

МОСКОВСКИЙ ОРДЕНА ЛЕНИНА, ОРДЕНА ОКТЯБРЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ И ОРДЕНА
ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА

Кафедра философии религии и
религиоведения философского
факультета

На правах рукописи

ДЕМЬЯНЕНКО Сергей Петрович

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ
МИРОВОЗЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО ДЗЭН-БУДДИЗМА

Специальность 09.00.06 – Теория и история ре-
лигии, свободомыслия и атеизма

Д и с с е р т а ц и я
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандидат философских наук, доцент
А. С. ПОПОВ

Москва – 1993.

СОДЕРЖАНИЕ		<u>стр.</u>
ВВЕДЕНИЕ.....		3
<u>ГЛАВА I.</u> Происхождение дзэн-буддизма как мировоззрен- ческой системы.....		9
§ I. Дзэн как буддийское учение восточно-азиатс- кого средневековья.....		9
§ 2. Махаяна как религиозно-философская основа мировоззрения дзэн-буддизма.....		20
<u>ГЛАВА 2.</u> Религиозно-философская антропология дзэн- буддизма.....		43
§ I. Проблема человека в дзэн-буддизме.....		43
§ 2. Сотериологическая концепция и психологичес- кое учение дзэна.....		61
<u>ГЛАВА 3.</u> Дзэнские мотивы в искусстве.....		80
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....		98
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....		100

В В Е Д Е Н И Е

Данное исследование посвящено изучению религиозно-философских аспектов мировоззрения дзэн-буддизма. Рассмотрение этого феномена представляется весьма актуальным по ряду причин.

Буддизм — самая древняя из существующих мировых религий. Возникла она в 6 веке до н.э. и за две с половиной тысячи лет прошла долгий путь развития. К традиционным регионам ее распространения — странам Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии теперь должны быть причислены также США и страны Западной Европы. Интерес к буддийскому мировоззрению на Западе связан с определенными кризисными чертами традиционных рационалистически ориентированных мировоззренческих систем, поисками альтернативных путей решения философских, жизненно важных для человека вопросов.

В последние десятилетия на Западе наблюдается бурный рост нетрадиционной религиозности, так называемых "новых культов", или "религий нового века". К этой теме уже обращались отечественные религиоведы (Балагушкин Е.Г., Григулевич И.Р., Гуревич П.С., Тимошин Л. и др.). Одним из характерных признаков этих культов является наличие среди них разнообразных восточных мистических учений, в том числе — буддизма, особенно такой его формы, как дзэн (чань) — буддизм.

Вопрос можно поставить таким образом: какие особенности, какие специфические черты буддийского мировоззрения способствуют его адаптации и распространению в чуждой, по существу, среде иной этнокультурной традиции? Какие личностные ценности находит для себя в буддизме его современный западный адепт?

Дзэн-буддизм представляет из себя сложный социокультурный комплекс. Он включает в себя мировоззренческую систему, в которой

можно выделить религиозные и философские аспекты, специфический образ жизни, искусство и другие элементы. Кроме того, дзэн как мироощущение может пронизывать любые стороны обыденной и практической жизни.

Дзэн оказал и продолжает оказывать влияние на определенные течения в культуре Европы и Северной Америки, на видных деятелей культуры Запада. Так, творчество писателя Дж. Сэлинджера, философа и психоаналитика Э. Фромма несет в себе явные черты дзэнского мировоззрения, и им же в значительной мере подпитывалась идеология движения битников.

Процессы, сходные с теми, которые происходят на Западе, имеют место и в нашей стране. Действующая в настоящее время тенденция к проникновению буддизма в западное общество в условиях идеологического плюрализма становится заметным фактором современной социокультурной ситуации.

Таким образом, выбор темы исследования объясняется распространенностью дзэн-буддизма в традиционных ареалах (Восточная и Юго-Восточная Азия), его растущей популярностью в определенных социальных слоях западного общества, особенно, среди интеллигенции, остротой постановки и оригинальностью решения многих философских, "вечных" проблем, в том числе, проблемы человека, личности, гуманизма.

Необходимость осмысления всех этих явлений делает актуальным систематическое исследование дзэн-буддизма, его идеологии и мировоззрения.

Исследование религиозно-философских аспектов дзэн-буддизма представляет в настоящее время обширное поле для работы. Множество трудностей технического и содержательного характера, связанных с интерпретацией буддийских терминов в понятийной систе-

ме категорий европейской философии, в значительной степени преодолены благодаря трудам В.П.Васильева, Г.Ольденберга, С.Ф.Ольденбурга, О.О.Розенберга, Ф.И.Щербатского и др.

В работах советских религиоведов Г.С.Померанца, В.В.Мантатова, А.Н.Игнатовича, Л.Е.Янгутова, В.И.Корнева, Г.Б.Дагданова, Л.С.Васильева и др. рассмотрены отдельные аспекты дзэн-буддизма в связи с его местом в буддийской традиции, его соотношение с другими направлениями буддизма, с условиями возникновения и развития.

В то же время исследований, специально посвященных дзэну как специфическому феномену культуры не так много.

В работах Н.В.Абаева подробно рассмотрены психические и психологические аспекты дзэн/чань/-буддизма в связи с культурой, традициями, религиозной и общественной практикой, особенно в Средневековье.

Взаимоотношение дзэна с литературой, искусством, чайной церемонией, положение его в традиционной японской культуре, а также место дзэна в современном мире, его влияние на традиционную западную ментальность, проявление этого влияния в творчестве крупных западных художников, в идейных исканиях молодежных движений, место дзэн-буддизма во взаимовлиянии и взаимопроникновении восточной и западной культур рассмотрены в работах Т.П.Григорьевой, Е.В.Завадской, Е.Л.Скворцовой.

В трудах С.П.Нестеркина, С.Н.Лебедева, Е.С.Сафроновой, А.И.Кобзева и др. рассматриваются особенности различных направлений (школ) дзэна, анализируются отдельные аспекты дзэн-буддизма: мировоззрение, образ жизни, эстетика и т.д.; комплексный же анализ чаще имеет характер лингвистический, историографический, искусствоведческий.

В работах достаточно широко известных на Западе популяриза-

торов дзэна, таких как Д.Т.Судзуки, К.Хэмфрис, А.Уоттс и другие, дается изложение дзэн-буддизма как оригинальной мировоззренческой системы. Но для этих авторов характерно апологетическое отношение к дзэну, безкритического анализа достоинств и недостатков доктрины.

При общем признании перспективности философского и религиозно-ведческого анализа мировоззрения дзэн-буддизма, необходимость комплексного исследования данного социального и культурного феномена, недостаточная разработанность и дискуссионность многих вытекающих отсюда теоретико-познавательных и практических проблем предопределили выбор темы диссертационной работы, цель и основные направления исследования.

Цель и задачи исследования. Основной целью диссертационной работы автор ставит анализ и раскрытие содержания религиозно-философских аспектов мировоззрения современного дзэн-буддизма. При этом дзэн рассматривается как сложный социокультурный комплекс, развившийся в средневековых Китае и Японии на базе индийского буддизма махаяны и местных идеологических учений. Отвлекаясь от внутридзэнских различий и дифференциаций, автор исследует наиболее общие, сущностные черты учения. Поставленная цель предусматривает решение следующих задач:

- анализ происхождения основных теоретических компонентов и практических рекомендаций дзэнского мирозерцания;
- рассмотрение проблем личности, человека, сознания в мировоззрении дзэн;
- анализ концепции "спасения" и ее взаимосвязи с психологическим учением дзэн-буддизма;
- раскрытие взаимообусловленности религиозных и собственно философских идей в учении дзэн;

- раскрытие взаимосвязи религиозно-философских аспектов дзэна с другими сторонами дзэнского комплекса (на примере искусства).

Методологической и теоретической основой диссертационного исследования являются основные принципы научно-диалектического анализа социально-культурных феноменов. Всесторонность и объективность исследования должна быть обеспечена использованием важнейших методов научного познания: исторический и логический метод в их единстве, метод научной абстракции, сравнительно-исторический анализ, социологический метод, критичность в использовании и оценке материала. При написании диссертации использованы труды отечественных и зарубежных религиоведов и философов, тексты священных буддийских книг и патриархов дзэн-буддизма, сборники научных статей, посвященных дзэн-буддизму и смежным проблемам.

