отдавая предпочтение так называемому “естественному” и инстинктивному перед искусственным и интеллектуальным.

Для того, чтобы преодолеть конфликт между интеллектом и инстинктом, первое, что необходимо сделать, — это понять, или по крайней мере представить точку зрения, или, возможно, состояние ума, где эмпирическое преобладает над интеллектуальным; точку зрения, являющуюся скорее восприятием и ощущением, нежели набором идей. Если подобное переживание попытаться выразить словами, то оно всегда будет парадоксальным, но в самом опыте парадокс отсутствует. Каждый, кто пережил это чувство, ощущал его простоту и ясность. Однако, мне думается, что то же самое справедливо и по отношению ко *всем* нашим чувствам. Казалось бы, не существует никакого парадокса в описании нашего обычного, более приземленного опыта, и слушающий вас всегда понимает то, что вы хотите сказать. Нетрудно понять меня, если я говорю, что “вижу свет, потому что светит солнце”. Но справедливо и обратное, что солнце излучает свет благодаря моей способности видеть. Другими словами, свет — это *отношение* между нашими глазами и солнцем, а попытка описать отношения обычно ведет к парадоксу. Когда Земля сталкивается с метеоритом, мы можем сказать, что метеорит врезался в Землю, или, наоборот, что Земля врезалась в метеорит. То, что мы скажем, зависит от произвольно выбранного нами критерия, а поэтому оба суждения верны, хотя явно противоречат друг другу.

Столь же противоречивым будет описание переживания, где кажущиеся независимыми и разумными действия одновременно являются полностью детерминированными, и наоборот. Кажется, что абсолютно все как во мне, так и вне меня случается само собой, однако, в то же время я делаю это сам; кажется, что моя отдельная индивидуальность есть просто функция, нечто, созданное не мной, хотя, все то, что не есть я, — функция моей отдельной индивидуальности. Обычно мы сознаем истинность этих кажущихся парадоксальными переживаний, когда рассматриваем их по отдельности, в отрыве друг от друга. Вот почему, например, аргументы в пользу свободы воли или, наоборот, детерминизма одинаково убедительны, несмотря на

их кажущуюся противоречивость. Это справедливо по отношению практически ко всем узловым спорным вопросам в западной философии — спорам реалистов с номиналистами, идеалистов с материалистами и т.п. Мы попадаем в конфликтные ситуации и дискутируем на подобные темы из-за специфики нашего языка и способа мышления, которые не приспособлены “схватывать” отношения между вещами. Иначе говоря, нам гораздо легче рассматривать противоположности как взаимозаключающие, нежели как взаимозависимые.

Чувство, которое я пытаюсь описать, — это переживание вещей и событий в их взаимосвязи; нечто совершенно отличное от обычного неполного восприятия вещей в их отдельности, оторванности от всего остального. Если бы нам удалось перевести западную теорию относительности в плоскость непосредственного переживания, то мы бы получили то, что в Китае и Индии именуется Абсолютом — когда все происходящее есть Дао, а все вещи имеют единую природу, то есть все вещи существуют только во взаимосвязи. Следовательно, рассматриваемые сами по себе, ни вещи, ни события не обладают какой бы то ни было самостоятельной реальностью. Повидимому, существует относительно немного людей — даже среди воспитанных в традициях азиатских культур — для которых взаимоотношения между вещами являются реальным ощущением, значащим для них неизмеримо больше, чем просто идеи. Тревожность, возникающая при конфликте между интеллектом и инстинктом, между сознательной волей человека и природой внутри и вне его, не может разрешиться ничем иным, как только прорывом в осознание взаимоотношений, в ясное ощущение того, что как детерминированные существа — мы свободны, и как свободные существа — мы детерминированы. Если мы сможем *почувствовать* это, то окажется, что наши воля и интеллект предназначены вовсе не для того, чтобы находиться в конфликте с нашим естественным окружением и тем, что нам дано от природы.

Совершенно очевидно, что от того, как вы чувствуете, в конечном итоге зависит то, как вы поступаете. Если вы чувствуете себя внутренне изолированным от окружающего мира, в ваших взаимоотношениях с ним будет преобладать враждебность и агрессивность. Не так важно, что вы делаете, но как вы это делаете; не так важно содержание действия, но принятый стиль. Это достаточно легко проследить на примере управле-



ния или убеждения: одно и то же сообщение может повлечь за собой совершенно противоположные результаты в зависимости от того, в каком стиле и с каким чувством оно было сделано. Однако подобная аналогия применима и к нашим взаимоотношениям как с неживой природой, так и с нашей внутренней природой — нашими инстинктами и страстями. Эти последние будут отступать перед разумом по мере того, как мы начнем осознавать себя как одно с ними целое, или, иначе говоря, будем сосуществовать с ними, соблюдая паритет взаимной зависимости.

Кроме того, ощущение взаимосвязи просто начисто выметает ту тревожность разума, которая появляется в результате повышенного чувства личной ответственности за сделанный выбор и попыток повернуть время вспять. Это чувство — хотя и искаженное до неузнаваемости — является тем импульсом, который лежит в основе любой религиозной традиции, — чувство изначальной неотделенности от всей вселенной, ощущение единства индивидуальной души с той Великой Душой, которая лежит в основе всякого существования.

Почему же мы никак не ощущаем эту взаимосвязь? Почему взаимная зависимость между нами и окружающим миром не становится очевидным и основополагающим фактом нашего сознания? Почему же мы не можем понять, что мир, которым мы пытаемся управлять, вся наша внутренняя жизнь и все, что нас окружает, — это и есть тот источник, откуда мы черпаем силы для всякого управления? Это все происходит потому, что мы смотрим на вещи раздельно, вместо того, чтобы видеть их одновременно. Когда мы заняты тем, что пытаемся контролировать или изменять обстоятельства нашей жизни, мы игнорируем или не осознаем тот факт, что наши энергия и сознание зависят от внешнего мира. Когда же, наоборот, находимся под давлением обстоятельств и чувствуем свою зависимость от внешнего мира, то забываем, что именно наше сознание оживает этот мир. Итак, как я уже говорил, солнце светит, потому что существуют глаза, которые видят этот свет; звуки существуют, потому что есть уши, которые их слышат, а тяготы и лишения присутствуют в жизни, потому что находятся хрупкие плечи, на которые они сваливаются. Но такая точка зрения — непривычна, и мы сразу отвергаем ее, восклицая: “Но ведь не я сотворил свое сознание, свои глаза, свои хрупкие плечи! Они достались мне в наследство от моего отца и моей матери, или, может быть, их сотворил Бог!”

Но, не следует ли нам воскликнуть то же самое, когда дела идут хорошо и разум озабочен тем, чтобы подчинить себе вселенную? Кроме того, если мое сознание есть нечто такое, что я не вполне могу контролировать, нечто данное мне моими родителями, то кем или чем есть это “я”, которое обладает этим сознанием? Кто же я тогда, если не это самое сознание, от которого только что отрекся? Совершенно очевидно, что не существует никакого маленького человечка внутри нас, который бы владел нашим сознанием или управлял им как доверенное лицо. Это только словесная фигура, понятая слишком буквально. Следовательно, если сознание перестанет игнорировать самое себя и станет полностью самосознательным, обнаружатся две вещи. Во-первых, то, что оно в состоянии контролировать себя только в очень малой степени и находится в полной зависимости от других факторов — наследственности, внешнего мира, биологических процессов, Бога, в общем, от всего, что угодно. Во-вторых, что не существует никакого маленького человечка, никакого “я”, управляющего нашим сознанием. А если я не управляю своим сознанием, и если даже нет “меня”, управляющего этим сознанием, воспринимающего его или покорного ему, то кто же тогда должен играть роль обиженного судьбой или, наоборот, — покорителя природы? “Наша беда в том, — говорил Витгенштейн<sup>3</sup>, — что мы склонны верить, что наш разум подобен маленькому человечку внутри нас”.

Теперь, если мы внимательно читаемся в зафиксированные на бумаге свидетельства мистического опыта или того, что я здесь называю опытом переживания взаимосвязи вещей, то раз за разом будет обнаруживаться связь этого опыта с тем, что именуется “духовной нищетой”, с исчезновением необходимости владеть чем бы то ни было, включая себя самого и собственное сознание. Это полный отказ от права собственности на внешний мир природы и внутренний мир человеческого организма. Это достигается не усилием воли, а приходит, как прозрение, как ясное убеждение, что не существует никакого собственника, никакого внутреннего контролера. Это становится очевидным, как только сознание, воспринимающее себя как внутреннего контролера, начинает изучать себя и обнаруживает, что оно не обладает властью контролировать (что-либо). На каждое его действие природа отвечает адекватным ему противодействием. Когда, наконец, становится ясно, что я ничем не владею, даже тем, что я называю самим собой, ока-



зывается, говоря словами апостола Павла, что я ничего не имею, но обладаю всем<sup>4</sup>. Когда я уже не могу отождествлять себя с маленьким человечком, сидящим где-то внутри, мне ничего не остается, как только отождествить себя ...со всем! Нет уже ни малейшего противоречия между ощущением себя листиком в потоке воды или, наоборот, сгустком энергии, нацеленным на ответственные действия, ибо одно есть другое. И поэтому попытка интеллекта изменить то, что всегда являлось естественным порядком вещей, дает человеку понимание того, что его действие — это просто новый поворот курса, за которым следует общее направление потока.

Все, что я здесь описываю, — это мои субъективные чувства. Я не берусь судить, в каком направлении и до какой степени полезно пытаться изменить естественный порядок вещей. Это спорный вопрос, где все решается методом проб и ошибок. Я же пытаюсь обозначить то, каким мне видится правильное понимание континуума или контекста, в котором мы действуем, и это представляется мне тем основным предварительным условием, без которого нельзя решить главную проблему. Разве не разумнее было бы разобраться в контексте, в котором наше действие происходит? Под контекстом я понимаю наши взаимоотношения со всем миром природы, причем эти взаимоотношения совершенно конкретны, хотя и вытеснены из сознания нашим рационализированным интеллектом.

Так же, как изучение истории природы вначале представляло собой только классификацию видов, и только недавно туда была включена экология — наука взаимоотношения видов, так и интеллект как целое — вначале не более чем попытка разделить мир на вещи и события. Это подчеркивает независимость и раздельность вещей, нашу обособленность от них, как вещи среди вещей. И только последующей задачей интеллекта есть признание неразделимости связей между вещами, первоначально разделенными, а, следовательно, попытка открыть для себя заново единство (универсальность) вселенной, которая не есть простое множество вещей. Действуя так, интеллект сможет понять свою ограниченность, а также — что только интеллект недостаточно, что он не может функционировать, не может быть интеллектом без инстинктивного начала в восприятии мира, которому присуще непосредственное знание взаимоотношений между вещами, подобно тому, как мы узнаем, прохладна ли вода, попробовав ее на вкус.

## А. УОТТС

### Это — ТО<sup>1</sup>

Наиболее впечатляющим фактом в человеческом духовном, интеллектуальном и творческом опыте всегда являлась, по моему мнению, широкая распространенность тех удивительных моментов внутреннего прозрения, которое Ричард Бэки назвал “космическим сознанием”. Для подобного опыта не существует точного названия. Определить его как “мистический” — значит спутать его с видением иных миров, богов и ангелов. Назвать его “духовным” или “метафизическим” значит предположить, что он является недостаточно конкретным и физическим, да и сам термин “космическое сознание” имеет вульгарный привкус оккультного жаргона. Однако во всех исторических временах и культурах мы встречаем подтверждение существования этих безошибочно узнаваемых ощущений, возникающих, как правило, совершенно спонтанно, неожиданно и по недостаточно ясным причинам.

К людям, пережившим подобный опыт, это приходит как живая и переполняющая их уверенность, что мир, такой, каковым он является в этот самый момент в целом и в каждой отдельной его части, настолько *правильно* устроен, что исчезает всякая необходимость в его объяснении или же в оправдании его существования помимо того, что он просто есть.

Существование не только перестает быть проблемой; ум настолько поражен самоочевидностью и самодостаточностью вещей таковых, как они есть, включая и то, что обычно мыслится как наихудшее, что не может найти достаточно сильных слов для выражения совершенства и полноты этого переживания. Его ясность иногда дает ощущение, что мир стал прозрачным или сияющим, а его простота — ощущение, что он наполнен высшим разумом и управляется им. В то же время человек обычно чувствует, что весь мир стал его собственным телом, и такое единство со всем — это не просто то, чем он сейчас является, но и то, чем он всегда был. И не то, чтобы он потерял свою тождественность до такой степени, что начал смотреть на мир совсем другими глазами и стал “всеведающим”, но скорее его личностное сознание и существование являются



точкой зрения, временно принятой чем-то неизмеримо большим, чем он сам.

Похоже, главным в подобном переживании является убеждение или интуитивное понимание того, что это непосредственно переживаемое *теперь*, какова бы ни была его природа, является целью всего существующего и одновременно осуществлением этой цели. Подобные озарения сопровождаются эмоциональным экстазом, чувством огромного облегчения, свободы, легкости, а также часто переживанием почти нестерпимой любви к миру — ощущениями, которые, однако, являются дополнительными, второстепенными. Зачастую удовольствие от переживания смешивается с самим переживанием, а озарение поглощается экстазом, поэтому, пытаясь удерживать эти побочные эффекты переживания, человек упускает главное — то, что это непосредственное *теперь* пребывает в своей полноте и совершенстве, независимо от того, сопровождается ли оно экстазом. Если экстаз — сильное, но непродолжительное переживание, то прозрение, если только оно достаточно отчетливо, является тем устойчивым состоянием, которое, однажды возникнув, легко возвращается.

Термины, в которых человек интерпретирует свой опыт, заимствованы из религиозных и философских идей его культуры, а различия между этими терминами часто скрывают их фундаментальную тождественность. Как вода прокладывает себе дорогу по пути наименьшего сопротивления, так и эмоции облекаются в символы, которые находятся под рукой, а ассоциация так мгновенна и автоматична, что символ может заменить собой самую суть переживания. Ясность понимания — исчезновение проблем — предполагает свет, и в моменты подобной пронзительной ясности может возникнуть физическое ощущение всепронизывающего света. Естественно что для верующего это будет означать присутствие Бога, как в знаменитом завещании Паскаля <sup>2</sup>:

“Господний год 1654, Понедельник, 23 ноября, день Св.Климентина... От половины одиннадцатого пополудни до половины первого полуночи  
Яркий Свет

Бог Авраама. Бог Исаака. Бог Иакова не есть Бог философов и мудрецов. Уверенность, радость, уверенность, предчувствие, радость, мир”.

Или как в случае, цитируемом Уильямом Джемсом <sup>3</sup>:

“Казалось небо отверзлось, чтобы излить на меня лучи света и славы. И так было не одно мгновение, но весь день и всю ночь потоки света и славы вливались в мою душу. О, какой переворот это произвело во мне! Все стало новым. Мои лошади, свиньи и все люди, все преобразилось”.\*

Но ясность может также предполагать и прозрачность, или ощущение того, что мир, ранее враждебный нам, теперь уже не является препятствием, а тело — это уже не тяжелая ноша; для буддиста была бы естественной здесь ассоциация с доктриной бесконечной и неделимой Пустоты (*шуньяты*):

“Я вернулся в дом и хотел было занять свое место, когда все вокруг изменилось. Границы пространства открылись, и поверхность земли, казалось, тоже отступила. Когда я посмотрел вокруг, вверх и вниз, вся вселенная в ее неисчислимых формах теперь, казалось, совершенно преобразилась; то, что было раньше отвратительным, включая невежество и страсти, виделось теперь ничем иным, как проявлением моей собственной внутренней природы, которая сама по себе оставалась сияющей, истинной и очевидной”.\*\*

Подобно тому, как одна и та же боль может быть описана одновременно и как жгуче-горячая, и как колюче-холодная, так и описание данного переживания может принимать, казалось бы, совершенно противоположные формы. Кто-то скажет, что нашел ответ на все загадки жизни, но не может выразить это в словах. А кто-то скажет, что нет никаких тайн, а посему и нет на них никаких ответов, так как его опыт сделал для него очевидным неуместность и искусственность любых наших вопросов. Один убежден, что смерти не существует, а его истинная сущность также вечна, как и сама вселенная. Другой утверж-

\* У.Джемс. Многообразие религиозного опыта — М, 1910, с.203 (прим. перев.)

\*\* Юан-Чу (умер в 1287г.), цитируется по книге Д.Т.Судзуки “Essays in Zen Buddhism”, т.2, с.92. (Прим. авт.)



дает, что смерть просто перестает иметь значение, а настоящий момент настолько совершенен, что не нуждается ни в каком будущем. Один чувствует себя поглощенным жизнью бесконечно иной, нежели его собственная, слитым с нею. Но, подобно тому, как биение сердца может быть истолковано — в зависимости от точки зрения — как что-то, что происходит с вами, или, наоборот, что-то, что вы сами делаете; так и кто-то другой может чувствовать, что он переживает не присутствие трансцендентного Бога, но проявление своей собственной внутренней природы. У одного возникает ощущение, что его собственное Эго или “я” расширилось до границ целого мира, в то время как другой почувствует, что потерял всего себя целиком, и его так называемое эго было ни чем иным, как просто абстракцией. Один назовет себя бесконечно обогащенным, в то время как другой скажет о своем оскудении, настолько абсолютном, что даже разум и тело не принадлежат ему, и ничто в мире его больше не заботит.

Редко подобный опыт описывается без метафор, которые могут ввести в заблуждение, если их понимать буквально. Но вот, читая книгу Бернарда Беренсона “Штрихи к автопортрету”, я натолкнулся на пассаж, который, по моему мнению, является наиболее простым и наиболее “ясным” описанием этого опыта:

“Это было ранним летним утром. Серебристый туман, мерца и дрожа, окутывал побеленные деревья. Воздух был наполнен их ароматом. Утро было теплым и ласковым. Я помню, что взобрался на пень и неожиданно погрузился в ЭТО. Я не мог назвать это по имени. Мне вообще не нужны были слова. ЭТО и я были одно”. \*

Именно — “Это”. Слово, которое мы используем для обозначения кульминации, или самой сути, или интенсивно переживаемой реальности, или того, что мы всегда искали, чего-то такого, что не является расплывчатым смыслом обычных предметов, но более живого (одухотворенного), выходящего за рамки личного и для обозначения чего мы используем это простейшее из слов, так как у нас нет вообще никаких слов, чтобы назвать его.

\* Bernard Berenson. Sketch for a Self-Portrait, Panteon Books, New York, 1949. (Прим. авт.).