Научная новизна работы. В результате проведенного исследования в работе обоснован ряд положений, содержащих элементы научной новизны:

- раскрыто содержание религиозно-философских аспектов дзэн-буддизма, как имманентной части всего дзэнского комплекса, включающего также психологические, эстетические, морально-этические и другие моменты;

- рассмотрена проблема человека в религиозно-философской антропологии дзэн-буддизма;

- выявлено содержание сотериологической концепции дзэна в сравнении с теистическими религиями и другими направлениями буддизма;

- проанализирована взаимосвязь и взаимообусловленность религиозных и философских идей в мировоззрении дзэн-буддизма;

- раскрыто значение специфических моментов дзэнского миро-

восприятия (антидогматизм, антиинтеллектуализм, гуманизм, принцип естественности и т.д.), его широких адаптивных возможностей в иной социокультурной среде.

Теоретическая и практическая значимость работы. Значение диссертации определяется содержащимися в ней материалами и выводами, имеющими научное значение и выход в сферу обучения и воспитания. Основные положения работы позволяют получить более полное представление о мировоззрении дзэн-буддизма, глубже понять тенденции и перспективы эволюции процессов в религиозной психологии, в развитии нетрадиционной психотерапевтической практики, удовлетворить потребность некоторых социальных групп общества в конкретном знании и объективной оценке восточных религий. Теоретические выводы и материалы диссертации могут быть использованы в учебных курсах и спецкурсах по истории религии, истории культур, философии на гуманитарных факультетах вузов.

Апробация работы. Основные положения исследования излагались и обсуждались на семинарах аспирантов кафедры религии и религиоведения МГУ им. М.В. Ломоносова в 1991, 1992 г.г., научно-практической конференции в Красноярске (1988г.). Результаты диссертационного исследования нашли отражение в научных публикациях автора.

Структура диссертации отражает логику и порядок исследования поставленных задач. Работа состоит из введения, трех глав, четырех параграфов, заключения и списка использованной литературы.

Г л а в а I

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДЗЭН-БУДДИЗМА КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ

§ I. Дзэн как буддийское учение Восточно-азиатского Средневековья

В традиции дзэн считается, что начало этому учению было положено индийским монахом-буддистом Бодхидхармой, пришедшем проповедовать свое учение в Китай в 520 г. н.э. и остановившемся в монастыре Шаолиньсы (провинция Хэнань). Бодхидхарма (Бодайдарума) явился в Китай якобы особым посланцем, кратко формулирующим сущность всего мировоззрения дзэн. Послание это заключалось в следующих строках:

Особая форма передачи истины,

Не связанная с какими-либо трактатами.

Независимость от всякого рода буквы.

Прямой контакт с духовной сущностью человека.

Проникновение в глубины внутренней природы человека

И достижение совершенства Будды^I.

В действительности, однако, это краткое высказывание, достаточно отражающее методы и задачи дзэн-буддийского учения, появилось позже прихода в Китай Бодхидхармы и не принадлежало ему, что касается письменных работ, принадлежавших Бодхидхарме, то ему приписываются такие источники, как "Шесть очерков", в которых якобы были собраны все его работы, а также отдельные трактаты "Умиротворение души", "Размышление о четырех деяниях" и прочее. Кто их действительный автор, установить невозможно. Один из первых историков дзэн-буддизма Сокан, по утверждению школы Тяньтай, в 1237 г.

I. Suzuki D.T. An Introduction to Zen Buddhism. - L., Rider, 1977. - P. 4.

написал книгу по истории буддизма, называвшуюся "Точная родословная доктрины "Чань". В этой книге Сокан приписывает авторство упомянутых работ Нансэну Фугвану, однако достоверность этого мнения опять-таки остается под вопросом. Можно сказать с уверенностью лишь одно: был Бодхидхарма автором каких-либо работ, или он не оставил после себя письменных источников, но доктрина дзэн-буддизма получила свое распространение в результате его деятельности. Конечно, было бы явной ошибкой считать создателем дзэн-буддизма одного лишь Бодхидхарму. Возникновение столь сложной по своим направлениям школы буддийской философии вообще неправомерно приписывать творчеству одной какой-либо личности. Дзэн-буддизм концентрирует в себе взгляды и доктрины многих буддийских направлений и школ. Совершенно очевидно воздействие на это учение философских положений мадхьямики, йогачары, школы Хуаянь-цзун. Кроме того, традиционные религиозно-философские учения Китая, несомненно, оказали значительное воздействие на формирование и дальнейшее развитие основных положений дзэн-буддизма. Так, очень заметное влияние на первоначальную доктрину дзэн-буддизма оказал даосизм, в некоторых аспектах похожий на философию индийского буддизма. По мнению А. Уоттса, даосизм и дзэн не являются ни религией, ни философией, ни психологией, ни наукой, а представляют из себя, так называемый "путь спасения"¹.

Один из крупных отечественных исследователей философии чань-буддизма, М. В. Абаев, полагает, что "мадхьямики и йогачары заложили основы школы чань"², с чем трудно не согласиться, так как

1. Watts A.W. The Way of Zen. - N.Y., Pantheon, 1957. - P. 27-28.

2. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в Средневековом Китае. - Новосибирск: Наука, 1989. - С. 78.

данные школы индийской философии действительно являются создателями тех философских положений, на которых основывается учение чань (дзэн).

Бодхидхарма, как основатель чань-буддизма, развил те характерные стороны этого учения, которые наиболее отвечали национальному духу Китая, где он начал свою миссионерскую деятельность. Отказ от изменений метафизики, от опоры на письменные источники буддизма, а также отсутствие необходимости детального, кропотливого изучения сутр и мантр, замена всего этого определенными практическими усилиями — все это сделало чань доступным для многих последователей. Психологические аспекты давно уже стали играть преобладающую роль в буддизме потеснив его нравственно-этическое содержание. Это не означает, конечно, что суть буддизма стала сводиться к одной лишь практике психической саморегуляции; нравственно-духовные положения буддизма всегда считались одним из главных путей самосовершенствования. Тем не менее психологические аспекты постепенно стали играть все более заметную роль в буддийской практике. Эта тенденция достигла своей кульминации в оформлении и последующем развитии доктрины дзэн, основные положения которого будут рассмотрены более подробно в последующих главах настоящей работы.

После Бодхидхармы главой (вторым патриархом) чань-буддийского учения стал его ученик Эка (487—593). Проповеди Эки долгое время вызвали яростные нападки представителей других школ буддизма. Согласно источникам, какое-то время дело дошло даже до официальных преследований. Все это было вызвано оригинальностью и необходимостью практически-ориентированной доктрины чань. "Нет сомнения в том, что в учении дзэн, которое проповедовал Бодхидхарма и

его первый ученик Эка, было нечто недоступное понимание большинства буддистов того времени, ограничивающихся абстрактной метафизикой: упражнениями, успокаивающими ум, или только моральными аспектами самоусовершенствования. В отличие от них, учителя дзэн подчеркивали необходимость самостоятельного постижения истины посредством внутреннего сознания, не считаясь даже, если требуется, с каноническим учением, содержащимся в различных текстах, которые тогда уже были распространены"^I, - характеризует Д. Судзуки условия возникновения и распространения доктрины дзэн-буддизма в Китае.

После Эки третьим патриархом дзэн-буддизма был Сосан (606г. н.э.). В то время - время правления императорской династии Северного Чжоу - буддизм подвергался преследованиям со стороны властей, и вскоре после того, как Сосан был принят Экой в монахи, ему пришлось скрываться. Он появился "в миру" только на двадцатом году правления Кайхуана из династии Суй (592 г. н.э.). Его преемником стал Досин.