Особенно трудно найти необходимые средства для выражения данного опыта в контексте христианской культуры. Поскольку подобные озарения посещали христиан так же часто, как и приверженцев других религий, христианские мистики всегда находились на грани конфликта с защитниками ортодоксии. Христианские догматики твердо настаивают на радикальном различии между Богом и его творением, между Богом и человеческой душой. Они настаивают на том, что Бог извечно противостоит злу и греху, обрушивая на них свой гнев, и, поскольку грех и зло активно присутствуют в мире, на окончательном спасении только в конце времен. Но и тогда ад навсегда останется постоянным заточением и пыткой для сил зла. Тем не менее, доктрина божественного всемогущества, согласно которой ничего, даже зло, не может случиться без воли Бога, дает возможность христианскому мистiku даже в этих жестких рамках высказать то, что невыразимо, то, что “греху надлежит быть, но все придет к добру, и все вернется к правде, и все вещи пребудут в добре”. \*

Христианское ощущение реальности зла, а также времени и истории как процессов преодоления зла (даже в интеллектуальном климате сегодняшней постхристианской эпохи) остается в нас настолько сильным, что мы относимся к “космическому сознанию”, как к вдохновенной галлюцинации. Мы еще можем его допустить как возможность видения “отдаленных божественных событий” где-то в будущем, но кажется невозможным — с нашими прогрессивными взглядами на мир — принять его как способ видеть вещи такими, как они есть сейчас. Даже в описании собственного опыта Р.Бэкки использует будущее время:

“Вдруг, без всякого перехода, я почувствовал вокруг себя облако цвета огня. С минуту я думал, что это зарево большого пожара, вспыхнувшего где-нибудь в городе, но скоро понял, что огонь этот был во мне. Неизмеримая радость охватила меня, и к ней присоединилось прозрение, которое трудно передать словами. Между прочим, я не только

\* Мать Юлиания из Норвича (1342 — 1414). Откровения Божественной Любви (Revelation of Divine Love), XXVII, London, 1949. “Надлежит быть” употреблено в смысле “играть необходимую роль”. Сравните известный стих из Католической литургии на Святую субботу:



уверовал, я увидел, что вселенная соткана не из мертвой материи, что она живая; и в самом себе я ощутил присутствие вечной жизни. Это не было убеждение, что я достигну бессмертия, это было осознание того, что я уже обладаю им. Я увидел, что все люди также бессмертны, что таков мировой закон и что нет случайностей в мире. Каждая вещь в нем служит благу всех других вещей; основа нашего мира и всех других миров — любовь; и всеобщее счастье неизбежно *будет осуществлено в грядущих веках*. Состояние это длилось всего несколько секунд, но воспоминание о нем и чувство реальности принесенных им откровений живет во мне вот уже четверть века.”\*

Тем не менее, это ощущение “обладания” бессмертием в настоящий момент вполне соответствует буддистскому пониманию того, что “все вещи берут свое начало в Нирване”, и что просветление или пробуждение — это не создание нового состояния, но осознание того, что всегда есть.

Таким образом, подобный опыт подразумевает, что наше обычное восприятие и оценка окружающего мира представляет собой субъективно воспринимаемый, хотя и общий для всех кошмарный сон. Наличие такого опыта предполагает, что наше обычное чувство реальности мира — каким мы его видим в понедельник утром — является продуктом нашей социальной обусловленности и подавленности, продуктом системы избирательной невнимательности, посредством которой нас учили отсеивать все те аспекты и связи в природе, которые не совпадают с правилами игры цивилизованной жизни. Однако подобный взгляд на мир почти всегда включает в себя понимание того, что само это ограниченное сознание есть также часть бесконечной гармонии. В словах дзэнского мастера Генша:

Если ты понимаешь, вещи таковы, как они есть,  
Если ты не понимаешь, вещи таковы, как они есть.

\* У.Джемс. Многообразие религиозного опыта, с.318. — Курсив мой (Прим. авт.).

Это “как оно есть” отражает крайне проблематичный и самодостаточный характер этого “вечного теперь”, в котором, по словам Чжуан-цзы 4:

Короткие утиные ноги нельзя удлинить, не навредив утке,  
а длинные ноги журавля нельзя укоротить, не навредив журавлю.

Такое видение, похоже, приходит тогда, когда человек смиряется с фактом его отсутствия, когда он хочет остаться настолько несовершенным, насколько он им является — совершенно несовершенным.

Теперь нетрудно понять, как такой взгляд на мир мог быть воспринят теми культурами, в которых отсутствует чувство надежды на будущее и чувство истории, как он мог стать единственной базой для философии, призванной сделать жизнь более терпимой. Весьма вероятно, что “исторический динамизм” христианского Запада является теологическим открытием совсем недавнего времени, и поэтому чувство социального стыда не позволяет нам без угрызений совести петь слова гимна о непротивлении:

Богатый в своей замке, бедный у своей калитки,  
Он сделал их высокими или низкими,  
Наделил их имуществом..

И далее — восклицать:

Все вещи сияющие и прекрасные,  
все создания великие и малые,  
Все вещи мудрые и чудесные,  
Господь Бог сотворил их все!

Однако, сам по себе опыт, даже если его использовать с подобной целью, не имеет никакого отношения к философии, призывающей оправдывать неравенство или делаться невосприимчивым к нему. Подобно влюбленности, это имеет мало общего с какой-либо культурной средой или экономическим положением. Это обрушивается на богатых и бедных, нравственных и безнравственных, счастливых и несчастных, без различий. Это приносит с собой потрясающей силы убежденность в том, что мир в каждом своем проявлении есть само великолепие, и обычной реакцией является чувство истинного наслаждения (а не долга) при попытке поделиться этим чувством с другими, хотя, с точки зрения логики, в этом нет необходимости.



С высоты этой новой перспективы, преступления и безрассудства, совершаемые людьми, живущими в состоянии обычного кошмарного сна, кажутся не злыми, не глупыми, но просто достойными сожаления. Появляется очень странное ощущение, что люди в своей низости и злобе в то же самое время подобны богам — так, как будто они совершенно счастливы, даже если сами не знают этого. Вот как об этом говорит Кириллов в “Бесах” Достоевского:

“Человек несчастлив потому, что не знает, что он счастлив; только потому. Это все, все! Кто узнает, тотчас станет счастлив, сию минуту!.. Это все хорошо. Я вдруг открыл”.

“А если кто с голоду умрет, — говорит Ставрогин, — а кто обидит и обесчестит девочку — это хорошо?”

“Хорошо! И кто размножит голову за ребенка, и то хорошо; и кто не размножит, и то хорошо. Все хорошо, все. Всем тем хорошо, кто не знает, что все хорошо. Если бы они знали, что им хорошо, то им было бы хорошо, но пока они не знают, что им хорошо, то им будет плохо. Вот вся мысль, вся, больше нет никаких!.. Они плохие, — начал он вдруг опять, — потому что не знают, что они хороши. Когда узнают, то не будут насиловать девочку. Надо им узнать, что они хороши, и все тотчас же станут хороши, все до единого”.\*

Обычно чувствуется, что существует резкий контраст между совершенством устройства организма человека и его мозга, с одной стороны, и тем, как большинство людей их используют — с другой. Однако, возможна и такая точка зрения, согласно которой естественное чудо человеческого организма просто затмевает низменные проявления его поверхностного сознания. Подобным же образом это удивительное прозрение не позволяет вниманию фокусироваться только на проявлениях зла, которые становятся подчиненными по отношению ко всеобъемлющему разуму и красоте общего замысла.

\* Достоевский Ф.М. Бесы. Л., Художественная лит-ра, 1980, с.232.

Такое озарение не имеет ни малейшего отношения ни к “поверхностному оптимизму”, ни к попыткам “охватить” мир посредством упорядоченных философских упрощений. В сравнении с этим опытом, все философские суждения и споры звучат наподобие научнообразного варианта детской дразнилки, когда один кричит “так!”, другой — “не так!”, “так!” — “не так!” Это продолжается до тех пор, пока до играющих не дойдет (если только философы способны на такое) бессмысленность всего происходящего, и они не попадают от оглушительного хохота. Кроме того, ...подобное переживание имеет свойство возникать в ситуациях экстремальных или ситуациях крайнего отчаяния, когда человек не находит никакого другого выхода, как только полностью сдаться.

Нечто подобное случилось со мной во время сна, когда мне было около восьми лет. Я был болен, у меня был сильный жар, и я почти бредил. Во сне я увидел себя — лицом вниз, руки раскинуты — прикрепленным к огромному вращающемуся вокруг Земли стальному шару. Во сне я совершенно четко сознавал, что навечно обречен вращаться в этом бешеном вихре, вызывающем ужас и отвращение. Ощущение было настолько сильным, что не оставалось ничего другого, как прекратить сопротивляться, поскольку это был сам ад, и впереди не было ничего, кроме вечной боли. Но в момент, когда я уже сдался, шар вдруг ударился о скалу и раскололся на части, затем я понял, что сижу на теплом песке. А от шара не осталось ничего, кроме крошечных осколков гладкого металла, разбросанных вокруг. Это, естественно, не было переживанием “космического сознания”, но простой факт, доказывающий, что разрешение экстремальной ситуации находится в самой проблеме, а не вне ее.

Опыт “космического сознания” пришел намного позже, дважды — как очень яркие переживания, в других случаях — подобно скорее свечению, чем яркой вспышке. Однажды вечером, вскоре после того, как начал изучать индийскую и китайскую философию, я сидел у огня, пытаясь подготовить свой ум для медитации, как это делается в индуистской и буддийской практиках. У меня наготове было несколько разных техник, но поскольку они взаимно исключались и противоречили друг другу, я пробовал свести их к чему-то одному — но безуспешно. Наконец, в состоянии полнейшего отвращения я решил отбросить их и не практиковать вообще никаких специальных



техник. В сердцах отшвырнув их, я, оказалось, отбросил вместе с ними и себя самого, потому что совершенно неожиданно мое собственное тело потеряло вес. Я почувствовал, что ничто мне не подвластно, даже я сам, и что ничто не властно надо мной. Весь мир стал таким же ясным и открытым, как и мой собственный разум; “проблема смысла жизни” просто перестала существовать, и на протяжении почти восемнадцати часов я и все вокруг меня было подобно ветру в осенний день, гонящему листья по полю.

Во второй раз это произошло несколькими годами позже, в тот период, когда я пытался практиковать то, что в буддизме называется “сосредоточением” (смрити) или “непрерывным осознанием непосредственного переживания настоящего”, такого далекого от привычного потока свободных ассоциаций. Но однажды во время вечерней беседы кто-то спросил меня: “Почему ты *пытаешься* жить в настоящем? Уверен, что мы всегда *находимся* в нем, даже если думаем о прошлом или о будущем”. Это на самом деле совершенно банальное замечание вновь вызвало внезапное ощущение невесомости. В ту же секунду все происходящее, казалось, стало чем-то вроде движущейся неподвижности, вечного потока, от которого ни я, ни что-либо другое не могло отклониться. Я понял, что все, именно так, как оно есть сейчас, есть ЭТО — весь смысл существования жизни и мира. Я понял, что авторы упанишад, утверждая, что “Ты одно с тем” или “Весь мир есть Брахман”, имели в виду именно то, что говорили. Каждая вещь, каждое событие, каждое переживание в их неотвратимом “теперь” и со всей только им присущей индивидуальностью были именно тем, чем должны были быть, и вполне соответствовали своему божественному происхождению. Я вдруг совершенно ясно осознал, что все, что я вижу, не зависит от моей точки зрения: это был мир как он есть, независимо от того, понимал я это или нет, и если даже не понимал — все равно это тоже было ТО. Кроме того, я чувствовал, что теперь знаю, что в христианстве понимается под Божественной Любовью, а именно то, что, несмотря на несовершенство вещей с точки зрения здравого смысла, Бог их любит таковыми, как они есть, и что эта любовь есть одновременно свидетельством их божественности. На этот раз живое ощущение света и ясности длилось целую неделю.

Эти переживания, подкрепленные другими, последовавшими за ними, стали с той поры животворящим источником,

питающим все мои труды в области литературы и философии, хотя я пришел к убеждению, что мои *чувства* — независимо от того, присутствует ли в них свобода и ясность или нет — не имеют значения, поскольку даже если в душе царят мрак и отчаяние — это все равно будет ТО. Однако, философ, опирающийся на подобный постулат, оказывается лицом к лицу с проблемой адекватности, особенно тогда, когда его философия некоторым образом соприкасается с религией. Среди людей бытует устойчивое мнение, что если кто-нибудь говорит или пишет о подобных вещах, то делает это для того, чтобы усовершенствовать их или сделать несколько лучше, полагая тем самым, что говорящий достаточно совершенен, чтобы говорить об этом авторитетно. Другими словами, философ вынужден выступать в роли проповедника и соответственно должен следовать тому, что проповедует. Таким образом, истина, которую он провозглашает, является критерием проверки его собственного характера и моральных качеств: проявляет ли он беспокойство, зависим ли он от таких “стимуляторов”, как вино или табак, имеет ли язву желудка или, может быть, любит деньги, вспыльчивый ли он или, наоборот, часто впадает в депрессию, влюбляется ли чаще обычного, случается ли ему выглядеть немного усталым или неопрятным? Все это было бы обосновано, если бы философ проповедовал свободу от всего человеческого или коренным образом пытался переделать себя и других к лучшему.

В пределах одной жизни почти каждому человеческому существу по силам сделать себя лучше — в рамках отпущенного запаса энергии, времени, темперамента и в зависимости от исходной стартовой позиции. Очевидно, в этом и состоит роль проповедников и других экспертов по улучшению человеческой природы. Но границы, в рамках которых может происходить подобное совершенствование, неизмеримо малы в сравнении с многогранными аспектами нашей природы и обстоятельствами нашей жизни, которые остаются неизменными и которые трудно улучшить, даже если очень захотеть. Поэтому я утверждаю, что, хотя возможность усовершенствования как себя, так и других, существует, но решение проблем и способность совладать с ситуацией — отнюдь не единственное и даже не главное в жизни, равно как и не самый принципиальный вопрос в философии.



Намерения человека осуществляются в контексте огромной, постоянно меняющейся вселенной, которая, как мне представляется, вообще не имеет никакой цели в нашем понимании этого слова. Природа скорее играет, нежели преследует какие-либо цели, но вероятность того, что она не стремится к цели, не должна восприниматься нами как недостаток. Наоборот, процессы, происходящие в природе, какими мы их наблюдаем как в окружающем мире, так и в естественных проявлениях нашего организма, более напоминают искусство, нежели бизнес, политику или религию. Они наиболее близки искусству музыки и танца, которые разворачиваются во времени, не обусловленные какой-либо целью в будущем. Трудно себе представить, чтобы симфония могла улучшаться по мере ее продвижения к финалу, а цель ее исполнения состояла в том, чтобы достичь этого финала. Смысл музыкального произведения обнаруживается в каждый отдельный момент исполнения и слушания. То же самое, как мне думается, происходит и с нашей жизнью, если мы чрезмерно поглощены ее улучшением, то можем совершенно забыть прожить ее. Музыкант, которого в первую очередь заботит то, чтобы каждое последующее выступление было лучше предыдущего, может настолько растерять радость сопереживания собственной музыке, что будет в состоянии поразить публику только отточенностью своей техники.

Поэтому вовсе не дело философа быть моралистом или реформатором. Философия, то бишь любовь к мудрости, присуща природе истинного художника. Такой философии не свойственны ни проповедничество, ни пропаганда методов усовершенствования жизни. Дело философа, как истинного художника, — в том, чтобы открывать и воспевать неисчерпаемый источник человеческой жизни, который не имеет собственной цели. Естественно от избытка чувств и восхищения он хочет поведать другим о таком видении мира, когда жизнь непередаваемо прекрасна как она есть, и люди тоже прекрасны такие, как они есть. Это трудно выразить, не прибегнув к упрощениям и не показавшись мечтателем, принимающим желаемое за действительное. Философ, если только ему посчастливилось пережить подобный опыт, может передать этот опыт косвенно, пусть даже одним намеком.

Для тех, кто привык искать в любой человеческой деятельности какой-то смысл, в таком подходе может видаться какая-

то преднамеренность, стремление что-то улучшить. Проблема состоит в том, что наше западное чувство здравого смысла крепко замешано на аристотелевской логике, поэтому нам кажется, что мы не можем действовать иначе, как для некоторой пользы или удовольствия. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что мы делаем только то, что делаем, поскольку если мы *всегда* действуем для собственного удовольствия (даже совершая самоубийство), нет нужды разделять наше удовольствие и наши действия. Рассуждая так, я просто пытаюсь показать несостоятельность подобного метода. На самом же деле я прекрасно осознаю, что выражение мистического опыта не подчиняется никакой логике. Но в отличие от последователей Аристотеля, мистик не претендует на то, чтобы быть логичным. Сфера его опыта находится за пределами выразимого. Однако в этом опыте нет ничего, выходящего за рамки его физической природы, всего того, что не является концепциями, цифрами, словами.

Будучи невыразимым, опыт “космического сознания”, выраженный в словах, не несет никакой информации и ничего не утверждает. Описание такого переживания больше похоже на восклицание. Или лучше сказать, в этом больше поэзии, чем логики, причем не той декоративной и изящной бессмыслицы, какой видится поэзия последователю логического позитивизма. Существуют способы передать нечто словами, не имея возможности в действительности сказать это. Кожибский<sup>5</sup> столкнулся с этой трудностью, пытаясь выразить довольно простую идею, что вещи не соответствуют своим именам, что, например, слово “вода” невозможно выпить. Он сформулировал это в своем “законе нетождественности”, который гласит: “как вещь ни назови, *это будет не то*”. Но отсюда следует, что это и не вещь вовсе, поскольку если я скажу, что вещь — это вещь, это будет не так. О чем же мы, в таком случае, говорим? Он попробовал показать, что мы говорим о невыразимом мире физической вселенной, мире, отличном от мира слов. Слова — только символы мира, но если мы хотим *познать* его напрямую, делать это нужно через непосредственный чувственный контакт. То, что мы называем “вещами”, “фактами” или “событиями”, в конечном итоге — не более, чем удобные единицы восприятия, легко узнаваемые таблички с именами, выбранные из бесконечного многообразия линий и плоскостей, цветов и структур, пространств и плотностей, окружающих нас.



Разделение их на “вещи” раз и навсегда — не менее условно, чем группировка звезд в созвездия.

Из этого примера совершенно ясно, что мы можем указать на мир невыразимого и даже передать идею его существования, не имея возможности сказать точно, *чем* он является. Мы действительно не знаем, ЧТО он есть. Мы знаем только, что он ЕСТЬ. Чтобы быть в состоянии сказать, чем он является, мы должны быть в состоянии классифицировать его, но очевидно, что это “все”, в котором сливается бесконечное многообразие вещей, не может быть классифицировано.

Содержание “космического сознания” есть, на мой взгляд, не что иное, как невыразимый мир Кожибского и семантиков. В нем нет ничего “духовного” в обычном абстрактном или понятийном смысле. Оно конкретно физично, однако, именно поэтому невыразимо и неопределяемо. “Космичность” сознания — это освобождение от самосознания как устойчивого убеждения в абсолютности и отдельности конкретного организма, то есть — от стереотипа восприятия. Поэтому, как только становится ясным, что используемые нами линии и внешние поверхности в природе, служащие для деления мира на составные части, есть только дело удобства, все, что я называл собой, оказывается действительно неотделимым от всего остального. Это именно то, что переживается в подобные необыкновенные моменты. И дело не в том, что контуры и формы, которые мы *называем* вещами и используем для обозначения границ между ними, растворяются в чем-то вроде сияющей пустоты. Просто становится очевидным, что, хотя они используются для разделения, в действительности ничего не разделяют. И каким бы впечатляющим ни был контраст между звездой и темнотой вокруг нее, не должно забывать, что увидеть эту пару можно только во взаимосвязи, и что сама эта взаимосвязь — неразрывна.

Наиболее удивительным в такого рода опыте является убеждение, что весь этот невыразимый мир устроен “правильно”, настолько “правильно”, что наши обычные неприятности и заботы становятся нелепыми, и если бы люди поняли это, то заплясали бы от радости:

И короли бы дурачились, и священники бы собирали цветы.

Независимо от того, что данный опыт трудно соотнести с проблемой зла и боли, существует вопрос точного значения

утверждения, что “все придет к добру, и все вернется к правде, и все вещи пребудут в добре”. Я только могу сказать, что значение этого высказывания является собою такой опыт. В отрыве от породившего их состояния сознания, эти слова лишены всякого смысла, точно так же, как невозможно было бы поверить, что за ними не стоит подлинный опыт. Ибо только благодаря опыту, становится очевидным, что вся вселенная насквозь пронизана и искрится Любовью во всех ее ипостасях — от животной похоти до Божьего Милосердия. Каким-то образом сюда включается также и принцип уничтожения, царящий в животном мире, когда каждое создание может выжить, только поедая других. Наше обычное восприятие этого мира совершенно противоположно — каждая жертва кажется нам добровольно идущей на заклятие.