При Досине (580-651) - четвертом патриархе, дзэн разделился на два направления. Первое направление носило название годзудзэн (кит. ню-тоу-чань) и не получило широкого распространения в массах. Его основателем был отшельник Хою, живший у горы Ню-тоу. Данное направление не считается ортодоксальной ветвью дзэн-буддизма. По преданиям, Досин встречался с Хою, и последний приветствовал основные положения его доктрины, после чего Хою основал собственную школу дзэн-буддизма. После смерти Хою в его школе не оказалось достойных преемников, способных возглавить его учение. Поэтому пятым патриархом стал Гуинь (602-675) - ос-

I. Suzuki D.T. The Zen Doctrine of No-Mind. - L., 1972. - P. 12.

нователь другого направления, параллельного школе Хою. Школа Гунина выдержала суровое испытание временем, эта ветвь дзэн-буддизма продолжила свое существование, в отличие от школы Хою.

Пятый патриарх — Гунин — был первым, при котором дзэн-буддизм начал свое массовое распространение. Эпоху пятого патриарха можно считать поворотной в истории дзэн. До Гунина учителя этой буддийской школы или уходили в горы, практикуя дзадзен — особую медитативную систему, или погружались в шумный водоворот проповедческой жизни и работы, игнорируя "светское общество". Гунин был первым, кто целенаправленно подготовил почву для открытого провозглашения учения, а его преемник, шестой патриарх — знаменитый Хуэй нэн — окончательно осуществил это. Шестому патриарху китайского дзэн (чань) буддизма было суждено стать последним в ортодоксальной ветви этого учения. Хуэй нэн (638–713) стал основателем Южной ветви дзэн, которая в противоположность Северной школе, основанной Тесцу, считалась школой интеллектуально-интуитивного направления.

Различие между Южной и Северной школами дзэн-буддизма было обусловлено различиями, свойственными человеческому уму. Южная школа выдвинула доктрину внезапного, моментального (югапад) "просветления", Северная школа отстаивала необходимость постепенного (крома вритья) "озарения", происходящего естественным процессом во время упражнений, подготавливающих его.

После шестого патриарха, в 8–10 вв. чаньская традиция разделилась на пять направлений, два из которых Линьцзи и Цаодун — до сих пор существуют в Китае.

Необходимо отметить, что кроме ортодоксальной ветви патриархов на протяжении 6-го и 7-го столетий существовало несколько не

связанных с ортодоксальной традицией учителей дзэн, внесших заметный вклад в его развитие и теоретическое и практическое совершенствование. Двое наиболее известных из этих учителей — это Хоси (418–514) и Фуке (497–569). В исторических анналах они представлены "не появляющимися в миру, но хорошо известными в то время"^I. Кроме того, помимо упомянутых патриархов, большой известностью в Китае пользовались такие учителя дзэн, как Мацзу Даон, Байчжан Хуайхай, Хуамбо Сиюнь, Линьцзи Исюань и другие.

Одной из особых ветвей дзэн считается оригинальная школа Тэндай, основанная независимо от ветви Бодхидхармы. Метафизические основы данной школы полностью соответствуют основам традиционного "классического" дзэн. Если бы эта школа уделяла больше внимания практической стороне, то она была бы обычным направлением дзэн. Специфика же этого направления была такова, что представители школы Тэндай основное внимание уделяли метафизике, не обращая особого внимания на практику, и отсутствие практической стороны деятельности в этой школе выделило ее в ряд совершенно особых явлений общего направления дзэн-буддизма.

В целом, характеризуя "китайский" период истории дзэн-буддизма, необходимо отметить, что индийские элементы теории и практики дзэн, присущие Бодхидхарме и его первым последователям вплоть до Хуэйнэна, были немного чужеродными, искусственными для национального китайского духа. Поэтому, когда при Хуэйнэне дзэн получил возможности для своего свободного развития и утверждения, он претерпел некоторые изменения, касающиеся главным образом практической его стороны, и осуществленные в духе китайских национальных традиций. Заметное влияние на практическую сторону дзэн

I. Suzuki D.T. An Introduction to Zen Buddhism. — p. 14.

оказал даосизм, элементы которого были хорошо заметны в деятельности дзэнских учителей и вообще во всей психологической концепции китайского дзэн-буддизма.

"Японский" период в истории дзэн начался только с конца 12-го века, когда Япония впервые познакомилась с теорией и практикой дзэн-буддизма, после нескольких веков его существования в Китае.

Япония представляла собой долгое время едва ли не уникальное явление как страна, до 1863 года закрытая для всего мира. На протяжении VI—IX веков Япония интенсивно впитывала в себя культуру "материковых" стран, особенно Китая. В области политики Япония заимствовала из Китая государственное устройство и церемониал, основанные на конфуцианских положениях и нормах; в области идеологии Япония восприняла философию буддизма, дошедшего в нее через Китай.

В Китае первыми патриархами различных буддийских школ становились, как правило, индийские монархи-миссионеры: школу чань возглавил Бодхидхарма, в Чженьянь патриархами были Амогаваджра и Шубхакарасимха. В Японии же почти все школы создали и возглавили сами японцы: направление Тэндай возглавил Сайте, школу Сингон — один из известнейших японских философов Кухай, родоначальниками дзэнского направления стали Эйсай и Догэн. Эйсай (1141—1215) стал родоначальником крупного направления дзэн, получившего название Риндзай-сю. Основные положения Риндзай-сю были заложены в одной из школ дзэн-буддизма, которую возглавил Эдзе из Мангаку (677—744). Вначале Эйсай принадлежал к школе Тэндай-сю, разделял ее философские основы. В 1168 г. он отправился в Китай для изучения ее доктрины и в том же году вернулся на родину, привезя с собой многочисленные философские произведения данного на-

правления буддизма. К 1187 г. Эйсай вновь посетил Китай, где познакомился с учением чань, наследовав при этом традицию школы Линьцзи (яп. - Риндзай) от Сюйань Хуайчана по возвращении в Японию Эйсай основал первый в стране дзэнский храм Сефукудзи в Хаката (провинция Тикудзэн). Яростные нападки монахов тэндайского направления побудили Эйсая написать трактат "О распространении дзэн для защиты страны" (Кодэн чококу-ром"), в котором он обосновывал истинность и практическую значимость нового учения. Эйсай была оказана поддержка правительством Японии, что позволило ему основать другие дзэнские монастыри - Комминдзи в Киото (1202) и Дзюфукудзи в Камакура (в 1215 г.).

Большую роль в распространении Риндзай-сю в Японии сыграл один из сподвижников Эйсая, Энни Бэнъэн (1202-1280), пользовавшийся симпатиями при императорском дворе. В Японию, кроме того прибыли китайские монахи Ланьцзи, Доолун, Усюэ Цзуюань, Ишань Инин, Цинчжо Чженьчэн, которые были тепло приняты при дворе.

Большинство храмов Риндзай-сю входили в созданную по китайскому образцу систему "пяти-гор", или "пяти монастырей" (годзан). Составляя небольшую часть населения страны, монахи годзан играли в 13-15 вв. важную роль хранителей культурных ценностей и традиций. Благодаря их деятельности в Японии произошел расцвет "литературы пяти гор" (годзан бунгаку) на китайском языке. Кроме того, помимо буддийской философии, монахи годзан первыми познакомили японцев с философией конфуцианства, подготовив, таким образом, почву для идеологии, в 17 веке, получивший статус официальной.

Ориентация Риндзай-сю в пропаганде своих идей была направлена прежде всего на официальные круги, что и стало главной причиной расцвета этого направления и процветания монастырей годзан.

Но в 15 веке позиции сегуната Асикага пошатнулись, следствием чего явилась междуусобица. Последнее обстоятельство пагубно сказалось на деятельности риндзайских монастырей. Многие из них в ходе войн сгорели, популярность Риндзай-сю стала падать.

В эпоху Токугава в монастырях Риндзай шел бурный процесс "японизации" дзэн, многие наставники этого направления начали читать свои проповеди на разговорном японском языке (среди них Такуан, Банкэй, Хакуин). Философские трактаты дзэн также начали писать по-японски. Наиболее крупными центрами направления Риндзай-сю в 15-17 вв. были храмы Дайтокудзи и Месиндзи, не подчинившиеся правительственному контролю и существовавшие за счет поддержки местных феодалов и состоятельных граждан. Месиндзи и сейчас является одним из крупнейших дзэн-буддийских храмов Японии и самым крупным центром школы Риндзай.

Основателем другого крупного направления дзэн-буддизма Со-то-сю - стал Догэн (1200-1253). Приобщение Догэна к дзэн-буддизму также началось с путешествия в Китай. Прибыв в Китай в 1223 году, Догэн стал учеником Жуцзина в монастыре Тяньтунси. Вернувшись в Японию в 1227 году, Догэн более десяти лет жил в Киото, вначале в монастыре Кэмминдзи, затем в Коседзи. В отличие от основателя Риндзай-сю, Эйсая, Догэн не стремился к контакту с официальными кругами, напротив, стал избегать его. С этой целью он удалился в горы в провинции Этидзэн, где основал храм Эйхэйдзи, впоследствии ставший главным центром возглавляемой им школы Со-то-сю.

Догэн справедливо считается одним из самых оригинальных и глубоких японских философов. Основные положения его мировоззрения были изложены им в монументальном произведении "Себо чэндзо",

написанном на японском языке в 95 томах. Современники, однако, не оценили оригинальных идей мыслителя, на долгое время, вплоть до 17 века, его произведение было предано забвению, и лишь в 17 веке интерес к нему возродился с особой силой. Так как Догэн сторонился официальных властей, идеи Сото-сю распространялись в основном в провинциях, где находили поддержку со стороны местных феодалов.

Реформатором Сото-сю стал другой оригинальный философ Кэй-дзая Сокин (1268-1325), при котором последователи Сото восприняли и начали практиковать многие ритуалы эзотерического буддизма. Кроме того, делались попытки вовлечь в это религиозно-философское направление широкие слои народных масс.

В целом, характеризуя историю японского дзэн-буддизма, необходимо подчеркнуть, что японский дзэн заметно отличался от первоначального, китайского его варианта (чань). Китайский чань-буддизм ко времени знакомства с ним японцев претерпел сильные видоизменения своих первоначальных традиций. Бунтарский по своему духу, к 12-му веку он утратил свой традиционный характер. Жизнь в чаньских монастырях стала строжайшим образом регламентироваться монастырскими уставами. Вместо религиозной практики монахи стали чаще заниматься литературным трудом, изящными искусствами, просветительской деятельностью. Японский дзэн, воспринявший чань, после подобного рода видоизменений, в основном распространился в его монастырском варианте, а не в первоначальной чиньской традиции, основы которой были заложены Бодхидхармой и его первыми учениками и преемниками.

Главным фактором популярности дзэн в Японии стало то обстоятельство, что начало распространения его совпало с приходом к власти самурайского военного сословия, которое в тот момент ост-

ро нуждалось в собственной идеологии. Декларируемое философией дзэн отрицательное отношение к занятиям метафизикой, к изучению письменных источников, а также практическая ориентированность дзэн и его кажущаяся простота гораздо больше соответствовали вкусам и потребностям самураев, чем утонченные философские вопросы и сложные метафизические проблемы таких школ, как Тэндайсю, Сингонсю и т.п.

Кроме того, через посредство дзэн самурайское сословие получило возможность приобщения к китайской литературе, которая удовлетворяла их больше, чем национальная культура, культивируемая придворным обществом. Сегунское правительство быстро осознало возможность использования дзэнской идеологии в качестве интегрирующего социального фактора и постаралось подчинить дзэнские монастыри правительственному контролю¹. Это стремление правительства нашло свое отражение в системе основания дзэнских монастырей, созданной по образцу годзан дзиссацу ("пяти гор и десяти храмов").

Наивысший расцвет дзэн-буддизма в Японии приходился на 14-15 века, когда дзэнские монахи играли значительную роль при сегунском и императорском окружении, выступая в роли советников и наставников. Монастыри дзэн к тому времени стали крупными центрами культурной деятельности. Но, несмотря на выдающуюся роль, которую играл дзэн-буддизм в ту эпоху, он по-прежнему оставался привилегией образованной части общества, независимо от того, к каким социальным слоям они относились. На протяжении долгого времени осуществлялись попытки распространения дзэнской философии в народных массах, для чего многие проповедники (в том числе осно-

1. Буддизм. Словарь. - М.: Республика, 1992. - С.115.

ватель школы Сото-сю, Догэн) отказывались от китайского языка в пользу японского. Особенно явно эта тенденция прослеживалась в среде последователей Сото-сю. Но тем не менее на всем протяжении эпохи Муромати (1333-1568) дзэн в основном был достоянием интеллектуальной элиты японского общества.

На протяжении всей своей истории дзэн-буддизм оказывал заметное влияние на все области японской культуры, что будет рассмотрено более подробно в специальной главе настоящей работы.

§ 2. Махаяна как религиозно-философская основа мировоззрения дзэн-буддизма

Поскольку целью учения Будды, как это единодушно отмечают все интерпретаторы буддизма, является спасение, а сам буддизм выступает как путь освобождения, Будда не стремился к разработке последовательной философской системы. "Он, - говорит о Будде один из современных исследователей, - не стремился удовлетворить то интеллектуальное любопытство, которое хочет получить словесные объяснения конечной реальности. Когда к нему приставали с вопросами о природе нирваны, о происхождении мира, или реальности атмана и требовали ответа, Будда хранил "благородное молчание", он считал, что эти вопросы не уместны и не ведут к истинному переживанию освобождения"¹.

В какой мере дальнейшее развитие буддийской мысли и возникновение Махаяны было вызвано неудовлетворенностью индийского ума этим "молчанием" - этот вопрос является одним из важнейших в истории буддизма и требует специального изучения. Мы в данном случае присоединяемся к мнению тех зарубежных и отечественных буд-

¹ I. Watts A.W. The Way of Zen. - P. 57.

дологов (Д. Судзуки, А. Уоттс, Ф. И. Щербатской и др.), которые считают, что "огромное дерево махаяны выросло не столько ради удовлетворения интеллектуального любопытства, сколько для решения практических психологических задач, с которыми сталкивались люди, следовавшие путем Будды. Конечно, эти проблемы разрабатывались по-ученому, и интеллектуальный уровень махаянистских текстов очень высок. Но не создание философской системы было их целью, а достижение переживания освобождения"¹.

Соглашаясь в общем с этой точкой зрения, мы все же должны оговорить, что считаем трактовку тех "практических задач", которые обуславливает возникновение махаяны и о которых говорит А. Уоттс, как психологических, слишком узкой. На наш взгляд, истоки религиозных учений, причины их эволюции и развития их новых форм значительно шире, нежели только "психологические". Анализ их предполагает, как это показано в исследованиях отечественных религиоведов, обращение к широким историческим и культурным контекстам формирования, развития и функционирования религиозных идей². Так же обстоит дело, по-видимому, и с буддизмом в его махаянистской форме. Своего рода парадокс махаяны состоит в том, что будучи в известной мере уступкой интеллектуальному любопытству, она все же делает нирвану доступной для любого типа сознания. Это становится ясным в результате сравнительного анализа буддийского палийского канона и махаяны. В своем проникновении в психологию палийский канон ограничивается созданием каталога ментальных функций. Предписания канона обычно ясны, но не всег-

1. Watts A.W. The Way of Zen. — P. 57.

2. См.: Яблоков И.Н. Социология религии. — М.: 1979; Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. — М.: 1973. — С. 18-40; Левада Ю.А. Социальная природа религии. — М.: 1965; Сухов А.Д. Религия как общественный феномен. — М.: 1972.

да удобны для преодоления практических трудностей. В итоге создается представление, что палийский канон стремится достичь нирваны путем усилия, а махаяна делает ее доступной (несмотря на свой интеллектуализм) для всех, для любого типа сознания.

Как и когда возникает махаяна, кто были ее создатели — всех этих вопросов мы не рассматриваем. С точки зрения самой махаянистской традиции это учение восходит к проповедям Будды, обращенным к ближайшим ученикам, но до времени сокрытым от публичного обнародования. Здесь действует, как видим, известный прием "отсроченного откровения". Но историческая сторона возникновения махаяны не имеет значения для понимания дзэна, так как дзэн появился тогда, когда учение махаяны принимает зрелые формы. Мы рассмотрим важнейшие концепции махаяны, из которых развился дзэн.