Если бы нас спросили, является ли такой взгляд на вещи истинным, то, прежде всего, мы могли бы ответить, что истины самой по себе не существует: истина всегда зависит от точки зрения. Огонь горячий по отношению к коже. Мир оказывается таким, каким его воспринимают наши органы чувств и наш мозг. Поэтому определенные изменения в человеческом организме могут так изменить восприятие человека, что мир будет таким, каким он видится ему. В то же самое время какие-нибудь другие изменения дадут нам равно правдивую картину мира, каким он видится шизофренику или человеку в состоянии глубокой депрессии.

Однако существует определенный аргумент в пользу “высшей” правды опыта “космического сознания”. В его основе лежит простая истина, что ни одна энергетическая система не может быть полностью самоуправляемой без того, чтобы она не дала сбой. Контроль сдерживает движение, и так как полный контроль был бы полным ограничением, то он всегда должен быть подчиненным по отношению к движению, если движение вообще должно быть. Что касается человека, то здесь полное ограничение движения равносильно абсолютной нерешительности, полному отказу доверять собственным органам чувств и ощущениям в любой ситуации, примером чего может служить кататоник<sup>6</sup>, отказывающийся от любой активности и любых отношений с окружающим миром. С другой стороны, движение и свобода от ограничений равносильны вере, когда человек вверяет себя неуправляемому и неизвестному. В крайней форме это могло бы выглядеть как потакание своим



мельчайшим капризам, и на первый взгляд, жизнь в такой неограниченной вере могла бы казаться соответствующей представлению о мире, где “все правильно”. Однако, подобная точка зрения исключала бы любой контроль как ошибочный и не оставляла бы места для правильности ограничения. В том-то и дело, что важным составляющим “космического” опыта является то, что обычное ограничение сознания до ощущения его есть также правильным, но правильным только и всегда потому, что оно подчинено отсутствию ограничений, движению и вере.

Проще говоря, дело в том, что, если вообще должны существовать жизнь и движение, роль веры должна быть базовой, основной и фундаментальной, а позиция сомнения — второстепенной и подчиненной. Другими словами, по отношению к огромной всеохватывающей глубинной основе человеческой жизни, с которой соприкасается философ-художник, должно быть полное приятие и подтверждение. Иначе вообще нет основания для контроля и осторожности в отношении деталей, выступающих на поверхности жизни. Но слишком легко оказаться поглощенным этими деталями настолько, что утратится чувство пропорции — и человек сойдет с ума, пытаясь подчинить все своему контролю. Мы становимся безумными, непредсказуемыми и лишенными почвы под ногами, когда теряем основу своего существования и веру во всеобъемлющий и неподконтрольный нам источник нашей жизни, который, в конечном итоге, является тем же, что и мы сами. И если есть какое-либо различие между полной и осознанной верой и любовью — то оно очень и очень незначительное.

## А. УОТТС

### “Бунтарский” дзэн, “авторитарный” дзэн и просто дзэн<sup>1</sup>

Как англо-саксам, так и японцам трудно впитать в себя нечто так специфически китайское, как дзэн. И хотя слово “дзэн” — японского происхождения, и хотя ныне дзэн поселился в Японии, дзэн-буддизм есть дитя китайской династии Тан. Пафос этого утверждения вовсе не в том, чтобы подчеркнуть непреодолимость различий между культурами. Дело в другом: те, кто испытывает настоящую потребность в самооправдании, вряд ли могут понять тех, кто такой потребности не испытывает. Китайские создатели дзэна были людьми той же культуры, что и Лао-цзы, много столетий тому сказавший: “Кто сам себя восхваляет, тот не добудет славы”. \* Поэтому желание самоутвердиться всегда поражало китайцев своей нелепостью, ибо и даосы, и конфуцианцы, несмотря на все различия между их философскими системами, неизменно ценили в человеке способность “быть выше” этого желания. Конфуций человеческую сердечность ставил выше правоты, а великие даосы Лао-цзы и Чжуан-цзы считали очевидным, что невозможно быть правым, не будучи одновременно неправым, поскольку это две стороны одной медали. Как говорил Чжуан-цзы: “Тот, кто хочет иметь хороших правителей, без сопутствующих ошибок в управлении, и желает справедливости, без сопутствующей ей несправедливости — не понимает законов мироздания”.

Для западного человека эти слова, возможно, прозвучат цинично, а преклонение Конфуция перед “благоразумием” и компромиссом может показаться слабостью и беспринципностью. В действительности подобная способность является отражением удивительного понимания и уважения к тому, что мы называем равновесием между природой и человеком, или — иначе говоря — универсальным пониманием жизни как Дао, или “пути природы”, в котором добро и зло, созидание и разрушение, мудрость и глупость — неразделимые стороны единого бытия.

\* Дао дэ цзин, п. 24, сб. Древнекитайская философия, М, 1972, т.1, с.122.



“Дао, — говорится в “Чжун-юн”<sup>2</sup>, — есть то, от чего нельзя уйти; то, от чего можно уйти, не есть Дао”. Таким образом, мудрость состоит не в том, чтобы пытаться отделить добро от зла, но в том, чтобы научиться сохранять динамическое равновесие между ними подобно поплаву, балансирующему на волнах. В самих основах китайской жизни существует глубоко укоренившееся чувство доверия к собственной природе, как добрым так и злым ее проявлениям; чувство, особенно чуждое тому, кто воспитан в традиции иудейско-христианской этики с присущим ей хроническим ощущением вины.

В той же мере, что и людям на Западе — хотя и по совершенно иным причинам — подобная внутренняя дисгармония свойственна также и японцам с их чувством социального стыда, таким же острым, как и наше более метафизическое ощущение собственной греховности. Это в первую очередь относится к классу самураев, который более всех других был ориентирован на дзэн. Рут Бенедикт<sup>3</sup> в своем примечательном труде “Хризантема и меч” (*Chrysanthemum and Sword*) была, я думаю, совершенно права, утверждая, что дзэн привлекал самураев тем, что позволял им избавиться от в высшей степени неловкого чувства самосознания, воспитанного у них смолоду. Неотъемлемой частью этого самосознания является традиционная для японцев необходимость состязаться с самим собой, превращающая любую силу и любое мастерство в нескончаемую самодисциплину. Хотя дзэн привлекателен как раз тем, что дает возможность освободиться от самосознания, японский вариант дзэна — это практика “борьбы огня с огнем”, преодоления “себя, наблюдающего за собой” путем доведения этого состояния до той степени интенсивности, когда происходит взрыв. Как же далеки от традиции японской монастырской системы слова великого учителя дзэн эпохи Тан — Лин-цзы<sup>4</sup>:

“В буддизме нет места для усилий. Будь обыкновенным человеком — и никем более. Ешь свою пищу, мочись и испражняйся, а когда устал — ляг и отдохни. Невежда посмеется над тобой, но мудрый поймет...” И как же далек от духа этих слов западный вариант дзэна, который использует подобную философию для оправдания культивируемой им божественности.

Не существует какой-то одной причины, объясняющей необыкновенно возросший за последние двадцать лет интерес к дзэну со стороны Запада. Здесь все: и близость искусства дзэн к духу западного модернизма, и работы Судзуки, и война с

Японией, и непреходящее очарование дзэнских “коротких рассказов”, и привлекательность неконцептуальной, опытной философии на общем фоне научного релятивизма. Можно также было бы указать на то, что существует много общего между дзэном и такими чисто западными направлениями, как философия Витгенштейна, экзистенциализм, общая семантика, металингвистика<sup>5</sup> Уорфа, а также — определенными движениями в философии науки и психотерапии. Как правило, в глубине души мы ощущаем неясное беспокойство по поводу искусственности или “противоестественности” как христианства с его разумно упорядоченной космологией, так и технического прогресса с его устойчивой тенденцией механизировать природный мир и отчуждением человека от этого мира. Как то, так и другое представляют собой тот тип психологии, согласно которой человек тождественен сознательному разуму и находится за пределами природы, управляя ею, подобно Богу-творцу, по чьему образу и подобию и создан сам человек. Беспокойство возникает от смутной догадки, что упорядочение мира извне — это порочный круг, вращаясь в котором мы навечно обречены управлять нашим управлением и наблюдать за нашим наблюдением, и так до бесконечности.

Для западного человека, ищущего путей воссоединения с природой, заинтересованность дзэном выходит далеко за пределы чисто сентиментального увлечения простотой и естественностью этого учения. Его привлекают пейзажи Ма-Юана<sup>6</sup> или Сессю<sup>7</sup>, творчество которых одновременно и духовное и светское. В нем мистическое выражается посредством обычного, без намека на какое-либо разделение между ними. Здесь нам открывается совершенно новый взгляд на мир, способный коренным образом преобразить всю нашу культуру, где духовное и материальное, сознательное и бессознательное безнадежно расколоты. Именно по этой причине китайский гуманизм и натурализм дзэн-буддизма интригует нас гораздо сильнее, нежели буддизм индийский или учение *веданты*<sup>8</sup>. Последние также имеют своих приверженцев на Западе, однако в большинстве своем — это люди христиански ориентированные, ищущие более подходящей философии (нежели христианство с его сверхъестественностью) для продолжения своих — чисто христианских по своей сути — поисков чудесного. В индийском буддизме идеалом человека является некий сверхчеловек, йог, в совершенстве овладевший собственной природой, чей образ



в точности совпадает с научно-фантастическим идеалом “человека вне человечества”. Но Будда или пробужденный в китайской дзэнской традиции является “обыкновенным человеком — и никем более”. Он прост и человечен, подобно странствующим монахам с портретов Му-цзы и Льянг-Кая<sup>9</sup>. Нам нравится этот образ, поскольку здесь мы впервые сталкиваемся с концепцией святого или мудреца, который не только не является кем-то далеким и недостижимым, но, наоборот, полон человечности и совсем непохож на мрачного и бесполого аскета. Более того, то, что в дзэне называется опытом *сатори* или пробуждением к нашей “изначальной нераздельности” со вселенной, каким бы тонким и неуловимым не было это переживание, всегда находится здесь, рядом. Можно даже встретить людей, с которыми это случалось, и они окажутся совсем не таинственными оккультистами с Гималаев или изможденными длительным голоданием йогинами из уединенных ашрамов. Они похожи на нас, только им гораздо уютнее в этом мире и гораздо легче плыть в океане жизни, где все так мимолетно и ненадежно.

Помимо всего прочего, привлекательность дзэна, как мне кажется, состоит для многих людей пост-христианского Запада в том, что дзэн не проповедует, не морализирует, не осуждает в духе иудейско-христианского пророчества. В то же время, буддизм не отрицает, что существует сравнительно ограниченная сфера бытия, в рамках которой человеческая жизнь может быть усовершенствована посредством науки и искусства, здравого смысла и доброй воли. Но несмотря на важность этой сферы человеческой активности, она, тем не менее, является подчиненной по отношению к тому бесконечному пространству бытия, где вещи всегда пребывают такими, как они есть, были и будут; пространству, растворяющему в себе категории добра и зла, успеха и неудачи, личного здоровья или болезни. С одной стороны, это пространство бесконечной вселенной. Вглядываясь в бездонную глубину ночного неба, вы не сможете определить ни разницу между звездами, ни различия в устройстве звездных скоплений. Звезды по своей природе могут быть большими или маленькими, яркими или тусклыми. Однако, общая картина настолько восхитительна и чудесна, что заставляет нас содрогнуться от страха и благоговения. С другой стороны, это также пространство повседневной человеческой жизни, сферы экзистенциального.

В этой сфере поступки людей, по аналогии со звездами, также далеки от разделения их на правильные и неправильные (добрые и злые), а наши дела, наш опыт и наши чувства могут быть предметом оценки не более, чем подъемы и спады горных цепей. Лишенный морального и социального аспекта, этот уровень человеческого бытия может предстать перед нами таким же пугающе-великолепным, как и сама вселенная. Возникающее при этом чувство может стать особенно острым, когда человеческое *эго* пытается постичь свою собственную природу, открыть внутренний источник своих действий и своего сознания. В результате *эго* открывает для себя ту наиболее сокровенную и сущностную свою часть, которая совершенно неожиданным образом оказывается вне пределов его понимания и его контроля. Как бы странно это не прозвучало, но *эго* обнаруживает, что его собственный центр и его истинная природа находятся за пределами его самого. Чем более я погружаюсь в себя, тем менее я остаюсь самим собой, и в то же самое время это и есть мое естество. Здесь же я обнаруживаю, что все части моего организма функционируют сами по себе, спонтанно, подобно вращению небесных тел, или тому, как плывут облака. Каким бы странным и пугающим на первый взгляд не показался мне этот аспект собственной личности, вскоре приходит понимание того, что это и *есть* “я”, гораздо более “я”, чем наше искусственное “эго”. В этом нет ни фатальной обреченности, ни обусловленности, поскольку больше не существует никого, кто был бы обречен или обусловлен. Для этого глубочайшего “я” вообще не существует никакого действия. Моя нервная система, подобно звездным скоплениям, устроена “сама по себе”, и это “само по себе” и есть “я сам”.

С этого момента (и здесь обнаруживается ограниченность нашего языка во всей ее полноте) мне ничего не остается, как только поступать и чувствовать не иначе как “правильно”, причем делая это совершенно свободно; “правильно” в том же смысле, что и “правильное” расположение звезд, имеющих каждая свое место. Вот как это выразил Сьанг-Йен:

Нет никакой пользы в искусственной дисциплине,  
Ведь, куда бы я ни шел, Я проявляю извечное Дао.



На этом уровне беспокойству и тревожности нет места в человеческой жизни, ибо нет места для ошибки. Если мы живем — мы живем, если мы умираем — мы умираем, если мы страдаем — мы страдаем, если мы дрожим от страха — мы дрожим от страха. Все очень просто.

Однажды учителя дзэн спросили: “Если ужасно жарко, как можно избежать жары?” “Почему бы, — ответил тот, — не пойти в то место, где нет ни холода, ни жары?” “Где же это место?” “Летом мы потеем, зимой мы дрожим”, — был ответ. В дзэне человек не стыдится того, что он умирает, испытывает чувство страха, изнывает от жары. В то же время дзэн не настаивает на своей точке зрения и *не требует* ее обязательного принятия, не проповедует ее как некий идеал. Поскольку если даже вы и не понимаете этих истин, то само ваше непонимание также есть ТО. Без тусклых звезд не существовало бы ярких, а без окружающей темноты не существовало бы звезд вообще.

Иудейско-христианское миропонимание насквозь проникнуто моральной необходимостью и желанием утвердить свою правоту. Бог, абсолютное начало, как начало доброе противостоит началу злему, и, следовательно, быть неморальным или неправым значит чувствовать себя отброшенным не просто за пределы человеческого сообщества как такового, ощущать свою оторванность от корней самой жизни. Следовательно, быть неправым, заблуждаться — значит пробуждать к жизни метафизические по своей природе чувство страха и ощущение вины — состояние вечно тяготеющего проклятия, совершенно непропорционального по отношению к степени содеянного. Это метафизическое чувство вины настолько невыносимо, что оно должно в конце концов вылиться в отречение от Бога и его законов, что как раз и случилось в движениях современного секуляризма, материализма и натурализма. Абсолютная моральность разрушает мораль в ее основе, поскольку санкции, к которым она прибегает в борьбе со злом, слишком суровы. Отрезать голову — это не лучший способ избавиться от головной боли. Дзэн, подобно другим формам восточной философии, привлекателен тем, что за завесой реальности, необходимыми атрибутами которой являются категории добра и зла, он открывает бесконечное пространство человеческого “я”, в котором отсутствует необходимость чувствовать вину или обвинять, и где “я”, по сути дела, неотделимо от Бога.

Однако западному человеку, увлеченному дзэном, и стремящемуся к более глубокому его пониманию, следует учитывать одно несомненное обстоятельство: он должен понимать, что его собственная культура — это настолько цельная и завершенная система взглядов, что он, как продукт этой культуры, бессознательно руководствуется ее постулатами. Он должен достичь такого полного согласия с Господом Богом и собственной совестью, чтобы быть в состоянии принять их или отказаться от них без страха или сопротивления. Он должен быть свободен от желания оправдывать себя. Без этого его дзэн обязательно будет или “бунтарским”, или “авторитарным”; или восстанием против культуры и социального порядка, или новой формой благополучия и респектабельности. Дзэн — это в первую очередь освобождение от конвенционального мышления, а это нечто совершенно отличное от бунта против конвенций с одной стороны или адаптации конвенций чужой культуры — с другой.

Если попытаться кратко охарактеризовать “конвенциональное мышление”, то оно представляет собой подмену конкретного мира природы концепциями вещей и событий, а также лингвистическими и культурными символами. Поскольку в даосизме и дзэне мир воспринимается как единое поле или континуум, то ни одна из его частей не может существовать вне целого или быть более или менее значимой по отношению к другим. Именно это имел в виду Хуэй-нэнг, когда говорил, что “у своих истоков вещи не имеют существования”, поскольку понимал, что вещи — это только имена, но не реальности. Они существуют в абстрактном мире мысли, но не в конкретном мире природы. Поэтому тот, кто действительно осознает и чувствует это, больше не отождествляет себя с собственным эго. Он понимает, что его эго — это его *маска*, обусловленная той ролью, которую он играет в обществе; это некая сумма сознательно отобранных представлений о самом себе, необходимая для самоидентификации (Почему, к примеру, мы говорим: “Я думаю”, но не говорим: “Я заставляю биться свое сердце?”) Понимая это, человек продолжает играть свою социальную роль, не будучи одновременно поглощенным ею. Он не спешит поменять эту роль на новую или изображать отсутствие таковой. Он играет свою роль безучастно.

“Бунтарская” ментальность, как мне представляется, — есть нечто гораздо более широкое и неопределенное, нежели



просто “битничество”, распространенное в молодежной среде Нью-Йорка или Сан-Франциско. Это неприятие молодой генерацией так называемого “американского образа жизни”, бунт, который не преследует цели изменить существующий порядок, но просто призывает игнорировать его, чтобы обрести смысл жизни в субъективном опыте, предпочитая его объективным свершениям. Этот тип ментальности контрастирует с “авторитарным” и некоторыми другими типами, зависимыми от социальных конвенций, не осознающими взаимозависимости истины и лжи, взаимнеобходимости существования капитализма и социализма, внутреннего единства пуританства и распущенности или, скажем, альянса между церковным лобби и организованной преступностью, единым фронтом поддерживающих законы, запрещающие азартные игры.

“Бунтарский” дзэн — это комплексный феномен. Его диапазон колеблется от попыток оправдать любые вольности в литературе, искусстве и самой жизни до проявлений острого социального критицизма и желания перевернуть все вверх дном, что мы наблюдаем в поэзии Гинзберга, Уэйлена и Снайдера и временами у Керуака<sup>10</sup>, который всегда чуть более подвержен самоанализу, чем того требует дух дзэна, субъективен и резок.

Когда Керуак высказывает свое философское кредо: “Я не знаю. Мне все равно. Да это и неважно”, — он выдает себя, ибо в этих словах есть та воинственность, в которой слышится желание защитить самого себя. Но именно потому, что дзэн поднимается над конвенциями и базирующейся на них системой ценностей, он не нуждается ни в том, чтобы “послать все к черту”, ни в том, чтобы намеренно подчеркивать, что все, что происходит — истинно.