Махаяна сама фиксирует свое отличие от палийского канона, называя последний "хинаяна", то есть "малая колесница освобождения" ("хина" — малая, "яна" — повозка), а себя — "большой (маха) колесницей". Махаяна именуется себя "большой", потому, что она, по мнению ее адептов, содержит большее богатство методов достижения нирваны (упай), вбирая в себя и диалектику Нагараджуны и достижения школы Сукхавати, ее учение об освобождении через веру в могущественного Амитабу, Будду Бесконечного Света, который, как считают, достиг просветления за много веков до рождения Гаутама. Эти методы включают в себя также и опыт тантризма, воспринятого, конечно, сквозь призму буддийской традиции.

Палийский канон, при знакомстве с ним, создает впечатление того, что достижение нирваны возможно чистым усилием и самоконтролем и что ищущий должен отказываться от всех прочих дел и стремиться только к достижению этого идеала. Сторонники махаяны считают, однако, что это не более чем искусственный прием, посредст-

вом которого ученик должен осознать абсурдность порочного круга, когда желаешь не желать и пытаешься избавиться от эгоизма, полагаясь на самого себя. Поэтому вполне оправданной кажется та характеристика этого метода, которую мы находим у А. Уоттса: "Каждый раз, когда махаяна проповедует освобождение путем собственных усилий, она использует его лишь как средство довести индивидуума до ясного осознания его собственной несостоятельности"¹.

В связи с этим представляется особенно важным значение концепции бодхисаттвы, причем обычное понимание этой концепции в данном случае обнаруживает свою недостаточность.

В популярной литературе по буддологии бодхисаттва чаще всего понимается как потенциальный будда, достигший "просветления", но остающийся в мире ради содействия спасения людей. Для махаяны бодхисаттва — не только потенциальный будда, но это существо, которое, отказавшись от нирваны, тем самым достигает более высокого уровня, чем тот, кто вступил в нирвану и покинул мир рождения и смерти. Палийский канон учеников Будды, достигших нирваны, называет архатами, "достоинными", а махаянистская традиция рассматривает идеал архата почти как эгоистический. Идеал этот годится для начинающего, "слушателя", который дошел пока только до теоретического понимания учения. "Бодхисаттва же, — как интерпретирует это махаянистское понятие А. Уоттс, — это тот, кто осознал, что в нирване, достигнутой самим собой для себя одного, содержится глубокое противоречие. Для многих масс людей бодхисаттва стал объектом поклонения, бхакти, спасителем мира, который дал клятву не вступать в конечную нирвану, доколе все чувствующие существа тоже не достигнут ее. Ради них согласился он родиться снова и снова в круговороте сансары, пока через бесчисленные века

¹ I. Watts J.W. The Way of Zen. — P 60.

даже трава и пыль не достигнут состояния Будды"¹.

Особенность махаянистского понимания бодхисаттвы, несмотря на часто приписываемый этому учению интеллектуализм, — его обращенность к "обычному человеку". Ведь бодхисаттва сознательно жертвует собственным благополучием ради того, чтобы привести к "просветлению" именно "обычного человека": "Он среди обыкновенных людей шести миров, пренебрегая собой, сосредоточивает все внимание на других людях, на плохое направляет хорошее, его мысли отданы другим"².

Бодхисаттва, согласно учению махаяны, должен дать четыре клятвы: 1) привести к "просветлению" бесчисленное количество людей; 2) уничтожить бесчисленные заблуждения тех, кто не просветлен верой в закон Будды; 3) изучить все бесчисленные учения Будды; 4) самому стремиться к совершенному "просветлению", т.е. состоянию Будды.

Хотя сам термин "бодхисаттва" можно встретить и в раннем буддизме, целостное учение о нем было разработано именно теоретиками махаяны. Как справедливо отмечает А.Н.Игнатович, это учение выступает одним из главных разграничительных признаков двух основных направлений буддизма — махаяны и хинаяны³.

Отметим здесь, что другим существенным признаком махаяны является представление о том, что совершенное просветление не противоречит занятиям каждодневной жизни, что высшее достижение человека — вступить в просветление (бодхи), не истребив омраченность (клеша). Именно, мирянин (а не монах) Вималакирти превзо-

1. Watts A.W. The Way of Zen — p.60-61.

2. Цит. по: Игнатович А.Н. Концепция бытия школы тяньтай в интерпретации Нитирэна — В сб. Философские вопросы буддизма. — Новосибирск: Наука, 1934. — С.43.

3. Там же. — С.44.

шел всех учеников Будды, когда на вопрос о природе недуалистичной реальности ответил "громовым молчанием".

Нам кажется важным и то обстоятельство, что идея бодхисаттвы в ее махаянистском понимании содержится в глубочайших основаниях логики буддизма, поскольку она естественно вытекает из принципа "не-захватывания" и из учения о нереальности "Я". Если нирвана есть такое состояние, в котором прекращаются попытки "овладеть" реальностью, то и самой-то нирваной "овладеть" нельзя. К этому добавляется и то соображение, что если "Я" — простая условность, то абсурдно полагать, что нирвана может быть достигнута какой-то индивидуальностью.

Приведем в связи с этим фрагмент одного из махаянистских текстов, подтверждающий принятую нами интерпретацию концепции бодхисаттвы: "Все герои — бодхисаттвы должны воспитывать свой ум таким размышлением: чувствующие существа всех классов ... благодаря мне достигают освобождения в нирване. Но когда громадная, бесчисленная, не поддающаяся измерению масса существ достигла таким образом освобождения, на самом деле ни одно существо не освободилось. Почему это так? Потому что ни один бодхисаттва, который поистине является бодхисаттвой, не разделяет представлений о "Я", личности, существе или отдельном индивидууме"¹.

А это значит: если не существует нирваны, которую можно достичь и нет отдельных индивидуальностей, то наше рабство в круговороте сансары — тоже видимость. Наши поиски нирваны бессмысленны, это поиски того, что мы никогда не теряли. Поэтому бодхисаттва не делает никаких попыток выйти из мира сансары, ведь такие попытки означали бы признание реальности этого мира. Следовательно: "То, что никогда не возникало, не нуждается в том, чтобы быть

1. Цит. по: Watts J.W. The Way of Zen. — P. 61.

уничтоженным.

Все рассмотренные нами конструкции не являются чистыми спекуляциями в духе нигилизма или абсолютного релятивизма. Они воспроизводят те практические проблемы, с которыми сталкивается буддийское сознание.

Учение махаяны предлагает свой ответ на все эти вопросы. Ответ этот излагается в многочисленных сочинениях, известных под названием Праджня-Парамита, или "Мудрость для переправы на тот берег". Эти труды примыкают к сочинениям знаменитого Нагарджуны (200г. н.э.). Это принадлежащее Нагарджуне Учение о пустоте (Шуньявада) известно также под названием Мадхьямика, или "Средний путь". "Средним" это учение называют потому, что оно оказывает недостаточность любых метафизических концепций, демонстрируя их относительность.

Выше мы уже говорили о том, что концепции, лежащие в основе метафизики дзэн-буддизма, или, точнее, сами составившие историческую и метафизическую основу учения и практики дзэн, нельзя рассматривать в свете привычных представлений о нигилизме и абсолютном релятивизме. Здесь нам предоставляется возможность показать это более конкретно, чем ранее.

"С точки зрения академической философии, — отмечает А. Уоттс, — Праджня-Парамита и учение Нагарджуны являются, несомненно, разновидностью нигилизма или "абсолютного релятивизма". Но в действительности позиция Нагарджуны иная. Диалектика, которой он уничтожает любую концепцию реальности, есть лишь орудие, с помощью которого разрывается порочный круг рождений, а завершает эту философию не жалкое нигилистическое отчаяние, а естественное, "несделанное" блаженство (аванда) освобождения"^I.