Действительно, для дзэна, постигающего мир непосредственно, “все — истинно” является конечным принципом. По замечательному выражению Юн-мена, “каждый день — добрый день”. Или как об этом сказано в одном древнекитайском трактате:

Если ты хочешь постичь конечную истину,  
Не заботься о том, что правда, а что заблуждение,  
Ибо конфликт между правдой и заблуждением —  
Это болезнь ума.

Однако подобная точка зрения не исключает и не враждебна другой, согласно которой существуют различия между правдой и заблуждением на других уровнях и в более ограниченных сферах применения. Мир оказывается вне категорий истинного и ложного, когда в нем нет никаких ограничений, или, другими словами, когда мы начинаем видеть конкретную ситуацию не как таковую, но в ее взаимосвязи со всем окружающим миром. Внутри этой комнаты “верх” и “низ” ясно различимы, но вовне ее, — в межзвездном пространстве, — такого отличия нет. Внутри ограниченного конвенциями человеческого сообщества существуют ясные различия между добром и злом. Однако эти различия исчезают, когда человеческие проблемы рассматриваются как неотъемлемая часть всего мира природы. Любые искусственные рамки создают ограниченную область взаимосвязей, где ограничениями являются законы и правила.

В наше время каждый достаточно умелый фотограф может направить свой фотоаппарат на любой объект и создать чудесную композицию, выбрав правильный ракурс и освещение. Неумелый же фотограф, пытаясь сделать то же самое, создает нечто бессмысленное, поскольку он не понимает, как выбрать правильный ракурс, ограничить пространство кадра, чтобы фотография соответствовала содержанию выбранного объекта. Этот пример красноречиво свидетельствует о том, что когда мы вводим какие бы то ни было рамки, принцип “все — истинно” перестает действовать. Но каждое произведение искусства существует в своих “рамках”. Именно это, те или иные “рамки” отличают произведение изобразительного искусства, поэтическое и музыкальное сочинение, театральную пьесу, танец или скульптуру от всего остального мира. Многие художники могут возразить, что они не стремились создать нечто отличное от окружающего их мира, однако, если бы дело обстояло именно так, не было бы необходимости “обрамлять” эти произведения, выставляя их в галереях или исполняя в концертах. Кроме того, авторы не должны были бы подписывать и продавать их. Это было бы столь же аморально, как продавать луну или оставлять свой автограф на склоне горы (подобного “творца” можно было бы простить, если бы тот признавал, что он делает, и в глубине души гордился собой не как поэтом или художником, но как хитрым обманщиком). Только вредные мальчишки и невоспитанные туристы способны оставлять свои инициалы на деревьях.



Сегодня некоторые люди на Западе беззастенчиво используют дзэн, чтобы “заключить в рамку” все, что угодно: чистые холсты, беззвучную музыку, клочки разорванной бумаги, брошенные на стол и оставшиеся лежать там, где они упали, или запутанные клубки искореженной проволоки. Творчество композитора Джона Кейджа <sup>11</sup> является довольно типичным примером такой тенденции. Во имя дзэна он оставил свои более ранние и многообещающие сочинения для “подготовленного фортепиано” <sup>12</sup> с тем, чтобы предъявить слушателям восемь магнитофонных лент, одновременно изрыгающих беспорядочные шумы. Или, к примеру, он представил концерт тишины для сольного фортепиано, в исполнительской партии которого не было ничего, кроме пауз, причем ассистент должен был переворачивать страницы, подталкивая тем самым аудиторию к осознанию многочисленных звуков, заполняющих музыкальную пустоту — шарканья обуви, шуршания программ, нервного хихиканья, покашливания и грохота транспорта за окном.

Действительно, осознание малейших зрительных и звуковых колебаний имеет определенную терапевтическую ценность. В одном случае это позволяет сознанию ощутить чудо видения и слышания как таковых. В другом случае, изначально присущая нам готовность слушать все и смотреть на все освобождает сознание от стереотипов восприятия красоты, творя тем самым свободное пространство, в котором могут возникнуть совершенно новые формы и связи. Но это терапия, это еще не искусство. Действительно, на уровне “свободных ассоциаций”, практикуемых в психоанализе, это имеет важное терапевтическое значение, хотя целью психоанализа ни в коем случае не является подмена подобными случайными ассоциациями непосредственного общения или чтения литературы. Работа Кейджа могла бы оправдать свое предназначение как разновидность групповой аудиотерапии, но в качестве концертного сочинения она просто абсурдна. Правда, можно надеяться, что, благодаря такому слушанию, Кейдж освободил свое собственное сознание от почти неизбежной для композитора зависимости от укоренившихся форм и от подражания им и представит нам новые музыкальные формы и связи, ранее им еще не использовавшиеся.

Подобно тому, как умелый фотограф удивляет нас выбором ракурса и подсветки, заставляя видеть по-новому ничем не

примечательные предметы, существуют художники и писатели как на Западе, так и в современной Японии, которые создают подлинно дзэнское искусство “управляемых случайностей”. Исторически эта техника впервые появилась на Дальнем Востоке, где за образец принимался грубый, в несколько мазков, стиль живописи и каллиграфии, а также замысловатые узоры случайно застывшей глазури на поверхности чашек для чайной церемонии. Одним из классических примеров подобного подхода к искусству является история разбитой керамической чайницы, принадлежавшей одному из старых японских мастеров чайной церемонии. Фрагменты разбитой чайницы были соединены и скреплены золотом, и хозяин вещи был поражен тем, что случайное переплетение тонких золотых линий стократ усилило ее красоту. Необходимо помнить, что это был *objet trouee* — случайный эффект, подмеченный человеком, обладающим тонким вкусом, и вследствие этого приобретающий высокую ценность, подобно тому, как мы выделяем из всего окружающего скалу удивительной формы, прибитый к берегу обломок дерева, придавая им смысл и значение. Поэтому в искусстве *бонсеки*, или “садов камней”, черпающем свое вдохновение в дзэне, подбор камней отличался особой тщательностью, и хотя до этого рука человека никогда не касалась их, далеко не каждый старый камень годился для этой цели. Кроме того, в каллиграфии, живописи и керамике случайный эффект застывшей в свободном беге глазури или отпечатавшегося на холсте свободного разлета тонких волосков кисти принимался и показывался художником только в том случае, когда тот ощущал непреднамеренность и неожиданное великолепие этого эффекта в контексте всей работы как целого.

Чем обусловлено его суждение? Что придает некоторым случайным эффектам в живописи ту же красоту, что присуща случайным очертаниям облаков? С точки зрения дзэна не существует какого бы то ни было определенного правила, то есть правила, которое можно было бы выразить словами или которому можно было бы обучиться. С другой стороны, во всем этом присутствует некий организующий принцип, именующийся в китайской философии термином *ли*, и который Джозеф Нидхэм <sup>13</sup> перевел как “органическую частицу”. По сути дела, *ли* — это то же самое, что кристаллы нефрита, волокна в древесине или фибры мышц. *Ли* обозначает такой тип организации, который ввиду своей многомерности, едва уловимых



внутренних взаимосвязей, а также бьющей через край витальности не может быть выражен в словах или механических образах. Художник должен “знать” этот принцип, как он “знает”, что у него растут волосы. Он может применять его снова и снова, но никогда не сможет объяснить, как это происходит. В даосской философии способность такого делания называется *дэ* или “магическая добродетель”. Это то ощущение чуда, которое порой вызывают у нас звездное небо и наша способность сознать.

Именно обладание *дэ* отличает “белое письмо” Марка Тоби, который определенно черпает свое вдохновение из китайской каллиграфии, или многомерные спонтанные фантазии Гордона Онслоу-Форда <sup>14</sup>, который к стати является признанным мастером традиционного китайского письма, от простых каракулей. Это ни в коей мере не бессмысленная мазня чистой забавы ради или неуправляемые движения кисти, поскольку оригинальный стиль и хороший вкус этих художников можно распознать по той вдохновенности (один из возможных эквивалентов *дэ*), которая управляет их кистью, даже если мазки этой кисти были не более, чем просто мазками. По тому же самому принципу можно отличить работы современных японских художников-модернистов Сабро Хосегавы и Ончи, основывающихся, кстати, на традиции “грубого стиля” дзэнского мастера Сессю, от просто черных чернильных пятен, клякс и подтеков... Если справедливо выражение “в руках несоответствующего человека истинные методы становятся ложными”, то часто подтверждается и обратное — в руках “соответствующего” человека ложные методы становятся истинными.

Истинный гений китайских и японских дзэнских художников, работающих в технике “управляемых случайностей”, не ограничивается поисками случайной красоты. Ему по силам выразить на высоком художественном уровне суть конечного принципа: “все — истинно” и “все вещи имеют единую природу”. Если любую случайную форму просто взять и заключить в “рамку”, то метафизическая и художественная сферы смешаются, ибо одно не выражается в терминах другого. Будучи помещенной в “рамку”, любая реальность сразу же оказывается вырванной из целостности своего естественного контекста, и как раз по этой причине ее Дао не проявляется, остается скрытым. Есть своеобразная прелесть в большом гуле ночного города, но очарование немедленно исчезает, если эти звуки

выдаются за музыку и исполняются в концертном зале.

Рамка очерчивает границы некой вселенной, микрокосма. Если говорить о заключенном в рамку “содержании”, как о произведении искусства, то между его фрагментами должны существовать те же взаимосвязи частей и целого, что и в нашей “большой” вселенной (макрокосме природы). Случайное в природе всегда распознается по отношению к тому, что упорядочено и управляемо. Темное *инь* не существует без светлого *ян*. Живопись Сессю, каллиграфия Риоквана, керамика школ хэги и каратсу ценны именно тем, что открывают нам чудо случайности в природе средствами строго “дисциплинированного” искусства. В спонтанных причудах искусства “правильность” всего происходящего проявляется не более, чем в нарушениях норм социального поведения. Если в первом случае дзэн стал служить предлогом только в последнее время, то во втором — это явление имеет долгую историю. Не один негодяй оправдывал себя буддистской формулой: “Колесо рождения и смерти (*сансара*) — есть *нирвана*; земные страсти — вот просветление”. Эта опасность скрыта и в дзэне, поскольку она неявно присутствует в самом понятии свободы. Власть и свобода всегда опасны. Они опасны так же, как огонь и электричество. Жаль, что дзэн используется как повод для распушенности, злоупотребления свободой, в то время как такой дзэн, по сути, не более, чем умозрительная идея, простая рационализация. Такой дзэн исповедуют представители “богемы”, часто относящие себя к художественной и интеллектуальной среде. В принципе, божественный образ жизни естественен для художников и писателей, поглощенных своим творчеством настолько, что им нет нужды соблюдать условности в общении. Кроме того, божественность — симптом положительных изменений в сфере поведения и морали, которые поначалу кажутся консерваторам столь же предосудительными, как и новые формы в искусстве. В любом божественном сообществе встречается множество эпигонов и просто случайных людей, особенно в крупных городах; среди них и можно обнаружить стереотип “битника” с его фальшивым дзэном. Впрочем, если бы не дзэн, то для такого эпатирующего способа существования нашелся бы какой-нибудь другой повод.

Быть может, именно этот мир описан Керуаком в его книге “Бродяги Дхармы” (“Dharma Bums”). Общеизвестно, что “Бродяги Дхармы” — не роман, а вымышленная история,



написанная “телеграфным стилем” в форме отчета о событиях, якобы произошедших с автором в Калифорнии в 1956 году. Для человека, знакомого со средой, описанной в книге, не составляет труда распознать, кто послужил прообразом того или иного персонажа, и не секрет, что Джеффи Райдер, главный герой, — это Гарри Снайдер\*.

О самом Керуаке и некоторых других героях его книги можно думать что угодно, но вот Снайдера, даже с большой натяжкой, вряд ли можно назвать представителем божественного “дна”. В течение года он изучал дзэн в Киото, а недавно вновь вернулся туда для продолжения обучения. Он серьезно изучал китайский, беря уроки у Ши-ян Чена из Калифорнийского университета. Известны его блестящие переводы стихотворений дзэнского монаха Хэн-шена. Его собственные произведения, напечатанные во многих периодических изданиях, дают основания считать его одним из лучших поэтов “ренессанса Сан Франциско”.

Но Снайдер — бродяга и лентяй в лучшем смысле этого слова. Его способ жизни — полная противоположность всему тому, чего ожидают от “добропорядочного потребителя”. Его временное пристанище — маленькая ветхая хижина на склоне холма в Милл Вэлли. Крутая тропинка ведет к хижине. Когда Снайдеру нужны деньги, он выходит в море, подрабатывает пожарником или лесорубом. Все остальное время он сидит дома или бродит в горах, посвящая большую часть времени учебе, творчеству и дзэнским медитациям. Уголок его хижины служит “залом для медитаций”, там порядок и чистота согласно лучшим традициям дзэна. Но это вовсе не аскетизм в духе христианства или буддизма хинаяны. Как становится ясным из “Бродяг Дхармы”, его жизнь — это сочетание добровольной и радостной бедности и плотской любви. Для западного же (а во многом, и восточного) типа религиозности, плотская любовь — пробный камень добродетельности. Здесь не место обсуждать сложную проблему соотношения духовного и чувственного, можно только отметить: “тем хуже для так понятой религиозности”. Отношение к плотской любви как к искушению почти не встречается в дзэне, будь то новая или старая, “бунтарская” или “авторитарная” его разновидности.

\* Имена были изменены в последний момент, в одном месте даже осталось “Гарри” вместо “Джеффи”. В отрывке, опубликованном летом 1958 г. в “Чикаго Ревью” под заголовком “Лесные медитации”, сохранены реальные имена.

В “Бродягах Дхармы” мы смотрим на Снайдера глазами Керуака, отсюда и некоторые его передергивания, так как собственный буддизм Керуака — это истинно “бунтарский” дзэн, в котором экзистенциальное “все, что происходит — истинно”, подменяется его художественным и социальным эквивалентом. Тем не менее что-то привлекает в Керуаке как в писателе. Это что-то — теплота, с которой он относится к своему герою, здоровая, естественная жизнерадостность, которая пронизывает всю его цветистую и “непричесанную” прозу. Поэтому невозможно отнести Керуака к представителям “битнической” ментальности — типу холодного псевдо-интеллектуального битника с его жаждой наслаждений и “джазовым” жаргоном, представителем той среды, которая использует дзэнскую фразеологию для оправдания своего отчуждения от общества, которое, по сути, является попыткой решить свои проблемы за счет других. На Северном побережье, в Гринвич Вилидж, да и в других местах можно встретить такой тип человека, но было бы неверным отождествлять его с талантливыми представителями “битнической” среды. Такие люди — только тень, плохая карикатура, которая всегда сопровождает духовные и культурные движения, ввергая их в крайности, о которых и не подозревали люди, стоявшие у истоков этих движений. Поэтому “бунтарский” дзэн заблуждается, выдавая за идеал жизни и искусства то, что лучше держать при себе как средство самотерапии.

Одна из самых больных проблем “бунтарского” дзэна — увлечение марихуаной и пейотом, этому подвержены как талантливые художники, так и их подражатели. То, что многие “глотают колеса” и “сидят на игле”, вызывает по отношению к ним справедливое негодование, выраженное иногда в крайней форме. И это несмотря на то, что марихуана и пейот (или его производное — мескалин) гораздо менее вредны и не вызывают привыкания в отличие от алкоголя и табака. Курение марихуаны для этой среды — своеобразный священный ритуал, вызов официальной религиозности “авторитарной” власти, подобный демонстративному отказу ранних христиан воскурять фимиам римским богам. С другой стороны, для полиции конфискация марихуаны и скандальные аресты употребляющих ее людей — удобный повод, чтобы отвлечь внимание широкой общественности от серьезных нераскрытых преступлений.



Утверждение, что эти наркотические вещества продуцируют состояния сознания, равнозначные *сатори* или мистическому переживанию, следует принимать с определенной долей скептицизма. Конечно же, наркотики не вызывают подобные состояния автоматически, а некоторые возникающие при этом эффекты совершенно не похожи на подлинные мистические переживания. Однако, справедливо и то, что у некоторых людей, одаренных или обладающих необходимыми способностями, пейот, мескалин и ЛСД действительно вызывают состояния, сравнимые с мистическими переживаниями. Правда, в отношении марихуаны у меня есть сомнения, хотя, вероятно, она и замедляет течение субъективного времени.

Бунтарский дух неподчинения законам, лежащий в основе “бунтарского” дзэна, серьезно беспокоит приверженцев дзэна “авторитарного.” Они исповедуют японский вариант дзэна, с его твердо установленной иерархией, суровой дисциплиной и специфическими проверками достижения *сатори*. Скорее, это адаптированный вариант, заимствованный людьми Запада из японской традиции. Но между “авторитарностью” дзэна и введенным в принцип консерватизмом Ротари клуб <sup>15</sup> или пресвитерианской церкви существует явное различие. Дзэн, несомненно, больше будоражит чувства и воображение, он более интересен. Тем не менее, он авторитарен, поскольку представляет собой поиски “правильного” духовного опыта, того состояния *сатори*, которое освящено и одобрено авторитетами, на котором можно будет поставить штамп (*inka*) “утверждено”. Допускается даже выдача сертификата, который можно повесить на стену.

Еще одна крайность, в которую впадает “авторитарный” дзэн — это духовный снобизм и доведенная до совершенства точность “исполнения” ритуала, хотя лично мне не приходилось среди учителей дзэн встречать хотя бы одного столь ревностного ортодокса. Кажется, что эти джентльмены довольно спокойно относятся к своему положению, уважая его достоинство, но не акцентируя на этом внимания. Недостатки “авторитарного” дзэна — это недостатки любого духовного общества с его эзотеричностью, многочисленными практиками и степенями посвящения. Ученики низших рангов могут быть неприятно поражены ответом на свой вопрос о тайном знании, которое адепты якобы не имеют права разглашать — “да вы бы и не поняли, даже если бы можно было рассказать вам” — и это

их вынуждает, преодолевая внутреннее сопротивление, на долгое время сосредоточиться на бесчисленных сложностях своей задачи и на способах ее выполнения. Однако, бывают периоды, когда это оправдано, особенно тогда, когда практикующий дзэн пребывает в уверенности, что он следует дзэнскому идеалу “естественности”.

Случается, что последователь “авторитарного” дзэна тщетно ищет параллели в других духовных традициях. Поскольку суть дзэна нельзя точно и полно сформулировать, так как это метод, а не набор идей, то всегда найдется повод для критики. За всем, что бы мы ни говорили о дзэне или ином духовном опыте, всегда стоит что-то невысказанное, что-то тонкое и неуловимое. Нельзя объять необъятное. Западному последователю дзэна приходится, кроме того, преодолевать искушение наихудшей разновидностью снобизма — снобизма интеллектуального, характерного для восточных факультетов американских университетов. Этот тип снобизма отличает стремление сделать изучение человеческого в человеке более “научным”, что приводит к крайностям. Даже Судзуки ставится в вину, что он “популяризатор”, а не серьезный ученый — очевидно, на том основании, что он слегка небрежен в сносках и занимается одновременно многими проблемами, а не, словно замороженный, исследует одну, например, такую: “Анализ некоторых неправильных и устаревших начертаний символов в Тань-юаньской версии “Сутры Шестого патриарха”. Для педантичного рутинера — это вполне подходящее занятие, сулящее почетное место в науке. Но, если такой человек находится у власти, он, ведомый чувством зависти к подлинному интеллекту, вытесняет из подвластной ему области науки любую творческую личность”.

Выраженный в произведениях искусства “авторитарный” дзэн часто утомительно обдуман и точен — удел любой древней эстетической традиции, в которой техники развиты до такой

\* Так случилось, что Судзуки оказался редкой птицей среди современных выходцев из Азии — оригинальным мыслителем. Он не просто выразитель сложившейся традиции. Выдвинутые им идеи в области сравнительного религиоведения и психологии религии имеют огромное значение: достижение, никак не связанное с тем, что он сделал в области перевода и толкования литературы по дзэну. Но именно по причине разнообразия его интересов приверженцы “авторитарного” дзэна и академическая синология не торопятся признавать его авторитет.



степени, что, пожалуй, всей жизни не хватит, чтобы овладеть даже одной из них. Поэтому ни у кого не хватает времени, чтобы превзойти достижения старых мастеров, так что новые поколения обречены на бесконечные повторения и подражания их изысканности и утонченности. Тот, кто учится живописи *суми*, каллиграфии, поэзии *хайку* или чайной церемонии, рискует утонуть в однообразной вычурности стилей, различающихся только степенью эзотеричности в интерпретации достижений прошлого. Когда же дело доходит до подражания “счастливым случайностям” старых мастеров, то есть когда “примитивные” и “грубые” эффекты воспроизводятся намеренно, после длительной тренировки, результат получается столь жалким, что даже дикие пережесты в искусстве “бунтарского” дзэна выглядят свежо и обнадёживающе. Возможно, что “бунтарский” и “авторитарный” разновидности дзэна так взаимоисключают и одновременно дополняют друг друга, что из этого противостояния вырастет новый — поразительно чистый и живой дзэн. Крайности не свидетельствуют о серьезности конфликта. Не бывает духовного движения без крайностей и отклонений. Опыт пробуждения, который является сущностной стороной дзэна — вневременный и универсальный, ему нельзя причинить вред. Крайности “бунтарского” дзэна не должны вызывать тревогу, потому что, по выражению Блейка, “глупец, который упорствует в своей глупости, становится мудрым”. Что касается “авторитарного” дзэна, то “авторитетно” канонизированные духовные переживания всегда отличались утонченностью, порождая стремление к чему-то истинному и уникальному, свободному от штампов.

Я встречал последователей обеих крайностей, с совершенной очевидностью достигших состояния *сатори*, а, стало быть, если не существует истинного пути к *сатори*, то путь, которым следуете вы, ничем не хуже других путей.

Но сам по себе конфликт между крайностями представляет большой философский интерес. Это современная форма древнейшего спора о спасении действием и спасении верой, или спора между “путем кошки” и “путем обезьяны”, как говорят индусы. Кошка — что соответствует действительности — следует путем, не требующим усилий, так как мама-кошка носит своих котят. Обезьяна следует наиболее трудным путем, поскольку детенышу обезьяны приходится висеть, вцепившись в волосы своей матери. В “бунтарском” дзэне нет усилий, нет

дисциплины, нет искусственных попыток достичь *сатори* или стремления стать кем-то другим. А для “авторитарного” дзэна не может быть истинного *сатори* без многолетней практики медитации под суровым руководством опытного наставника. В Японии 17 в. эти два подхода весьма приблизительно олицетворяли великие мастера Банкей и Хакуин<sup>16</sup>, и так случилось, что последователи Хакуина “победили” и определили современный характер школы *риндзай* \*.

*Сатори* можно обрести на обоих путях. Оно возникает, когда чувства не пытаются “захватить” опыт, но и сам “захват” можно подавить путем концентрации всей его интенсивности на одном, всегда ускользающем препятствии. И все же путь усилий и воли кажется людям Запада подозрительным. Причина этого коренится не в их врожденной лени, а, скорее, в самой христианской культуре. Западные последователи “авторитарного” дзэна часто совершенно наивны, когда речь идет о христианской теологии или о достижениях современной психиатрии, поскольку как первая, так и вторая имеют дело с ошибочной направленностью и подсознательной амбивалентностью воли. Как христианская теология, так и психотерапия сталкиваются с трудноразрешимыми вопросами: стремление к зависимости от авторитетов, склонность подменять реальные проблемы иллюзорными, попытка примириться с собственными конфликтами, вместо того, чтобы их разрешить. Для того, кто знаком с христианством или психотерапией, эти проблемы весьма реальны. Китайский дзэн и люди, подобные Банкею, интересны тем, что пытаются напрямую разрешить эти проблемы. Но и они не дают определенных ответов..., поэтому на вопрос “Как мне попасть в цель не целясь?” у персонажа книги Херригела — мастера стрельбы из лука — не нашлось другого ответа, кроме как порекомендовать продолжать попытки вслепую. Так продолжалось на протяжении всех пяти лет обучения.

Чужеземные религии могут быть необычайно привлекательными и неадекватно оцениваться теми, кто мало знает о своей собственной, теми, кто не пропустил ее через свою душу

\* Риндзай-дзэн — это форма дзэна, наиболее распространенная на Западе. Есть еще дзэн Сото, который несколько отличается по технике, но остается ближе к Хакуину, чем к Банкею. Однако, Банкея нельзя отождествлять с “бунтарским” дзэном, как он описан мною выше, так как он, конечно же, не оправдывает взбалмошные капризы, хотя и говорит о необходимости жить нерасчетливо и о том, что глупо специально искать *сатори*.



и не вырос из нее. Вот почему тот, чье христианство “вытеснено” или бессознательно, так легко использует “бунтарский” или “авторитарный” дзэн для самооправдания. Одному хочется иметь философию, позволяющую ему всегда поступать ради удовольствия. Другой желает спастись более благовидным, более “авторитетным” способом, чем те, которые ему предлагают Церковь или психиатры. Помимо всего прочего, атмосфера японского дзэна свободна от неприятных воспоминаний детства, ассоциаций, связанных с Богом-Отцом и Иисусом Христом (хотя я знаю многих молодых японцев, у которых были те же проблемы, но связанные с их ранним приобщением к буддизму). Однако истинный дух дзэна остается практически непостижимым для тех, кто еще не преодолел незрелость стремления к самооправданию, будь то перед Богом-Отцом или патерналистским обществом.

Старые китайские мастера дзэна были пропитаны даосизмом. Они видели природу в ее всеобщей взаимозависимости, что каждое существо и каждое переживание как оно есть пребывает в согласии с Дао природы. Это позволяло им принимать себя такими, как они есть, мгновение за мгновением, без малейшей необходимости что-либо оправдывать. Они не гордились этим и не отделяли себя от всего остального. Напротив, их дзэн был *ву-шин*, что приблизительно означает “ничего особенного” или “никакой суеты”. Но дзэн становится “суетой”, когда его смешивают с божественной демонстративностью или же когда воображают, что японский монастырь и ежедневная пятичасовая сидячая медитация гарантируют “спасение”. Вынужден признать, что болтовня о дзэне, даже в таком небольшом эссе, как это, — тоже суета, правда, в меньших масштабах.

Мне хотелось бы добавить еще кое-что обо всех “суетящихся”, будь то представители “бунтарского” или “авторитарного” дзэна. Суета — это тоже хорошо. Если вы верны дзэну, нет нужды притворяться, что это не так. Если вам действительно хочется провести несколько лет в японском монастыре — почему бы и нет? А если вы хотите проводить время, путешествуя автостопом или перебивая косточки Чарли Паркеру<sup>17</sup> — выбор за вами.

В весеннем пейзаже нет ни хорошего, ни плохого;

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

## Что такое дзэн?

Если меня спрашивают, каково мое отношение к дзэну: за или против? — я отвечаю, что и за и против одновременно. Большая ошибка христиан состоит в том, что они никогда не критикуют (основательно) христианство. Никто или почти никто не подвергает критике основные принципы демократии или коммунизма в тех странах, где они являются “национальным достоянием”. Ни один буддист не назовет Будду глупцом, в Англии же богохульство преследуется законом.

Дзэн — это квинтэссенция христианства, буддизма, культуры, всего, что есть хорошего в повседневной жизни обычных людей. Но это совсем не значит, что мы не должны разбить его вдребезги, если нам представится хотя бы малейший на то повод. Мы совсем не собираемся нападать на фальшивый дзэн или на лицемеров и конформистов, которые до поры до времени поддерживают его, — нас интересует дзэн сам по себе, в его самых высоких и утонченных формах. Священны только наши собственные глупые и противоречивые измышления. “Измышления” — это то, что меня роднит с так называемыми “большими людьми” — всеми без исключения — и с очень многими людьми “маленькими”. Значит, это есть нечто совершенно субъективное, рискованное и, действительно, неоднозначное, однако, самое важное — иметь смелость утверждать: “Все, что можно основательно поколебать — необходимо поколебать”, и если оно не устоит — так тому и быть.

\*

Ни о чем так трудно не пишется, как о дзэне. Нет, не так. Нет ничего более трудного, чем вообще писать, поскольку писать по-настоящему — это писать (способом) дзэн. Трудно писать, есть, пить или умирать (способом) дзэн. Писать по-настоящему о дзэне на самом деле означает то же, что писать (способом) дзэн о процессе письма, принятии пищи, пении или умирании (способом) дзэн. Следовательно, писать о дзэне не трудно; что действительно трудно — это писать (способом) дзэн.



Если же мы не способны писать (способом) дзэн, то вообще не должны писать. Если мы не можем жить (способом) дзэн — жизнь не имеет смысла.

\*

Что такое дзэн? Дзэн означает все делать совершенно; совершенно заблуждаться, совершенно проигрывать, совершенно сомневаться, совершенно страдать из-за боли в животе, делать что-то — совершенное или несовершенное — СОВЕРШЕННО. Что значит “СОВЕРШЕННО”? Чем это отличается от “совершенно”? “СОВЕРШЕННО” состоит в воле; “совершенно” — в действии. “Совершенно” значит, что действие гармонично на всех его этапах и полностью достигает ожидаемого эффекта. “СОВЕРШЕННО” значит, что ни один момент активности не содержит эгоизма, или точнее, что наше эго сотрудничает с силой притяжения и отталкивания Эгоизма природы внутри и вовне нас. Наша боль — это не только наша собственная боль, это и боль Вселенной. “Радость” Вселенной — это наша радость. Наша неудача или неверное суждение принадлежит природе, которая не питает надежды и не погружается в отчаяние, но и не прекращает дальнейших попыток.

Дзэн является одновременно и неодолимо притягивающим и невыразимо отталкивающим. Дзэн притягивает нас по многим причинам. Во-первых, потому что наконец мы имеем веру, в которую не нужно верить. Никаких догматов, никакого ритуала, никакой мифологии, никакой церкви, никакого священника и никакой священной книги — какое облегчение!

Во-вторых, дзэн, даже просто как слово, позволяет нам осознать, что все самые глубокие переживания в жизни, в музыке, в искусстве, в поэзии, в юморе и т.д., как бы они не различались между собой и при каких бы разных обстоятельствах не возникали — они имеют сходный “вкус” или “запах”, некий общий элемент, который представляется основным. Эта идея, конечно, опасна в своей монистической, научной, философской, непоэтической тенденции, но тем тверже должно настаивать на разнообразии, множественности и индивидуальности проявлений дзэна. Единство нам также необходимо, как и множественность, а значит, слово “дзэн” обычно апеллирует к тому глубинному единству, которое скрыто под поверхностью жизни. Но таким же глубоким является и наш опыт различения. Ведь условием существования вещи является

сохранение ее индивидуальности, и в то же время она не может существовать в полной изоляции. Шпенглер по-разному “оценивает” различные культуры мира, которым его гений (хотя это может быть всего лишь национализм и мизантропия) отказывает в возможности взаимного понимания, то есть отрицает их сущностную идентичность. Та же ошибка часто совершается по отношению к отсутствию эго в японском муга<sup>1</sup>. Отсутствие самости является здесь неподходящим, а натянутое сравнение со Сверх-Душой или чем-то в этом роде тоже ничего не приносит, поскольку от того, что мы ущипнем Сверх-Душу, она не вскрикнет. То, что нам нужно, вроде бы и можно и одновременно нельзя ущипнуть, а вот эго позволяет щипать себя. А значит, требуется отсутствие самости и, одновременно, юга — полнота самости; тогда мы в порядке, подобно Шекспиру, когда он был Гамлетом и одновременно Шекспиром, датским принцем и английским драматургом.

Третья причина, по которой дзэн так легко принимается, говорит нам — словами Хэзлита — что только то, что нас *интересует*, — *интересно*. Дзэн приносит пользу. Делает горы более гористыми и долины более долинными, но в то же время снижает горы и выравнивает долины. У нас появляется идея чего-то, что мы всегда искали, сами того не ведая. Дзэн — это универсальность, которую мы всегда искали. Дзэн — это хороший вкус.

Отталкивает в дзэне то, что о нем говорят (все, за исключением Дайсецу Судзуки): фотографии дзэнских монахов в их фанатизме, ханжестве, склонности к преувеличениям и стандартизации; их обтекаемые, сомнительные советы и инфантильные истории из собственного опыта, будто бы имеющие целью представлять собой примеры просветления; комментарий к “Хекиган-року”<sup>2</sup> и “Мумонкану”<sup>3</sup> или *коанам* с их эзотеричностью и комплексом превосходства; чужеземцы (все без исключения), которые претендуют на понимание дзэна и обманывают себя и (некоторых) своих читателей, приделывая “злые ноги”. Никто не понимает дзэн; никто не может его объяснить: писание книг о нем — это фрондерство и наглость. На самом деле, дзэн сам по себе является в некотором роде нахальством. С другой стороны, он — сама скромность, скромность природы. Давайте попробуем соединить это сами.



\*

Дзен произрастает спонтанно, естественно, из глубины человеческого сердца. Он не является каким-то особым откровением, данным какому-то человеку, социальному классу или народу. Поэтому утверждение о том, что он пришел из Индии в Китай, а из Китая в Японию — бессмысленно. С таким же успехом можно было бы сказать, что воздух, который мы вдыхаем в одной стране, происходит из другой. Далее, утверждение, что дзен — это “особое послание” и что оно передается от Шикьямуни, через двадцать шесть патриархов, Бодхидхарме, Хуэй-ка, Сен-цяню, Дао-синю, Хун-женю, Хуэй-нэнгу и, наконец, учителям нынешней эпохи — это не что иное как обскурантизм, претенциозность, фальшивый патриотизм, педантизм и эгоизм; это отсутствие духа дзен.

С поэтической и трансцендентальной точки зрения ни один человек не смог выразить дзен таким, каковым он является для него самого, а, в конечном итоге, и для всех остальных. Наша способность видеть истину или не видеть ее — это вопрос воли; хотим мы ее видеть или нет, точно так же, как ворон хочет быть черным, а змея не стремится иметь ноги.

Тем не менее, история дзена, протекающая во времени, существует. Причина и следствие одновременно реальны и нереальны. И если обнаружим дух дзена у Гомера, Эпиктета, Плутарха, Марка Аврелия, в Библии, в “Аде”, в проповедях Экхарта, в “Короле Лире”, “Дон Кихоте”, в сочинениях Баха и Моцарта — мы совершенно вправе искать исторические взаимосвязи, некое особое послание, как внутри, так и вне священных текстов; мы можем полагаться на книги, если пытаемся проследить связи между всеми заключенными в них непосредственными указаниями и душой человека, всматриваясь в их природу и обретая хотя бы на одно мгновение состояние будды.

\*

“Четыре принципа секты дзен” обычно приписывают Бодхидхарме (яп. Дарума), который, согласно легенде, переплыв море на тростниковой лодке, принес дзен в Китай из Индии в VI веке.

Он прибыл в Кантон с чашей для милостыни и поселился в Лоянге, где девять лет сидел лицом к стене, обретая славу “установившегося в стену брамина”, будто бы он действительно принадлежал к правящей касте воинов. Пещера, в которой он

сидел, стала святыней Шорины. Говорят, что он умер в возрасте сорока пяти лет; некоторые утверждают, что его отравили, другие — что он возвратился в Индию. Указанные четыре принципа таковы:

1. *Никакой зависимости от слов и букв.*

Применение этого принципа к поэзии, способом выражения которой есть слова и стихи, может показаться абсурдом. Это подобно живописному полотну, на котором ничего не изображено, или беззвучной музыке. Но слово — это медиум особого порядка, ибо оно является универсальным средством коммуникации как поэтической, так и любой другой. Скрытые во мраке и молчание вещи обретают в поэзии свет и звук.

2. *Некое особое послание, выходящее за рамки просто священных текстов.*

От поэта к поэту передается дух поэзии, в глубине своей подобный тому, как передается дзен от монаха к монаху. Поэт узнает другого поэта по неким неповторимым невидимым знакам, это справедливо и по отношению к художникам и музыкантам.

Два прилетели,

Два улетели -

Мотылька.

(Хора)

В этом стихе нет обычного поэтического значения; остается лишь темное пламя, пылающее во всех вещах. Это видишь нутром, а не глазами, исходящим изнутри чувством сострадания.

3. *Непосредственное попадание в душу человека.*

Как можно указать, не используя палец? Как возможно искусство без посредника? Что это за тишина, говорящая так громко?

Рыбацкий поселок;

Танец при луне,

К запаху сырой рыбы.

(Шики)

4. *Проникновение в свою собственную природу есть достижение состояния будды.*

Достичь состояния будды значит достичь состояния вечности, перейти в царство двуполости; на смену этому



шекспировскому состоянию приходит состояние ребенка, цветка, камня, даже состояние слова, идеи, места или времени.

Если речь идет о коже,  
какое различие  
между мужчиной и женщиной!  
А если речь идет о кости,  
оба просто человеческие существа.

(Иккэй)

Когда я говорю о дзэне, особенно о его отношении к различным формам культуры, всегда следует помнить о разнице между дзэном как "системой" парадоксов, формировавшуюся в Индии и Китае на протяжении трех тысячелетий, и дзэном — как дзэном, спонтанной, индивидуально-создаваемой вневременной-активностью-во-времени неделимого разума-тела. Это почва, *basso ostinato* развитого на протяжении истории сознания дзэн.

Дзэн — не религия, он — религия. Дзэн — не ценность, и он — ценность. Ошибка, которую часто совершают в отношении дзэна, касается вероятной его ценности. Сила дзэна — в мудрости, но в нем нет любви. Дзэном Христа является любовь, но ей не хватает мудрости. Дзэном Будды является истина, но где же человечность? Если нам так нравится, мы можем сказать, что существует дзэн двух видов: частичный и полный. Дзэн искусства, дзэн *Но*<sup>4</sup> частичный (неполный) и дзэн настоятеля монастыря тоже частичный.

Полный дзэн пронизывает всю жизнь человека, он мешает ему читать газеты и писать статьи в журналы — мы с этим, в данном случае, не имеем ничего общего.

\*

Истинный дзэн должен сделать так, чтобы люди перестали ненавидеть животных, чтобы не стремились их убивать, не радовались их насильственной или естественной смерти. Дзэн должен сделать так, чтобы человек захотел уменьшить настолько, насколько это возможно, необязательное страдание в мире, лишнее смысла, а значит дзэна и поэзии. Выражаясь более доходчиво, можно сказать, что тот, кто не является или не собирается быть вегетарианцем, не будет иметь в себе истинного дзэна, не достигнет просветления или вершин поэзии. Если быть более точным, следует признать, что насколько

человек не способствует уменьшению количества бесполезного, бесплодного страдания в этом мире — настолько его дзэн является обманом, самообманом, обманом самого Себя. Кстати говоря, я вовсе не утверждаю, что в бою быков есть что-то "плохое". Я просто по-своему, без какой-либо категоричности, пытаюсь доказать, что существуют другие, "лучшие" способы прожить свою единственную жизнь на этой планете. "Лучшие" — это значит более глубокие, более исполненные смыслом и дзэном, более насыщенные поэзией, с большими и лучшими быками, убитыми более красивым способом.