I. Watts J.W. The Way of Zen. - P. 63.

Для махаяны, как и для Нагарджуны, истинная реальность невыразима, поскольку она носит абсолютный, всеохватывающий характер; всякое утверждение относительно реальности, приписывающее ей некоторое свойство, представляет собой ограничение этой реальности, отрицание противоположных свойств, а потому является ложным.

Эти положения подробно разработаны Нагарджуной, в частности, в его комментарии к праджняпарамитским сутрам "Муламадхьямика - карика", где на примере основополагающих буддийских понятий он обосновал невозможность любого рода высказываний для описания реальности. Нагарджуна последовательно проанализировал возможные высказывания в отношении объекта А: 1) ^А существует; 2) Не-А существует; 3) А и не А существуют; 4) отрицание А и не-А существуют) и, найдя их неправомерными, в качестве единственного средства буддийского познания выдвинул интуицию (санскр. "праджня")^I.

Итак, что мы можем, согласно Нагарджуне, сказать о реальности? Ключевым здесь является понятие "шунья" - пустота, нуль, а также термин "шуньята" - "пустотность", "нулевость" (как считают возможным переводить его в некоторых русских переводах). Словом "шуньявада" Нагарджуна обозначает природу реальности, или точнее, концепции реальности, которые создает человеческий ум. Концепции здесь включают не только философские воззрения, но и всякого рода идеалы, религиозные верования, конечные упования и честолюбивые стремления - то есть все, к чему стремится человек в своем сознании, что он "захватывает" для обеспечения своего материального и духовного благополучия. Шуньявада разбивает не только убеждения, сознательно приобретенные человеком, она также вскры-

I. См.: Нестеркин С.П. Гун-ань в культурно-психологической традиции чань-буддизма в сб. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. - Новосибирск: Наука, 1990. - С.25.

вает внутренние скрытые и неосознанные предпосылки и мысли поступков и подвергает их такой же решительной обработке, пока самые глубинные пласты сознания не приводятся к полному безмолвию.

Надо ли добавлять, что в свете характерных для буддийской мысли мотивов и сама идея шуньи должна претерпеть ту же трансформацию, т.е. самоопустошиться, свестись к нулю? Ф.Щербатской характеризует шунья-ваду как учение относительности¹.

Метод Нагарджуны демонстрирует, что ни одна из эмпирических вещей не обладает независимым реальным существованием (свабхава), а существует только в отношении к другим вещам. Ни вещь, ни факт, ни событие — ничто из них не существует и не может существовать само по себе. В контексте рассматриваемой проблематики это означает, что бессмысленно выделить нечто в качестве идеала и стремиться завладеть им. То, что выделено, существует лишь в отношении собственной противоположности, ибо то, что есть, определяется тем, чего нет: наслаждение определяется болью, жизнь — смертью, движение — покоем. Очевидно, что наше сознание не может создать представления о том, что значит "быть", не создавая при этом противоположного представления о "не-быть", ведь идеи бытия и небытия являются абстракциями простейшего опыта, такого, например, как в правой руке у меня есть монета, а в левой — нет.

Отметим, что такие рассуждения мы встречаем не только у Нагарджуны, но и других религиозно-философских школах Индии. Так, в одной из систем джайнизма обосновывается неизбежность совпадения бытия и небытия, исходя из того, что при полном отрицании небытия вещи утратили бы способность к изменению; стали бы безначальными,

1. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. — М.: Наука, 1988. — С.249.

бесконечными, неразличающимися¹.

При всем сходстве таких рассуждений нельзя, однако, не видеть и существенных различий между Нагарджуной и джайнизмом: философы джайнизма строят свои рассуждения более в онтологическом ключе, хотя и не абсолютно, усматривая тождество, взаимобусловленность бытия и небытия, Нагарджуна характеризует преимущественно концепции реальности, порождаемые нашим сознанием.

Раскрывая идеи Нагарджуны о типе отношения, существующего между идеями бытия и небытия, буддологи используют разные термины, для того чтобы зафиксировать этот тип отношения. В частности, применяются термины "релятивность", "относительность" и т.п. Как нам представляется, более адекватен термин "соотносительность", мы и будем пользоваться им в последующем анализе.

Итак, установив относительность и соотносительность идей бытия и небытия, мы можем зафиксировать ту же соотносительность, существующую между нирваной и сансарой, между бодхи (пробуждение) и клешой (омраченность). Поиск нирваны, следовательно, означает наличие проблемы сансары, стремление к "просветлению" указывает на наличие состояния "омраченности" в человеке. Раскрывая их динамическую взаимобусловленность, А. Уоттс отмечает: "как только нирвана становится объектом желания, она превращается в часть сансары. Истинная нирвана не может быть желанна, потому что она не может быть схвачена"². В полном соответствии с идеей монистического мира Нагарджуна считает, что нет и тени различия между нирваной и сансарой. Для него "вселенная, рассматри-

1. См.: Терентьев А.А. К интерпретации логико-методологических схем индийской религиозной философии - в сб. Философские вопросы буддизма. - Новосибирск: 1984. - С.68.

2. Watts J.W. The Way of Zen. - P. 64.

ваемая как целое есть абсолют, а рассматриваемая как процесс, есть феномен"¹. При этом он говорит, что "искони все дармы спасены... т.е. дармы, находящиеся в процессе бытия, это все-таки те же абсолютные формы"².

В некоторых буддийских школах, также восходящих к учению о пустоте Нагарджуны, но не принадлежащих к дзэнской традиции (мы имеем в виду китайскую школу Тянь-тай), также снимается противопоставление сансары и нирваны. Но делается это с помощью выработанного школой тянь-тай учения о присутствии Будды-в-потенции во всех проявлениях жизни в чувственной и даже нечувственной формах. "Утверждение о присутствии Будды-в-потенции во всех без исключения проявлениях жизни в чувственной и нечувственной формах снимает противопоставление между обычным, профаническим и абсолютным бытием, т.е. сансарой и нирваной. Тяньтайское учение генетически восходит к учению о пустоте, а ведь именно Нагарджуна первым заявил о принципиальном тождестве сансары и нирваны, или эмпирического и абсолютного истинно-сущего"³, — отмечает А.А.Игнатович.

Нельзя, однако, не видеть и различий в этом вопросе между Нагарджуной и дзэн-буддизмом, с одной стороны, и школой тяньтай — с другой. Различие состоит прежде всего в том, как понимаются основания провозглашаемого принципа тождества, совпадения сансары и нирваны. Школа тяньтай связывает это тождество с присутствием Будды-в-потенции во всех формах жизни, снимая и как бы "растворяя" тем самым остроту противопоставления нирваны и сансары. Нагарджуна и дзэн-буддизм видят скорее ту пропасть, которая раз-

1. Щербатской Ф.И. Избр. труды по буддизму. — С.248.

2. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. — Пг.: 1918. — С.251.

3. Игнатович А.Н. Концепция бытия школы тяньтай... — С.51.

деляет нирвану и сансару, фиксируют, скорее, их сущностное тождество. Различны также и следствия. В философском плане тяньтайское понимание бытия исключает категорию небытия. Нагарджуна же, как и дзэн-буддизм, оперирует этими категориями. Хотя, на наш взгляд, нельзя согласиться, что и все другие направления махаяны, подобно школе тяньтайской, упраздняют категорию небытия¹. Это характеризует скорее, именно школу тяньтай как одно из направлений махаяны.

Для Нагарджуны нирвана и сансара тождественны. В свете учения о пустоте (Шунье) это тождество раскрывается в следующей формуле, содержащейся в "Праджня парамита - хридайя Сутре" (китайская версия):

Форма не отлична от пустоты
Пустота не отлична от формы
Форма в сущности есть пустота,
Пустота в сущности есть форма².

Смысл этого уравнения не в том, чтобы выдвинуть некий метафизический тезис, а в том, чтобы способствовать процессу пробуждения. Пробуждение никогда не наступит, пока человек пытается избежать или изменить каждодневный мир форм, избавиться от того переживания, в котором находится в данный момент. Любая такая попытка есть лишь новое проявление "захватывания".

Концепция тождества нирваны и сансары, как она предстает в свете учения о пустоте, может создать обманчивое представление о том, что же есть бодхисаттва. Поскольку сансара тождественна нирване и заблуждение все равно есть "просветление", нет никакого смысла в том, чтобы что-то изменить или исправить. Тем более, что

1. Игнатович А.Н. Концепция бытия школы тяньтай... - С.51.

2. Цит. по: Watts J.W. The Way of zen. - P.65.

мы часто не можем отличить безумного от святого, а мудреца — от самого обычного человека. Как же тогда отличить поступки обычного, земного человека от действий бодхисаттвы? Прав, быть может, А. Уоттс, когда говорит, что "в этом вся тайна дзэн-буддизма" и призывает ограничиться тем соображением, что "так называемый "обыкновенный человек" обладает лишь кажущейся естественностью, или лучше сказать, его истинная естественность воспринимается им как неестественное. На практике просто невозможно решиться в сознательной форме прекратить стремление к нирване и обратиться к обычному образу жизни, ибо раз обыкновенная жизнь человека намеренна (целесообразна), она уже перестает быть естественной"¹.

Поэтому и мысль о достижении нирваны должна быть оставлена, а точнее, восприниматься она должна не столько теоретически или как философская идея, человек должен ощутить, что не к чему стремиться. Приведем в связи с этим примечательный фрагмент из "Аш-тасакхашрики": "После этого некоторым из богов в собрании пришла в голову мысль: то, что говорят и бормочут феи, мы, хоть и смутно, но понимаем. То же, что поведал нам Субхути, мы не понимаем! Субхути прочел их мысли и сказал: "Ничего понимать, ничего понимать! Ничего особенного я не сказал, ничего особенного не объяснил. Никто не постигает этой совершенной мудрости, я же говорил вам. Ведь никакое учение (дхарма) не излагалось, не выяснялось и не сообщалось. Значит, и не будет никого, кто бы постиг его"².

Суть раскрывается, таким образом, лишь тогда, когда осознано, что все намеренные (интенциональные) акты: желания, идеалы, расчеты — бесполезны. Во всей вселенной — как во вне, так и внутри — нет ничего, чем можно было бы овладеть, и нет никого, кто

1. Watts J.W. The Way of Zen. — p 65-66.

2. Цит. по: Watts J.W. The Way of Zen. — p. 66.

мог бы чем-нибудь овладеть. Это открывается при ясном осознании всего того, что, как казалось когда-то, дает ответ на вопросы и обеспечивает надежную реальность. Это открывается интуитивной мудрости, называемой праджня, которая видит относительный характер вещей.

Только "глаз праджни" может увидеть человеческую ситуацию такой, какова она есть: утоление жажды — соленой водой, погоня за целями, которые порождают новую погоню, привязанность к объектам, которые время мгновенно превращает в призраки, в туман. Тот же, кто жаждет, преследует, видит и знает внутреннюю цель, обладает существованием только относительно эфемерных объектов своего стремления. Хватка, которой он держится за мир, есть петля, накинутая на его собственную шею, петля, лишаящая его той самой жизни, которой он так жаждет. И из этого нет выхода, нет способа ощущения, которым можно было бы овладеть усилием, волевым актом.

Выход из этой ситуации возможен лишь через то, что "Ланкаватара Сутра" называет "переворотом в глубочайших пластах сознания". Раскрыть смысл этого "переворота" можно проводя аналогию с философией Кьеркегора. Он показал, что в тайниках души каждого обыкновенного человека гнездится озабоченность, то, что у самого Кьеркегора в категориальном смысле обозначается как "забота". Теперь, после этого "переворота", она исчезает: "честолюбие, уловки и самоутверждение уже не нужны, ибо теперь можно жить спонтанно, не стремясь быть спонтанным. Исчез и выбор — ибо ясно, что никогда и не было никакого "я", которое могло бы держать "я" под контролем"¹.

В этом, видимо, и состоит суть того внутреннего процесса,

¹ I. Watts J.W. The way of Zen. — P. 66.

который должен быть инициирован шуньявадой посредством ее философии тотального отрицания. Для западноевропейской традиции такой способ философствования непривычен, даже, вероятно, непонятен. Непривычность эта начинается уже с того, что значительная часть сочинения самого Нагарджуны представляет собой систематическое опровержение тех учений и концепций, которые получили распространение в Индии в его время. И "опровержение" выступает здесь не только как метод построения текста, но и как метод философствования. Продуктивность же этого метода выражается в том новом состоянии сознания, которое обнаруживается как результат его применения. Говоря о специфике западного восприятия идей Нагарджуны, А. Уоттс замечает: "Лица, изучающие шуньяваду на Западе, часто не могут понять, как чисто негативный подход может быть плодотворным для философии, чья цель — внутреннее переживание. Поэтому необходимо еще раз подчеркнуть, что отрицание здесь относится не к самой реальности, а к нашим идеям о реальности. Позитивное и творческое содержание шуньявады не в самой ее философии, а в новом видении реальности, которое приходит, когда дело сделано. И Нагарджуна далек от того, чтобы портить это видение попытками описать его"¹.

Каково же это новое видение реальности — как бы мы ни стремились воздержаться от ответа на этот вопрос, как бы ни избегали любого возможного описания, некоторая идейная и терминологическая определенность все же неизбежна.

Наряду с термином шунья (пустота) есть и другой, не менее значимый термин — татхата, который может быть переведен как "таковость". В соответствии с этим Будда имеет титул "Татхагата" —

I. Watts A.W. The Way of Zen. — p 68.

тот, кто приходит - уходит "так". По мнению исследователей, санскритское слово "тат" связано вероятно с первыми попытками ребенка заговорить, когда он, указывая на предмет, произносит "та" или "да". Говоря это, ребенок выражает узнавание мира. Когда мы просто говорим "то" или "так", мы указываем на целую область невербального опыта, на реальность, которая воспринимается непосредственно, ибо таким путем мы пытаемся выразить не столько то, что думаем и говорим, сколько то, что видим и чувствуем, до каких-либо концептуальных и вербальных оформлений нашего опыта.

В свете сказанного и Будда именуется и является Татхагатой, т.е. идущим "так", потому что для него этот неконцептуализируемый слой реальности открыт; Будда в качестве "Татхагаты" не отождествляет эту первичную реальность с такими категориями, как "бытие" и "небытие", "хорошее" и "дурное", пространственные и временные категории и т.п. Бодхисаттва Манджутри говорит, характеризуя Татхагату: "Таковость" и не становится, и не прекращает становится: таким я вижу Татхагату. "Таковость" не присутствует ни в каком цвете, ни в каком пункте: таким я вижу Татхагату. "Таковость" не возникает ни от дуального, ни от недуального: таким я вижу Татхагату. "Таковость" ни чиста, ни нечиста: таким я вижу Татхагату. "Таковость" не возникает и не приходит к концу: таким я вижу Татхагату"¹.

Категория "таковости" (татхата) определенным образом коррелирует с категорией пустота (шунья). Татхагата раскрывается в двух аспектах: и как истинная пустота, т.е. единственная реальность, недоступная для органов чувств, и как сознание, продуцирующее мир чувственных вещей. Эта двойственность, двухаспектность

1. Watts A.W. The Way of Zen. - p. 60.

является Татхагатой, т.е. Буддой, понимаемым как абсолютная высшая реальность.

Здесь раскрывается метафизический и онтологический смысл учения о Будде, раскрываемого посредством центральных категорий шунья и татхата: "универсальной основой существования всех индивидов является природа Будды. Она целиком и одновременно присутствует в каждом индивиде и составляет его истинную сущность"¹, а так же и вещей.

Татхата, как мы видим, есть истинное состояние будды и всех существ, а значит, и нашей "природы будды". Поскольку одно из основных положений гласит: все существа одарены природой будды и поэтому они могут стать буддами, — то становится очевидным тождество терминов "будда" и "татхата". Этим и обосновывается и тот онтологический смысл учения о будде, о котором мы говорили выше, и правомерность применения термина "будда" к самой реальности, а не только к состоянию "просветленного" человека. Поэтому в махаяне будда выступает как олицетворение самой реальности, и тем самым создается основа для народных культов, в которых Будде поклоняются как божеству.