\*

Что такое дзэн? Дзэн — несимволизация мира и всех вещей в нем. Учителя дзэн, конечно же, употребляют метафоры и аналогии, употребляют даже символы, но они не должны восприниматься серьезно. Одна вещь не означает другую. Прежде всего, мы не должны искать значения вещей вне их самих. Если рука поднята, все вещи подняты вместе с ней, но рука — не то же, что эти вещи. В этом смысле анимизм — это *sine qua non*<sup>\*</sup> дзэна, но в то же время мы вынуждены признать, что человек — это ходячее дерево. Человек подчиняется причинно-следственным законам так же, как существа, пребывающие на самой низкой ступени эволюции. Камень так же свободен, как и серафим. Когда идет дождь — с небосвода проливается кровь Христа. Дзэн означает, что свободу нужно создавать; нас создает все, что есть вовне и внутри нас. Мы не в состоянии убежать от вещей на крыльях абстракции, формы и функции, как это пытался сделать Платон. Одна вещь включает в себе все и ничего нельзя из нее вырвать, не нанеся вреда ей самой и тому, кто это делает. То есть всем вещам необходима интегральность (*allness*). Прилагательные тут же становятся абстрактными существительными ("целостность"), а мир оскудевает от того, что человеческий мозг заполнен небытием, и бессмысленным вопросам требуется найти ответы. Бог — не есть милосердие. Бог — не есть любовь. Бог — это кто-то, любящий что-то, или что-то, любящее кого-то. В начале не было слова, и не было — как уверяет Фауст — какого-то действия (акта). В начале был говорящий, актер. В этом смысле христианство и даже мусульманство правы, а буддизм и дзэн

\* обязательное условие (лат.).



ошибаются. Бог — это личность, Небо — это место. Вопреки Апокалипсису, без времени ничего не может существовать, а особенно то, что является вневременным. *Вечность пребывает в любви к творениям времени.*

\*

Для западного человека формы поведения и церемонии в дзэнских монастырях, а также феодальная, если не сказать, милитарная, иерархия духовных лиц, могут показаться чуждыми дзэну или, более того, совершенно несовместимыми с ним. Правила и предписания, пение и коленопреклонение могут быть неоправданными, но в определенной мере их можно объяснить продолжением двухтысячелетней традиции, которая уходит своими корнями в Индию и через Китай и Корею была воспринята в Японии. Но такой аргумент позволил бы нам пожирать друг друга.

\*

Дзэн, чем бы он ни был, есть совместный продукт индийского и китайского гениев. Будда достиг просветления, но у него были, по-видимому, трудности в передаче его другим. В качестве средств, ведущих к этой цели, он рекомендовал самоконтроль и уважение нравственных законов. В седьмом и восьмом веках китайские монахи начали “выяснять”, что же это было за просветление, и заодно обдумывать технику его достижения, обходя при этом древние индийские схемы. Таким образом, мы можем проследить на протяжении этих двенадцати или тринадцати веков нить дзэна, проходящую через Упанишады, сутры, несомненное просветление многих монахов в Китае, Корее и Японии — вплоть до нынешних времен, почти три тысячи лет истории. Мы также можем обратиться к великим мыслителям и поэтам, музыкантам и художникам разных времен и народов для того, чтобы увидеть и услышать религиозное просветление в сферах, неведомых Будде. Мы это тоже можем назвать дзэном, дзэном, который выходит за пределы истории и не ограничивается Дальним Востоком. Без определенной глубины мысли и интуиции дзэн вряд ли может проявиться, а значит мы находим его у Экхарта, Христа и Баха. Но он не являет собой что-то торжественное и сверхсерьезное; его можно обнаружить также у Сервантеса, Моцарта и Льюиса Керрола.

\*

В адрес радикальных критиков дзэна иногда высказывается следующее возражение: поскольку дзэн не поддается определению, не имеет догматов и в принципе является недихотомичным и невыразимым, то он не может иметь ни достоинств, ни недостатков. Иначе говоря, дзэн — это лучшее из всего существующего, его совершенство скрыто в несовершенном, он абсолютен сам в себе, следовательно, мы не можем ни прославлять его, ни порицать, а лишь жить в нем со смиренной благодарностью. Подобное говорил Христос: “Будьте совершенными, как совершенен Отец ваш на небесах”, и можно предположить, что некоторые наши действия совершенны, они являются дзэном в том смысле, что представляют собой самые лучшие из возможных действий в данных условиях для данного конкретного человека с его неизбежной ограниченностью. Но “совершенное” деяние несовершенного существа продолжает быть несовершенным в собственном смысле этого слова. У раннехристианских мистиков слово “деификация” не звучало как еретическое — оно выражало *unio mistica* \*, но является ли Бог, с которым они были “слиты воедино”, таким же нетерпимым, темным, лишенным чувства юмора, глухим к красоте, поэзии и искусству, жестоким и глупым, какими часто бывали они? То же происходит и с дзэном. Мой дзэн зверски убивает котлов, но дзэн Нансена <sup>5</sup> — нет. Это высмеивает дзадзэн, но как реагируют на это другие? Доктор Судзуки видит дзадзэн в человеке, который сражается с быком; я вижу его в быке. *Если у тебя не было кенсэ, то все, что ты говоришь о дзэне, не достойно внимания.* Но как мало смысла и чувства, как много сомнений и предвзятости обнаруживают те, которые его пережили! Дзэн является лишь иным абсолютом, но на этот раз лишенным атрибутов, безгранично свободным, по своей природе подобным безымянному Богу Экхарта, так что, атакуя его, мы раним самих себя.

Однажды, когда Танка (738-824) пребывал в святыне Иерении в Чангане, было так холодно, что он взял фигурку одного из троих Будд и сжег ее, чтобы согреться. Служитель-монах взорвался: “Что ты себе воображаешь, сжигая моего Будду?” Танка повернул своей палкой пепел и произнес: “Я жгу его, чтобы получить шарира” (шарира — это неуничтожимая субстанция, которая, по преданию, всегда обнаружи-

\* мистическое единение (лат.).



вается после кремации в пепле святого). “Как может деревянный будда оставить какое-то шарира?” — спросил монах. “Если же у него нет шарира — сказал в ответ Танка — возьмем-ка мы двух оставшихся Будд и сожжем и их также”.

Шарлатан религиозного типа всегда пересказывает с того, что абсолютно, на то, что относительно, и наоборот — в зависимости от выгоды. Поклонение деревянному изображению — это нон-сенс, непочтительность по отношению к нему лишена смысла. Жертвовать пищу духам умерших, живущих или нерожденных — это предрассудок, и дзэн более других должен презирать это. Петь национальные гимны, поднимать флаги, бить поклоны перед святынями и во время богослужений, считать некоторые вещи священными, читать газеты — это безумие и одновременно безвкусица, и, естественно, одно не существует без другого.

Что такое дзэн? Дзэн означает смотреть на вещи глазами Бога, то есть стать глазами вещи, чтобы она смотрела на себя нашим взглядом. Но этого недостаточно. Импрессия всегда должна сопровождаться экспрессией. Импрессия без экспрессии — это еще не импрессия. Экспрессия без импрессии невозможна. Но импрессии и экспрессии еще недостаточно. Экспрессия без рецепции бессмысленна. Нет экспрессии, если она направлена в пустоту. Поэтому искусство, музыка, поэзия и требуют двоих. Почему лишь двоих? Как можно требовать толпы, если нельзя встретить даже двух умов с одинаковыми мыслями? Таиттирийа упанишада говорит:

Я пища, поедаю поедателя пищи.

Я одолел весь мир.

Золотым блеском наделен тот, кто знает это.\*

Здесь говорится или свидетельствуется о том состоянии ума, где нет разделения на “я” и “не-я”. Отношение “Я” к универсуму не представляет собой интеллектуальную или эмоциональную проблему, поскольку “я есть это”. Нет добра и зла, истинного и неистинного, прекрасного и отвратительного.

Если твои уши видят,

А твои глаза слышат,

Нет сомнения, что будешь любоваться —

Ах, как естественно падают капли дождя

с края навеса!

\* Таиттирийа упанишада, Раздел Бхригу, гл.10; 6. В сб. Упанишады. В 3-х томах, М, 1992, т.2.

Аскетизм, цинизм, стоицизм, анимизм, мистицизм, юмор — все это свидетельствует о присутствии дзэна, равно как и неконвенциональность, естественность, скромность, свобода в жизни, литературе и искусстве Востока и Запада. Но в то же время, как я уже упоминал, существует едва заметное двойное течение в истории и в деяниях человечества — поток из Индии в Китай и Японию, а также из Индии — в Грецию, Персию, Египет и Европу. Скорость потока была разной, не только из-за географических факторов, но также потому, что Европа и, прежде всего, Греция тоже хотели “овладеть миром”, миром, являющимся в данном случае миром чистого интеллекта, о котором Дальний Восток знал немного. Греки ни на мгновение не могли отступить от своих категорий, своих рациональных вопросов и рациональных ответов. Китайцы — если только это не чрезмерное упрощение — с самого начала не обладали анализом, это же можно сказать о японцах, которые всегда ненавидели логику и психологию и, возможно, такими и останутся. Греки были мужчинами, китайцы и японцы — женщинами, а женщины всегда более правы, чем мужчины. Китайский и японский дзэн (кроме *бушидо*<sup>6</sup>) был женским с его недостаточным интеллектуализмом, с его практицизмом, консерватизмом, склонностью к предрассудкам, неспособностью к науке, с его самодовольством, увлеченностью ритуалами и фантастическими костюмами, а также — за исключением особых случаев — отсутствием чувства юмора.

Стоицизм представлял собой попытку приблизиться к дзэну через нравственность. Когда моралистика обобщает и становится абстрактной, она отходит от дзэна. Та же опасность таится и в мистицизме. В конечном итоге он становится безграничным, неопределенным, пустым. Все растворяется в Боге или в Природе. Дзэн никогда, ни на минуту не теряет контакта с тем, что существует как особое, конкретное, предметное, поэтому мы можем назвать пещерное искусство палеолита периодом дзэна, хотя в то время мистицизм уже существовал. То, что мы пишем об этом искусстве и о дзэне, само по себе является примером интеллектуализирования, дистиллирования, умерщвления дзэна, означающего жизнь и живую материю.



\*

Мистицизм — это состояние единства, воссоединения личности с тем, что безлично. Эта связь, естественно, возможна только тогда, когда личность является безличной, а то, что безлично — личностно. Это часть значения Трех Тысяч Слов философии *тендаи*<sup>7</sup>, слов, взаимопроникающих и уравнивающих друг друга таким образом, что удерживается каменная тишина. Камень глядит равнодушно, Бог злой, а мы ему прощаем, дерево над нами вздыхает в глубине своей утробы, и Ад лежит на Небесах, и нет Небес помимо Ада.

Можно было сказать, что дзэн и мистицизм создают тот мостик, который связывает — как исторически, так и духовно — Восток и Запад. В этот же ряд можно с уверенностью поставить японскую систему воспитания. В таком случае Индия является основным источником мировой культуры; два течения, устремленных на восток и на запад, восточное — с его китайским и японским искусством, поэзией и религией; и западное — с итальянской живописью, немецкими мистицизмом и музыкой, а также английской поэзией.

Неоплатонизм проник в христианство через св. Августина, жившего двумя столетиями позже Плотина. Тот факт, что Плотин ничего не упоминал в своих трудах об Индии и индийской философии, ни о чем не говорит, поскольку он также ничего не упоминал о христианстве, которым был окружен, и не оставил малейшего упоминания о своем учителе Аммоннусе Саккусе, у которого учился на протяжении одиннадцати лет, вплоть до тридцать девятого года жизни. Эта вероятная связь между дзэном и мистицизмом соответствует той, которая существует между Басе<sup>8</sup> и Вордсвортом<sup>9</sup> и объясняет сходство между ними (Торо<sup>10</sup> даже ближе Басе, чем Вордсворт, этим он частично обязан индийским сочинениям, полученным от английского приятеля, привившего ему любовь к философии, столь желанную во всех поэтических и религиозных исканиях). Разница между Басе и Вордсвортом такая же, как между китайско-японской и немецко-английской ментальностью, последняя всегда движется от частного к общему, от конкретного к абстрактному; первая же никогда не упускает то, что является частным и конкретным, не взирая на все универсальное и абстрактное, заключенное в них. Эриугена<sup>11</sup>, великий ирландский теолог IX века, перевел “Дионисия” с греческого на латынь. Этот же Дионисий Ареопагит<sup>12</sup> ввел восточный

мистицизм непосредственно в римско-еврейское христианство и обеспечил появление в христианском мистицизме таких фигур, как Гуго Сент-Викторский<sup>13</sup> (1096 — 1141), и тем самым создал почву для появления Экхарта (1260 — 1327), величайшего из всех мистиков и мистических писателей.

\*

Докучливым и вызывающим раздражение окажется для читателя тот факт, что слово “дзэн” употреблялось по-разному, иногда в мистическом значении (так его использовала секта дзэн), иногда как разновидность религиозного шарлатанства; временами оно также могло означать универсальную культуру или просветление отдельного человека. В других случаях в палитре значений появляется профетический оттенок. Так происходит с поэтами, способными приблизиться к дзэну, поэтами, которые видят вещи глазами Востока и Запада, могут быть бесполоыми и в то же время обладать определенным полом, атеистами, способными стать богами. В любом случае дзэн не является чем-то, что растет и изменяется, он сам есть изменение и развитие. И если кто-то думает, что его можно обрести, практикуя дзадзэн или получив какое-то удостоверение, то он глубоко ошибается. Если кто-то предполагает, что Будда, Дарума или Риндзай достигли дзэна, он так же ошибается. Если кто-то воображает, что Христос или любой другой человек, рожденный после него, был христианином, он совершает ошибку.

\*

Сознание, Будда, живые  
существа — это не три  
различные вещи.

Аватамсака (Кегонокио) Сутра

Когда божественность, истина и красота составляют единство — в этом есть дзэн. На многочисленных настенных рисунках в почти недоступных пещерах, в непроницаемой темноте, при сомнительном свете факела в задымленном и душном воздухе доисторические люди, которые были людьми в большей степени, чем мы, еще раз своими руками пытались “разглядеть” тех животных, которых они видели своими глазами снаружи при ясном свете дня. Жить, убивать, есть, быть



одним с вещами, видеть вещи такими, какими они есть, видеть их такими, какими они должны быть, знать то, что реально, и то, что идеально, схватывать движение в покое и покой в движении — делать все то, что делали они, делать все это и есть дзэн.

\*

Знания, заключенные в “Медитациях о четырех деяниях” Дарумы, очень ясны, хотя они еще не совсем в духе дзэна, того дзэна, который мы находим в “Сутре Восхождения” (*Рокусодангио*). Четыре деяния означают: во-первых, Расплату за Ненависть, не только за ненависть к людям, но и ко всем предметам вокруг нас, например, к острому углу стола. Во-вторых, Понимание Обусловленности, что означает понимание того, что: “А кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою”. \* В-третьих, Прощение Ни о чем — “Не моя воля, но Твоя да будет”. \*\* И наконец, Согласие на Реальность, которое означает принятие того, что так же, как вещи не имеют собственной природы (индивидуальности), так же ее не имеют и люди (и так как бытие каждой вещи обладает своей ценностью, так же обладает ею и наше существование).

“Любит” ли нас мир, и восходим ли мы как индивидуумы от зла к добру и от добра к еще большему добру? Все ли мы грешны перед Духом Святым, совершая грех, которого не знаем; губительно ли то, что Недостижимо? Просто продолжая жить, большинство людей молчаливо признает, что это лучше, чем небытие. Дзэн спорит и доказывает своим сторонникам, что его мир — это Благо; он предоставляет им возможность жить достаточно беспечальной, хотя и не обязательно хорошей, жизнью. Слово “Благо” предполагает, что зло растворено в нем. Говоря “Зло”, мы имеем в виду, что вселенная лишена смысла. Однако, это невозможно логически представить, поскольку, будь вселенная лишенной смысла, не имели бы смысла и ее отдельные части.

\*

Злой ли мир, или он есть Зло? Томас Гарди<sup>14</sup> считал, что мир есть Зло, и что по этой самой причине он дает нам возможность трагической интегральности (праведности, честности).

\* (Матфей; 20; 26)

\*\* (Лука; 22; 42)

Если мир — Зло, пусть каждый человек практикует *дзадзэн* и достигает своего *сатори*: играет и слушает сорок восемь прелюдий и фуг, рисует картинки и ежедневно любит лучшую из них, изучает экзотические языки и читает на них стихи, строит себе дом или, по крайней мере, собачью конуру, взбирается на вершины или на высокие деревья, или же записывается в пожарную команду, становится вегетарианцем и полным (что невозможно) пацифистом. Если человек не умеет этого делать, он может потихоньку влачить свое существование до самой смерти или выброситься из окна. Духовно мертвый или нерожденный человек, создающий величайшее искусство и религию, похож на того, кем он, впрочем, и есть — на глупца.

Если мы отбросим безумие, скорбь, стыд, сомнение, грех, эгоизм, легкомыслие, сентиментальность, лицемерие, честолюбие, дихотомию — мы отбросим свою человечность. Это слишком высокая плата за покой, который приходит после понимания: да, свобода — это хорошо, но привязанность — лучше. Умереть от любви или жить без нее — какой же выбор мы должны совершить! Но другой альтернативы нет. Ты говоришь себе: “Как можно жить без любви?” Именно так устроен мир.

Тонуший человек хватается за соломинку дзэна. Быть довольным собой и миром — разве это не рай. А это и есть то, что дзэн предлагает каждому человеку.

Возможно ли, чтобы просветленный человек вместе с тем был нечувствителен к поэзии, музыке и искусству? Следует заметить, что мы опустили “безнравственный”. Это наводит на мысль, что дзэн в утвердившемся значении этого слова, то есть в значении, принятом китайскими учителями, несмотря ни на что, подобно человеческому существу гораздо более моралистический, нежели поэтический, музыкальный, артистический. Предметом (китайского) дзэна является выход за рамки жизни и смерти, то есть жизнь истинная. Умирать, разлагаться и жить, пока живется — как достичь подобного самым совершенным способом является величайшей проблемой жизни. Дзэн решает ее не последовательно моралистически, а путем предварительного умирания, и лишь затем — жизни. Это требует моральной силы и выдержки. Понимание литературы, хороший вкус в искусстве и в музыке, даже юмор имеют мало общего с умиранием. Но жизнь после того, как мы уже однаж-



ды умерли, действительно означает быть восприимчивым к искусству, восхищаться естественными формами, проникать в природу вещей через музыку. Таким образом, если рассуждать теоретически, китайский дзэн является приготовлением к жизни через умирание, то есть через отказ от своей естественной алчности, эгоизма, самолюбия, своих пристрастий или своей ненависти.

\*

Дзэн — это установление абсолютной свободы и незыблемости закона. Но повиновение ограничено, свобода — нет. Дзэн утверждает, что если лошадь в одной стране ест траву, желудок коровы в другой — наполняется. Это правда, поскольку я — это лошадь, корова и трава одновременно, но здесь мы имеем дело с определенным мошенничеством, поскольку тот факт, что я — это я, является иным, более сильным фактом, чем то, что я — это корова или кокосовый орех. Если я утверждаю, что предо мной стена, — все в порядке, но если я говорю, что стены нет и пытаюсь пройти сквозь нее — я оказываюсь в палате для умалишенных.

Таким образом, нам следует признать, что, помимо дзэна, существует субстрат факта, грубого факта, и перестать делать вид, что благодаря левитации, силе воли, передаче мысли, поэтическому созерцанию или мистическому экстазу мы можем этим фактом пренебречь. Дзэн может освободить нас от страха смерти (хотя, должен ли — это другой вопрос), но “неизбежный час” неминуем. Мы живем во времени, мы живем вне времени, и это одно и то же, но также и нечто разное. Время — это наша единственная возможность жить в вечности.

\*

Согласно буддизму и Беркли<sup>15</sup> все находится в сознании, но это утверждение не есть окончательное решение вопроса. Нельзя выкопать камень из его существования ... но в то же время нельзя сделать так, чтобы он перестал существовать с помощью одного только усилия мысли. “Нет хорошей или плохой вещи, только наша мысль делает ее таковой”. Это правда, но, в то же время мы не можем сказать: “Камня нет, или он не существует, и лишь только наша мысль дает ему существование”, по крайней мере, в том случае, когда речь идет о нашей собственной мысли. Если бы было сказано, что камень существ-

вует в сознании Бога, в Дхармакайе, это лишь означало бы, что в сознании Бога есть мысли, которые никто не может помыслить.

Дзэн совершает ошибку, говоря на двух языках и не делая различия между ними. Первый — это язык науки, язык (не) здравого рассудка. *Когда мы устали, мы отдыхаем, когда голодны — едим. Собака обладает природой будды.* Это язык мира отношений. Другой язык — это парадокс, нонсенс, мистика. *Собака не обладает природой будды.* Это язык мира абсолюта.

Третий язык — это настоящий язык дзэна, язык поэзии, он одновременно относительный и абсолютный. Мы говорим: “У меня камушек в правой руке”; дзэн может добавить: “У тебя (также) не-камушек в правой руке” или “У тебя также камушек в (пустой) левой руке”, но это не есть, собственно говоря, язык дзэна, поскольку он не имеет ничего общего с поэзией. Суть дзэна в просветлении. Это рассудительно и научно. Но если мы скажем (помня, что просветление — это иллюзия): “Суть дзэна в иллюзии”, то это будет все еще только половина правды, парадоксальная половина. Предположим, что дзэн должен заявлять, что “суть дзэна в просветлении” только в том случае, если слушатель или читатель заранее предупрежден о том, что это значит: “Дзэн есть (также) иллюзия” или “Дзэн есть просветление и иллюзия, ибо это две разные вещи, и одновременно — одна и та же”. “Дзэн не имеет концепции Бога” должно означать: “Дзэн имеет (также) концепцию Бога”. Далее, обычное утверждение может быть для говорящего или же слушающего поэзией — и наоборот: поэзия, если неверно понята, превращается в обычное утверждение или того хуже.

\*

Различные ипостаси Бога, теория эволюции, доктрина первородного греха и нигилизм более привлекательны, чем эта религиозная мания величия, это космического масштаба самомнение. Учителя дзэна не имеют никаких сомнений относительно (интерпретации) своего опыта.

Христианин не сомневается в совершенстве Христа или в благих намерениях божества. Но когда Христос на кресте сомневается в любви Бога, и Хакуин высказывает сомнение относительно просветления Чжен-до, который так громко выл в состоянии агонии, — я в них не сомневаюсь.



В конечном итоге, ответ дзэна на высказанные выше критические нарекания точно такой же, какой дает католическая Церковь. Все противоречия, уродства, весь абсурд, вся безнравственность и тривиальность взаимоотношений человека и Бога являются “сакральными”. Однако, любая критика в адрес дзэна содержит в себе иную дихотомию, которую мы должны преодолеть. Существует внутреннее противоречие в самой идее дзэна, поскольку дзэн — это не только снятие противоречия, но также и отрицание тождественности. Говоря проще, дзэн проживает жизнь и тем самым разрешает вопрос ее смысла. Но, будучи человеческими существами, а не только лишь животными, мы должны делать жизнь более понятной, и это становится причиной того, что мы проживаем свою жизнь (и, поступая так, делаем ее более ясной). Благодаря этому, размышлять о дзэне, критиковать дзэн (дзэн как таковой, а не все сопутствующее ему и искажающее его), выявлять его недостатки, проклинать его — все это тоже дзэн. Истина — это творение, а не открытие. Временами, когда я смотрю на свою собаку Гуппи, очень умную собаку, я думаю: как интеллигентно она выглядит — в глазах человека! Дзэн подобен Гуппи.

\*

Остается сказать о дзэне еще одно, последнее и самое трудное. Так же, как и греческое искусство, будучи недостижимым образцом совершенства, роковым образом тяготеет над европейским искусством, и так же, как музыка Баха делает излишними, поверхностными или искусственными всех последующих композиторов — так и китайский дзэн стал причиной того, что более поздний религиозный вариант дзэна кажется подражанием. Но это еще не то, что я действительно хотел сказать. То, что осуществляется посредством своего собственного бытия, препятствует своему собственному существованию. Все настоящее, действительно настоящее — это то, что, собственно, и должно обрести существование — дзэн, который еще не стал ДЗЭНОМ. Можно сказать, что дзэн в определенном смысле осуществился в достижениях Хуэй-нэнга, Лин-цзы и т.д. Дзэн как религия далее невозможен в гораздо большей степени, чем буддизм или христианство, за исключением определенного рода повторений, которые могут быть дзэном, но не ДЗЭНОМ. Из-за этого, собственно, дзэн окрашен определен-

ной дозой безнадежности и нигилизма, поскольку мы не желаем себе повторения открытий других людей, стремимся быть первыми, кто вышел на чистые и спокойные воды. Арнольд<sup>16</sup> говорил:

Как сладостно судьбу свою исполнить  
И обрести покой.

Это правда, но мы — лишние люди других времен, не желаем прекрасной судьбы. Человек желает того, что невозможно, желает только потому и только в том случае, если это невозможно. *Это подлинные мелодии и звуки, которые приносят меланхолию во всю нашу жизнь.* Мы должны творить ДЗЭН и погибать при этом.

Чиоки обратился к Хьякудзо: “Ученики хотят познать Будду, чем является Будда?” Хьякудзо ответил: “Это точно так же, как ехать на воле и искать его”. “А что будет после того, как мы это узнаем?” — спросил Чиоки. Хьякудзо ответил: “Это будет так же, как ехать на воле и возвратиться на нем домой”. “Как можно это ухватить, сохранить и всегда следовать этому?” — спросил Чиоки. “Это так же, как пастух, у которого есть палка, и который стережет вола, чтобы тот не уничтожил рисовые поля других людей”, — ответил Хьякудзо.

Это как молоко для младенцев, и с большой натяжкой его можно назвать дзэном, скорее более мягкой версией буддизма.

Однажды слуга-монах рассыпал рис. Увидев его, вороны разлетелись. Йошу сказал: “Когда вороны тебя видят, они разлетаются, почему так?” “Они меня боятся”, — ответил монах. “Что это значит?”, — спросил Йошу и сам себе ответил: “У тебя убийственный дух”.

Так происходит с воронами, со всем этим огромным миром и всеми его обитателями. Все боятся всех — и справедливо. Дзэн не означает бесстрашия — он означает не бояться страха.

У Кассана был монах, который обошел все святыни дзэна, но нигде не нашел ничего подходящего для себя. При этом имя Кассана часто упоминалось в его присутствии в разных местах как имя великого учителя. Монах возвратился и в разговоре с Кассаном сказал: “Ты обладаешь особым пониманием дзэна. Как же так случилось, что ты не открыл его мне?” В ответ Кассан спросил его: “Разве я не разжигал огонь, когда ты готовил рис? Разве я не подставлял свою миску, когда ты пода-



вал пищу? Когда я не оправдал твои ожидания?" Монах стал просветленным.

\*

Мы учимся дзэну, только когда учимся ему в целом, тем, как мы пишем, как зажигаем огонь или держим чашку, чтобы наполнить ее рисом. Правда, могут возникнуть всевозможные интеллектуальные препятствия, которые усложняют для (физического) глаза, уха или носа непосредственное восприятие истины. Но и в этом случае интеллектуальное значение слов может вызвать *сатори*, то есть устранение интеллектуальных препятствий.

\*

Однажды Чинсо угощал монаха, лично подавая ему рис. Монах протянул руку, чтобы взять еду, а Чинсо отдернул свою. Монах не отреагировал. "*Я так и думал*", — сказал Чинсо.

Если нам что-то дают, мы говорим "спасибо". Если нам в чем-то отказывают, мы говорим "спасибо". Если нас зовут — мы отвечаем; если нас не зовут — мы отвечаем. Если мы поднимаем камень — он тяжелый, если мы его не поднимаем — он тяжелый. Бог — это Бог тяжести, а не невесомости, поскольку для него все вещи имеют свою тяжесть (свой вес).

Как-то Риндзаи просил милостыню и подошел к дому состоятельного человека. "Одной чашкой больше, чем обычно, пожалуйста!" — сказал он. "Какое вульгарное, жадное создание!" — крикнула старуха, подошедшая к двери. "Не вижу ни малейшего следа пищи — где же вульгарность и жадность?" — спросил Риндзаи. Старуха захлопнула дверь перед его носом.

Риндзаи просил больше еды, чтобы испытать хозяина дома. Старуха, зная кое-что о дзэне, отразила нападение. Риндзаи придал ситуации духовное измерение, подобно Христу в случае с женщиной возле колодца, но старуха увидела, что Риндзаи слишком сильный для нее, и решила, что лучше не рисковать. Еврейская женщина возле колодца была буддисткой, китайская старуха — нет.

## Примечания к тексту

### Э.Фромм. Психопанализ и дзэн-буддизм

<sup>1</sup> В 30-е годы в США получил развитие неортодоксальный психопанализ, названный неопрейдизмом. Представители неопрейдизма, к которым относят К. Хорни, Г. Салливан и Э. Фромм, сосредоточили свое внимание на социальных и культурных процессах, которые обуславливают мотивацию поведения личности и внутриличностные конфликты. Так возник "гуманистический" психопанализ Э. Фромма. Направление "экзистенциального" психопанализа возникло в 40-50 гг. Предмет исследования "экзистенциального" психопанализа — личность как целостное психологическое образование во всей ее сложности и неповторимой индивидуальности. Философской основой этого направления является экзистенциализм.

<sup>2</sup> Согласно теории З. Фрейда психика может рассматриваться как структура или система "Оно"-"Я"-"Сверх-Я".

"Оно" (Ид) — глубинная подструктура, содержания которой бессознательны. Ей присущи безудержные сексуальные и агрессивные влечения. Руководствуется принципом удовольствия, конфликтует с "Я" и "Сверх-Я".

"Я" (Эго) — подструктура психического аппарата, выступающая посредником между личностью и реальностью. Главная функция "Я" — восприятие реальности и адаптация к ней. "Я" стремится учесть и согласовать требования реальности, "Оно" и "Сверх-Я".

"Сверх-Я" (Супер-Эго) — высшая "инстанция" в системе душевной жизни индивида. Развивается в процессе социализации, хотя имеет глубокие биологические корни. Формирование "Сверх-Я" связано с изживанием Эдипова комплекса. Подструктура "Сверх-Я" выполняет роль внутреннего цензора, совести. Деятельность "Сверх-Я" остается бессознательной.

<sup>3</sup> *Невротический симптом* — согласно теории З. Фрейда всегда обусловлен переходом либидо на более низкий уровень организации (регрессия либидо), чаще всего под влиянием внутреннего отказа (фрустрации). Если регресс либидо происходит до "анальной" фазы, то в этом случае может развиться невроз навязчивых состояний; в случае регресса до "фаллической" фазы — истерия. Регресс либидо всегда способствует оживлению подавленных комплексов, которые вновь подвергаются вытеснению. Именно это вторичное вытеснение и приводит к формированию невротических симптомов. Функция симптомов состоит в снижении инстинктивного напряжения, симптом как бы замещает удовлетворение невыполнимого желания. Симптом является своеобразным "компромиссом" между инстинктивными силами и социальными запретами.

<sup>4</sup> *Метод свободных ассоциаций* — основной технический прием психопанализа, используемый в процессе лечения. Состоит в том, что отталкиваясь от определенного элемента, например, образа сновидения, субъект должен свободно, не оценивая, избегая суждений, говорить все, что приходит ему на ум. "Свободные ассоциации должны выразить подлинные чувства и мысли, говорящие правду" (З. Фрейд).

<sup>5</sup> *Либидо* — одно из ключевых понятий психопанализа. В узком смысле слова — половое влечение. В более широком смысле — совокупность жизнеутверждающих инстинктов, аналог Эроса по Платону и "жизненного порыва" по Бергсону.



Согласно З. Фрейду, *либидо* в своем развитии проходит ряд форм развития, каждой из этих фаз соответствует своя эrogenная зона.

<sup>6</sup> **Нарциссизм** (от имени мифического Нарцисса, влюбленного в самого себя) — термин, означающий обращенность *либидо* к собственному “Я”. Для маленького ребенка, у которого “Я” и “Оно” не дифференцируются, собственное тело является единственным источником получения наслаждения. Такое явление получило название *первичного нарциссизма*. По мере взросления часть *либидо* человека переносится на внешние объекты. Однако бывают ситуации, когда либидо “отъезывается” от объекта и вновь переносится на “Я” (*вторичный нарциссизм*).

<sup>7</sup> Фромм перечисляет симптомы, характерные для невротических расстройств таких, как истерия страха, невроз навязчивых состояний и т.д. Тревожность при неврозах такого типа вызывается внутренними причинами, проявляющимися в неотвязных мыслях и желаниях. Чтобы избавиться от чувства тревоги, вызываемого навязчивыми идеями, пациент часто неосознанно совершает множество “ритуальных” действий, которые представляют собой попытки противодействия таким деструктивным импульсам. По выражению Фрейда, это способ попытаться отменить (аннулировать) то, что было сделано. Пациент, страдающий от симптома навязчивых состояний, осознает, что ведет себя неестественно, но не может изменить своего поведения. Так, леди Макбет знала, что “сделанного не вернуть”, но, тем не менее, продолжала смывать воображаемую кровь с рук.

<sup>8</sup> **Эдипов комплекс** — один из основных инфантильных комплексов, выделенных Фрейдом; включает в себя влечение сына к матери и враждебность к отцу. Комплекс назван по имени героя трагедии Софокла царя Эдипа, который сам того не ведая, убил своего отца и женился на своей матери. Обычно ребенок переживает эдипов комплекс между тремя и пятью годами. Впоследствии эдиповы переживания вытесняются и становятся бессознательными. Враждебность к отцу преодолевается через идентификацию с ним.

<sup>9</sup> **Маймонид** (1135-1204) — еврейский философ. В своем учении стремился синтезировать библейское откровение и арабский аристотелизм. Оказал влияние на схоластику 13-14 вв.

<sup>10</sup> **Репрессия** (подавление) — в психоанализе один из механизмов психологической защиты, активный процесс перевода из сознания в бессознательное тех импульсов, идей и представлений, которые несовместимы с установками личности.

**Де-репрессия** — термин введен Фроммом, обозначает процесс, приводящий к состоянию, противоположному состоянию вытесненности.

<sup>11</sup> **Салливан Гарри Стэк** (1892 — 1949) — американский психиатр, создатель теории “межличностной психиатрии”. Подобно К.Хорни и Э.Фромму был виднейшим представителем неофрейдизма. Отвергая биологизаторство Фрейда, Салливан обращает основное внимание на межличностные отношения, коммуникацию между людьми.

<sup>12</sup> **Бэкки Ричард Б.** — канадский психиатр, изучавший в конце XIX-начале XX в. феномен мистического состояния сознания. Ввел термин “космическое сознание”.

<sup>13</sup> **Ференци Шандор** (1873-1933) — венгерский психоаналитик, с 1908 г. один из ближайших друзей и соратников Фрейда. Он сыграл важную роль в истории психоаналитического движения, внес значительный вклад в развитие психоаналитической теории, в частности ввел понятие интроекции. Впервые стал использовать в психоаналитической практике так называемые активные техники, что позволило ускорить работу с пациентами.

<sup>14</sup> Здесь Э.Фромм не совсем точно интерпретирует слова К.Юнга. Полностью это высказывание можно перевести следующим образом: “...*сатори* представляет нам конкретный вид просветления и способ его достижения, которые европеец не в состоянии оценить по достоинству” (см. с. 79 данной книги).

<sup>15</sup> Судзуки Дайсэцу Тейетаро (1870-1966) — ученый и мыслитель, наиболее известный популяризатор дзэн-буддизма на Западе. Прошел обучение в дзэн-буддистском монастыре школы *риндзай*. По окончании филологического факультета Токийского университета читал лекции — как в Японии, так и за границей. Последние 13 лет своей жизни жил и работал в США.

<sup>16</sup> **Йошу (Чо-чу)** (778-897) — дзэнский учитель, ученик знаменитого мастера Нансена (кит. Нань-чуана) (748-834).

<sup>17</sup> **Херригел Эйген (Ойген)** — немецкий философ, профессор, приехал в Японию чтобы изучать дзэн. Вместе с женой в течении пяти лет изучал искусство стрельбы из лука под руководством мастера Кэндо Або. Его книга “Дзэн и искусство стрельбы из лука” (*Zen und der Kunst des Bogenschiessens*) является хроникой, запечатлевшей процесс обучения.

<sup>18</sup> Согласно концепции Фромма, существуют универсальная и социально имманентная этика. Под “универсальной” этикой он имеет в виду нормы поведения, целью которых является рост и развитие человека, а под “социально имманентной” — те нормы, которые необходимы для поддержания и функционирования определенного типа общества и живущих в нем.

<sup>19</sup> **Адлер Альфред** (1870-1937) — австрийский психиатр, основатель психологического направления, названного “индивидуальной психологией”. Разработал концепцию компенсации и сверхкомпенсации.

<sup>20</sup> **Ранк Отто** (1880-1939) — австрийский психолог и психотерапевт, ученик З.Фрейда, входивший во “внутренний круг” самых близких ему учеников. Разрабатывал концепцию о психологической важности родовой травмы для человека. В сфере общечеловеческой культуры Ранк рассматривал родовую травму как мощную психологическую силу, лежащую в основе религии, искусства и истории.

<sup>21</sup> **Экхарт Майстер (Иоганн)** (ок. 1260-1327) — немецкий богослов и философ, крупнейший представитель немецкого мистицизма.

<sup>22</sup> **Блейк Уильям** (1757-1827) — английский поэт, художник-график и иллюстратор Библии, философ-мистик.

<sup>23</sup> **Уитмен Уолт** (1819-1892) — американский поэт. На русском языке издан его сборник стихов “Листья травы” в переводе К. Чуковского.

<sup>24</sup> **Сессин** (кит. “собрание ума”) — в дзэнской монастырской традиции ежегодные, проходящие в определенные дни периоды непрерывной групповой медитации.

#### К.Г.Юнг. Предисловие к книге Т.Д.Судзуки “Введение в дзэн-буддизм”

<sup>1</sup> **Палийский канон** — первое собрание священных текстов буддизма, записанное на языке пали в I веке до н.э. на острове Ланка (совр. Шри-Ланка).

<sup>2</sup> Речь идет об изложенной Судзуки известной дзэнской истории, которая гласит, что во время прогулки Хьякудзо (кит. Паи Чанг) и его учитель Басо (кит. Ма-цзу) увидели летящую стаю диких уток. “Что это?” — спросил Басо. “Дикие утки, учитель.” “Куда они летят?” — “Уже улетели.” Здесь неожиданно Басо ухватил своего ученика за нос и с силой сдавил его: “Куда же они могли улететь, болван?” В этот момент Хьякудзо пережил просветление.



<sup>3</sup> Отто Рудольф (1869-1937) — немецкий протестантский теолог, философ религии и психолог.

<sup>4</sup> Беме Якоб (1575-1624) — немецкий философ-мистик.

<sup>5</sup> Сведенборг Эммануэль (1688-1772) — шведский ученый и философ-мистик.

<sup>6</sup> Пан Шан — скорее всего, речь идет о представителе школы хуаянь Дун-шане (807-869), философия которого тесно связана с дзэном.

<sup>7</sup> “Немецкая теология” (“Ein Deutsch Theologie”) — мистическое сочинение духовного содержания, которое появилось в конце 14 в. в Саксонии. Было опубликовано Мартином Лютером в 1518 г.

<sup>8</sup> Рейсбрук Иоганн (Ян ван) (1293-1381) — нидерландский философ-мистик, августинский монах, реформатор церковной и монастырской жизни. Выступил против чувственной мистики и призывал к изучению космического порядка.

<sup>9</sup> “И уже не я живу, но живет во мне Христос.”

<sup>10</sup> Силезиус Ангелус (Иоганн Шефлер) (1624-1677) — немецкий философ-мистик, врач и поэт

<sup>11</sup> Лойола Игнатий (1491-1556) — испанский философ и теолог, основатель братства Иисуса (ордена иезуитов), ввел “духовные упражнения” (молитва, созерцание, совершаемые в течение многих дней при абсолютном молчании).

<sup>12</sup> *самсары* (санскр.) — привычки сознания, “протоптанные тропинки”, которые определяют характер и наклонности человека.

<sup>13</sup> Имеется в виду т.н. дионисийский экстаз, для которого характерны физическая и эмоциональная напряженность, агрессивность, деструктивные импульсы, острые побуждения сексуальной природы и оргастические телодвижения.

<sup>14</sup> Юнг имеет в виду открытое им совпадение между последовательностью психоаналитической процедуры и описанной в “Бардо Тхедол” последовательностью переживания умершим различных состояний бардо (если рассматривать эту последовательность в обратном направлении). См. работу К.Г.Юнга “Предисловие к Бардо Тхедол”, опубликованную в сб. “Йога и Запад”, К, 1994.

#### А. Уоттс. Дзэн и проблема самоконтроля

<sup>1</sup> Бейтсон Грегори (1904-1980) — американский философ, этнограф и зоолог. Идеи Бейтсона сыграли огромную роль в зарождении системной семейной терапии — радикально новой формы психотерапии. Благодаря Бейтсону в психиатрии и психотерапии стала использоваться системная методология, в результате применения которой в качестве “пациента” для семейной терапии выступает не индивид, а вся его семья: психопатологические симптомы являются функцией сети внутрисемейной коммуникации.

Перевод на русский язык термина “double bind” представляет довольно сложной задачей, так как в русском языке не сохраняется смысловая многозначность этого английского выражения, складывающаяся из соединения прилагательного “double” (нечто двойное, двоящее, удвоенное) и существительного “bind” (завязывание, спутывание, оковывание). Кроме того, это словосочетание имеет оттенок значения английской идиомы “to get into a bind” (“попасть в переpleт”). В отечественной литературе существует перевод этого термина как “двойная связь” (см. А.М.Руткевич. От Фрейда к Хайдеггеру. М,

1985, с.132, или А.Б.Холмогорова. Психотерапия шизофрении за рубежом. МПЖ, 1, 1993). Однако слово “связь” неадекватно передает смысл английского “bind”, кроме того, исчезает элемент страдательности. Существует еще один вариант перевода этого термина. В статье “К теории шизофрении” (МПЖ, 1, 1993), одним из авторов которой является Г.Бейтсон, “double bind” переводится как “двойной зажим”. Именно этот перевод используется в настоящей книге.

<sup>2</sup> Скорее всего, имеется в виду книга Э.Джекобсона.

<sup>3</sup> Имеется в виду английская идиома “to be in two minds” (букв. “быть в двух умах”), которой в русском языке могло бы примерно соответствовать выражение “сидеть на двух стульях” (прим. пер.).

#### А. Уоттс. Инстинкт, интеллект и тревожность

<sup>1</sup> *Тревожность* — чувство беспокойства или страха, часто возникающее без видимой причины. Для психоанализа — это симптоматическое проявление внутреннего эмоционального конфликта, вызванного тем, что человек бессознательно подавляет угрожающие ему чувства и импульсы. Бихевиористы рассматривают тревожность как неудачно заученную реакцию на угрожающие события реальной жизни; тревожность становится привязанной к обстоятельствам, ассоциирующимся с данным событием, и подобные обстоятельства постоянно провоцируют тревожность без какого бы то ни было угрожающего события.

<sup>2</sup> *Ноги для змеи* — очень популярный в дзэне образ, иллюстрирующий бессмысленность любой искусственной практики.

<sup>3</sup> Витгенштейн Людвиг (1889-1951) — австрийский философ-неопозитивист.

<sup>4</sup> “Мы ничего не имеем, но всем обладаем” (2-ое посл. Ап. Павла к Коринфянам, 6; 10).

#### А. Уоттс. Это — ТО

<sup>1</sup> Выражение, употребляемое в буддистской традиции для обозначения неотделимости духовного и мистического опыта от нашей повседневной обычной жизни. Эта формула, к примеру, является рефреном в “Катха упанишаде”.

<sup>2</sup> Паскаль Блез (1623-1662) — французский философ, мистик, математик.

<sup>3</sup> Джеймс Уильям (1842-1910) — американский философ, психолог. В книге “Многообразие религиозного опыта” попытался дать научное обоснование фактам религиозного и духовно-мистического опыта.

<sup>4</sup> Чжуан-цзы (369-286 до н.э.) — древнекитайский философ, ученик Лао-цзы, один из основоположников даосизма.

<sup>5</sup> Кожибский А.Н. (1879-1950) — польско-американский ученый и философ, автор концепции общей семантики.

*Общая семантика* — доктрина и образовательная дисциплина, созданная Кожибским. Термин “семантика” указывает на влияние значений слов и других символов на отношение человека к окружающему миру и себе подобным.

<sup>6</sup> *Кататоник* — человек, пребывающий в состоянии кататонии, психического расстройства, выражающегося в заторможенности или возбуждении, преимущественно, двигательной сферы.



<sup>1</sup> Прилагательные "*beat*" (бунтарский, битнический) и "*square*" (слепо наследующий авторитеты) автор выбрал, чтобы показать не только две тенденции, существующие в американском дзэне, но, шире, — в современном ему западном обществе и его культурной среде.

<sup>2</sup> Чжун-юн ("Учение о середине") — трактат, авторство которого приписывается одному из учеников Конфуция. Доктрина срединного пути в конфуцианстве и даосизме.

<sup>3</sup> Бенедикт Рут (1887-1948) — американский антрополог, известная своей оригинальной концепцией, согласно которой существует, с одной стороны, зависимость культур от возможностей темперамента индивидов, а, с другой, зависимость индивидов от культурного фона общества. Как результат ее исследований японской культуры появилась книга "Хризантема и меч".

<sup>4</sup> Лин-цзы (яп. Риндзай) (?-ок. 867) — китайский мастер дзэн, основатель школы, названной его именем — *риндзай*. Впоследствии школа риндзай стала одной из наиболее влиятельных в Китае и Японии и по сей день остается таковой наряду со школой *сото*.

<sup>5</sup> *металингвистика* — отрасль языкознания, изучающая особенности содержательной стороны языка в связи с мышлением и общественной жизнью говорящего коллектива как необходимое условие проникновения в природу лингвистических единиц и закономерностей их функционирования.

<sup>6</sup> Ма-юань — выдающийся китайский живописец-пейзажист эпохи Сун (959-1279), мастер стиля *шуми* и техники "пустого пространства".

<sup>7</sup> Сессю (1421-1506) — средневековый японский живописец-пейзажист, монах, мастер *дзэнга*, "грубого стиля".

<sup>8</sup> *веданта* (санскр. — завершение вед) — здесь философская система Шанкары (788-820), всесторонне рассматривающая отношение индивидуальной души к мировой. Продолжателями и популяризаторами веданты были Рамакришна и Вивекананда.

<sup>9</sup> Му-цзы и Льянг-кай — художники-портретисты эпохи Сун (959-1279).

<sup>10</sup> Гинзберг Аллен, Уэйлен, Снайдер Гарри, Керуак Джек — поэты так называемого "разбитого" поколения, представители "битнической" среды, современники А. Уоттса.

<sup>11</sup> Кейдж Джон (род. 1912) — американский композитор, публицист. Работал в области экспериментальной музыки, применял технику додекафонии, алеаторику, использовал экзотические инструменты, воспроизводя ритмические и тембровые особенности древнего музыкального искусства народов Восточной Азии, Сев. и Юж. Америки, Африки.

<sup>12</sup> "*подготовленное фортепиано*" — изобретено Дж. Кейджем. Представляет собой фортепиано, к струнам которого прикреплены различные мелкие предметы (напр. монеты, резиновые ленты и т.д.), что позволяет добиться новых неожиданных звуковых эффектов.

<sup>13</sup> Нидхэм Джордж — английский синолог, профессор Кембриджского университета, создатель фундаментального пятитомного исследования "Наука и цивилизация в Китае".

<sup>14</sup> Тоби Марк, Онслоу-Форд Гордон — американские художники, которые в своем творчестве сочетали технику западного абстракционизма и китайской каллиграфии.

<sup>15</sup> *Ротари Клуб* — организация, объединяющая широкие круги деловых людей (предпринимателей, юристов и т.д.). Основана в Чикаго в 1905 г. юристом П. Харрисом. Цель Ротари Клуб — пропагандировать как основной

принцип предпринимательства идеал служения обществу.

<sup>16</sup> Банкей (1622-1693) — выдающийся учитель школы *риндзай*. Отбросил аристократический стиль современных ему учителей и попытался сделать дзэн доступным для каждого.

Хакуин Экаку (1685-1769) — один из самых знаменитых дзэнских наставников. Прославился также как художник и мастер каллиграфии, поэт и религиозный реформатор. Довел до совершенства систему *коана*.

<sup>17</sup> Паркер Чарли — чернокожий джазовый саксофонист, кумир молодежи 50-60-х годов.

## Р.Х. Блис. Что такое дзэн?

<sup>1</sup> *муга* (кит. *у-во*) — дзэн-буддистская концепция "не-я". В своей "Сутре помоста..." Шестой Патриарх Хуэй-нэнг единую субстанцию обозначил *во* (яп. *га*) — "Я", т. е. определил мир как абсолютное "Я", а для обозначения несуществующего индивидуального "я" употребил тот же знак отрицанием — *у-во* (яп. *муга*).

<sup>2</sup> "*Хэкиган-року*" — собрание ста *коанов* дзэн. Это сочинение поэтически выражает дух дзэна и считается одной из самых великих дзэнских книг. Учитель Сехо (980 - 1052), выдающийся поэт и учитель, выбрал сто самых известных *коанов* и написал к каждому из них комментарий. Учитель Энго (1063 - 1135) добавил свои собственные замечания и эпиграммы. Работа над последней версией "Хэкиган-року" была завершена в 1125г.

<sup>3</sup> "Мумонкан" — это записанное в тринадцатом веке собрание рассказов о делах и поучениях учителей, в которых те свободно и непосредственно выражали свой опыт дзэна. Эти тексты сопровождаются комментарием Мумона. На протяжении семи веков "Мумонкан" использовался в качестве руководства к духовной практике монахов, а также как моральное наставление для светских лиц.

<sup>4</sup> *Но* — классический японский театр, зародившийся в 14 в. Искусство *Но* построено на символике движения и жеста, задачей актеров является передать "образ без образа", то есть стремиться не к внешнему сходству, а к полному перевоплощению (напр. в демона, безумную женщину, кипарис) с целью передать извечное, неизменное в преходящем, т.е. чувство как таковое.

<sup>5</sup> Мой дзэн убивает котов, но дзэн Нансена — нет. Здесь обыгрывается история о том, как дзэнский мастер Нансен (кит. Нан-чюань) (748 - 834) вмешался в спор монахов о том, кому принадлежит кошка, пригрозив при этом, что разрубит животное лопатой, если никто из спорщиков не скажет "ничего доброго", то есть не выразит своего дзэна. Поскольку монахи были в замешательстве, Нансен сдержал слово. Впоследствии, услышав эту историю, ученик Нансена Чао-чоу (яп. Йошу) (778 - 837) возложил туфли себе на голову. "Если бы ты был при этом, кошка осталась бы жива", — сказал Нансен.

<sup>6</sup> *бушидо* — "дао воина", разновидность дзэн-буддизма, которая получила распространение в среде военного клана самураев и по существу являлась применением дзэнских методов к искусству войны.

<sup>7</sup> *Трех Тысяч Слов философии тендаи* — *тендаи* (кит. *тянь-тай*) — кит. и яп. буддистская школа, организационно оформившаяся в 6 в. (в Японии - в 9 в.). Основополагающей доктриной *тендаи* является учение *иньянь-сяньшань* (досл. "одно мгновение мысли — три тысячи"), согласно которой "три тысячи" — это универсальное число проявлений мира в каждое мгновение (цепь мгновений считается бесконечной), а в более широком плане — это универсальная модель бытия.



<sup>8</sup> Басе (1643-1694) — выдающийся японский поэт, заслугой которого стало развитие хайку — стихотворения, состоящего всего из 17 слогов и составляющего тему, едва ее коснувшись.

<sup>9</sup> Вордсворт Уильям (1770-1850) — английский поэт-романтик.

<sup>10</sup> Торо Генри Дэвид (1817-1862) — американский поэт, выдающийся представитель “трансцендентализма” — одного из направлений американского романтизма.

<sup>11</sup> Эриугена Иоанн Скотт (ок. 810-после 877) — ирландский философ-мистик.

<sup>12</sup> Дионисий Ареопагит (Псевдо-Дионисий) — христианский неоплатоник, опубликовавший ок. 5 в. под именем Дионисия Ареопагита (афинянин, упомянутый в “Деяниях Апостолов”, 17; 34) сочинения, которые изучались и комментировались в средние века.

<sup>13</sup> Гуго Сент-Викторский — немецкий схоласт периода ранней схоластики.

<sup>14</sup> Гарди Томас (1840-1928) — английский прозаик и поэт.

<sup>15</sup> Беркли Джордж (1684-1753) — английский теолог и философ-агностик. Учил, что внешний мир не существует независимо от восприятия и мышления.

<sup>16</sup> Арнольд Мэтью (1822-1888) — английский поэт-викторианец и литературный критик.

## Сведения об авторах

**Фромм Эрих** (1900 - 1980) — немецко-американский философ, психолог, социолог, один из основоположников неопрейдизма. В 1933 г. эмигрировал в США. Внес большой вклад в развитие философии, психологии, антропологии, истории и социологии религии. Называл свое учение “гуманистическим психоанализом”. Фромм отошел от биологизма Фрейда в стремлении выяснить механизм связи между психикой индивида и социальной структурой общества. Выдвинул проект создания гармонического здорового общества на основе психоаналитической “социальной и индивидуальной” терапии.

**Юнг Карл Густав** (1875 - 1961) — швейцарский психолог и психиатр, основатель цюрихской школы “аналитической психологии”. Поначалу ученик и последователь Фрейда, до 1913 г. президент Международного психоаналитического общества, впоследствии отверг фрейдовскую сексуальную интерпретацию концепции либидо. Юнг открыл существование коллективного бессознательного, в основе которого лежат структурные элементы — “архетипы”, основа любого индивидуального опыта. Архетипы — суть наиболее общие схемы человеческого поведения и мышления. Они выражаются в символических образах, которые обнаруживаются в мифах, религиях, тайных учениях, фольклоре, художественном творчестве, галлюцинациях, сновидениях, неврозах. Юнгу также принадлежит учение о психологических типах человека.

**Уоттс (Watts) Аллан Уильсон** (1915 - 1973) — известный исследователь в области сравнительного религиоведения, писатель и популяризатор буддизма в Европе и США. В 1948 г. окончил теологическую семинарию в Эванстоне, в конце 40-х гг. переехал в США. Активно пропагандировал в странах Запада идеи восточной философии (в частности, дзэна). Работал главным редактором журнала “Срединный путь” (“The Middle Way”), издаваемого Буддийским обществом Великобритании. Профессор сравнительного религиоведения Академии по изучению стран Азии (Сан-Франциско). Уоттс был одним из авторов телевизионных программ “Философия и современность”, вел научную работу в Исследовательском центре психического здоровья. Основные работы Уоттса направлены на интерпретацию восточной философии и адаптацию ее к реалиям западной культуры. Его имя упоминается среди теоретиков молодежной контркультуры, которая взяла на вооружение ряд идей буддийской философии и практики.

**Блис (Blyth) Реджинальд Хорас** (1898 - 1964) — английский исследователь культуры и религий Китая и Японии. Ученик и последователь Д.Т.Судзуки. Впервые посетил Японию в 1924 г., до начала второй мировой войны преподавал английскую литературу в университете Кэйдзэ. В конце 40-х гг. работал в университете Хакусюин, читал лекции в Токийском университете. Ряд сочинений Блиса посвящен истории индийской философии, формированию учения и религиозной практики буддизма в Китае и Японии. Был популяризатором идей дзэна на Западе.



## ОГЛАВЛЕНИЕ

Вместо предисловия

5

Дзэн и психоанализ

**Э. Фромм**

Психоанализ и дзэн-буддизм

(Пер. Соболев О.)

11

**К.Г. Юнг**

Предисловие к книге Д.Т. Судзуки

"Введение в дзэн-буддизм"

(Пер. Максимы П.)

78

Это — ТО

**А. Уоттс**

Дзэн и проблема самоконтроля

(Пер. Плотникова С.)

101

Инстинкт, интеллект и тревожность

(Пер. Плотникова С.)

112

Это - ТО

(Пер. Плотникова С.)

123

"Бунтарский" дзэн, "авторитарный" дзэн

и просто дзэн

(Пер. Плотникова С.)

139

**Р.Х. Блис**

Что такое дзэн?

(Пер. Чичкевич О.)

159

Примечания к тексту

179

Сведения об авторах

187

Научно-популярное  
издание

## Что такое дзэн?

(Поломничество в страну Востока)

Сотавители

*Н.В. Головина,*

*С.В. Плотникова*

Редакторы

*Э.С. Креймер, А.С. Дайчман*

Художник

*Т.Е. Сердечный*



Сдано в набор 10.08.94.  
Подписано в печать 08.09.94.  
Формат 84x108 <sup>1</sup>/32.  
Бумага типографская N1.

Гарнитура Таймс.  
Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 10,08. Усл. кр. от. 10,55.  
Уч. изд. л. 10,92.  
Зак. 0214100.

Издательство "Airland".  
252001, Киев-1, ул Крещатик, 5.

Отпечатено с оригинал-макета на комбинате печати  
издательства "Преса Украины".  
252047, Киев-47, проспект Перемоги, 50.

### Что такое дзэн?

Ч-80 Сборник: Пер с англ. - Львов: Инициатива, К.:  
Airland, 1994. - 188 с. (Поломничество в страну  
Востока)  
ISBN 5-88230-015-0

В сборник включены работы Э.Фромма, К.Г.Юнга, А.У.Уот-  
тса и Р.Х.Блиса. Каждый из этих авторов по-своему рас-  
сматривает применение дзэн-буддистских практик с целью  
духовного оздоровления человека и общества, "применяя" дзэн  
к нашей повседневной жизни.

Ч 0301010000  
94 Без объявл.

ББК 86.39+88