Благодаря праджне, интуитивной мудрости, бодхисаттва проникает в природу реальности, а это вызывает в нем отклик — каруну или сострадание ко всем, кто еще находится под игом неведения. В более же глубоком смысле каруна — это нечто большее, чем сострадание к неведению других. Выше, рассматривая концепцию бодхисаттвы, мы говорили о том, что возвращение бодхисаттвы в мир вызвано тем, что сансара есть в действительности нирвана в связи

1. Янгутов Л.Е. Категории китайского буддизма — в сб. Философские вопросы буддизма. — С.27.

с провозглашенным Нагарджуной тождеством сансары и нирваны, пустоты и формы. Различие функций праджня и каруны в системе махаяны раскрывается следующим образом: праджня открывает, что "форма - это пустота", каруна обнаруживает, что "пустота - это форма". Следовательно, происходит "утверждение" каждодневной жизни в ее естественной "таковости", что особенно подчеркивается дзэн-буддизмом.

Понимание того, что каждая из форм в своей единственности есть пустота и что уникальность каждой из форм возникает в связи со всеми другими формами, составляет основной принцип учения дхармадхату - царства дхармы. Китайские интерпретаторы разработали четыре принципа дхармадхату, которые позднее, в эпоху династии Тан, приобрели важное значение для дзэна. Принципы эти следующие:

1. Ши - неповторимые, индивидуальные "вещи-события" из которых состоит вселенная.

2. Ли - принцип конечной реальности, лежащей в основе множественности вещей.

3. Ли ши ву ай - "нет преград между принципами и вещами", т.е. нет совместимости между нирваной и сансарой, пустотой и формой.

4. Ши ши ву ай - "нет преград между вещью и вещью", т.е. каждая вещь - событие со всеми другими и адекватное восприятие их обеспечивается именно восприятием их "таковости". На этом уровне всякая вещь предстает как самодетерминируемая, самопорождающаяся, спонтанная. Быть "таким", быть в своей "таковости" - значит естественным образом быть тем, что ты есть, быть просто "таким", быть свободным от преград^I.

I. Watts J.W. The Way of Zen. - P. 71-72.

Истинная гармония вселенной, согласно учению дхармадхату, сводится к тому, что она образуется, когда каждой вещи — событию дана возможность свободно и естественно быть самой собой, без какого-либо внешнего вмешательства. В более субъективном смысле это может быть сформулировано так: предоставь всему свободу быть тем, что оно есть, не отделяй и себя от мира, не пытайся организовать его вокруг себя. Обратимся к следующему примеру. Руки и ноги при ходьбе двигаются сами, побуждаемые внутренними факторами. Нам не приходится при ходьбе переставлять ноги руками. Тело каждого человека и есть, таким образом, система, реализующая четвертый из названных принципов, т.е. принцип "Ши-ши-вү-ай". Но будда постигает, что и вся вселенная есть не более, чем его тело, особая гармония, чудесным образом взаимосвязанная, образовавшаяся сама, не столько благодаря вмешательству извне, сколько — изнутри.

Для философии махаяны Будда имеет три формы, три "тела" и рассматривает их махаяна как трикайю, т.е. "троичное тело". С точки зрения множественности "вещей-событий", или как конкретная человеческая форма, тело Будды есть мирманакайя, или "тело трансформаций". Конкретные человеческие формы — это исторические и доисторические будды, такие как Гаутама, Махакашьяпа, Ананда; и, так как они являлись "во плоти", мирманакайя включает в себя в принципе весь мир форм.

Второе тело Будды — самбхогакайя, или "тело радости". Это есть область праджня (мудрости) и каруны (сострадания). Каруна сверху взирает на мир форм, а праджня поднимает взор к сфере пустоты.

Последняя форма, дхармакайя, "тело дхармы", есть сама шунья, пустота. Нагарджуна не рассматривал, каким образом пустота становится формой, дхармакайя — мирманакайей. Он считал, что тот, ко-

му не довелось пережить "просветления", все равно этого не поймет. Сам Будда, Гаутама согласно известному примеру, сравнивал такое любопытство с распросами человека, раненого стрелой, который не разрешает вынуть ее из раны, пока не узнает предварительно о внешнем виде, происхождении и мотивах человека, пустившего стрелу. Только последователи Нагарджуны братья Асанга и Васубандху (280-360 гг. н.э.), разработав разновидность махаяны, известную под названием Йогачары, сделали попытку обсудить именно эту проблему.

Согласно учению Йогачары, наш мир форм есть читтаматра - "только мысль", или видхиятиматра - "только представление". На первый взгляд, это учение близко западноевропейским системам субъективного идеализма, которые рассматривают материальный мир как проекцию сознания. Нужно, однако, отметить различие: махаяна и здесь, как и всегда, остается не столько умозрительной конструкцией, сколько определенной артикуляцией внутреннего опыта, а также инструментом пробуждения этого опыта в других. Кроме того, и само слово "читта" не является полным эквивалентом принадлежащего западной традиции термина "сознание". Западная традиция стремится определить сознание через его противопоставление материи, сама же материя понимается как "тело", как некоторый "твердый объект".

Но в буддийском понимании читта не противостоит какому-то "твердому объекту". Мир здесь вообще не является какой-то первичной субстанцией, из которой благодаря акту сознания образовались разнообразные формы. Такого представления буддийская традиция никогда не знала, поэтому никогда не возникает вопрос, каким образом дух может влиять на "твердую" материю. Там, где для европейского сознания привычно говорить о физическом или вещественном ми-

ре, буддизм использует термин "рупа", который соответствует скорее слову "форма", чем "материя". Но за рупой нет никакой материальной субстанции, разве что сама читта.

Трудность поиска параллелей и сравнения между восточными и западными представлениями состоит в том, что эти два мира исходят из разных посылок и аксиом. Они расходятся в основных способах классификации опыта. Там, где мир никогда не делился на дух и материю, а скорее делился на дух и форму, слово "дух" не может иметь того же значения, что и в первом случае. Так же, например, слово "человек" имеет разное значение в зависимости от того, противопоставляем ли мы ему понятие "женщина" или "животное".

А. Уоттс связывает различие восточной и западной традиций с тем, что западные идеалисты исходят из мира, состоящего из духа, формы и материи, в то время как буддисты исходят из мира сознания и формы¹. На наш взгляд, это различие является упрощением и огрублением: ведь категория формы, так же как и дихотомия формы и материи, категориальный "трихотомизм" духа, формы, материи — все это представлено и в европейских культурах, прежде всего — античной. Достаточно в этой связи указать на философские системы Платона и Аристотеля, где названные категории принадлежат к числу основных². Признавая всю проблематичность и относительность такого противопоставления, мы все же используем его в качестве своего рода "рабочего определения".

Йогачара не интересуется отношением форм материи к сознанию, ее интересует, скорее, отношение форм к сознанию, и она делает вывод, что они суть формы сознания. Поэтому термин "читта" стано-

1. Watts H.W. The Way of Zen. — P. 73-74.

2. Некоторые моменты сходных проблем рассмотрены в книге Шейнман-Топштейн С.Я. Платон и ведийская традиция. М.: Наука, 1981.

вится логически бессодержательным. Но ведь буддизм имеет дело со сферой внелогического опыта, поэтому для него (буддизма) вполне приемлемы "бессодержательные" термины — "бессодержательные" в том смысле, что они не обозначают ничего, кроме самих себя.

С логической точки зрения положение "все есть сознание" эквивалентно положению "все есть все". Так как нет ничего, что не было бы сознанием, это слово не принадлежит ни к какому классу, не имеет границ своего объема, ни определений. Функции таких "бессмысленных" слов — привлечь внимание к тому факту, что логика и смысл с его неотъемлемым дуализмом есть свойства мысли и языка, а не действительного мира. Невербальный, конкретный мир не содержит ни классов, ни символов, которые всегда означают или указывают на что-то иное. Поэтому он свободен от дуализма. Дуализм возникает только тогда, когда мы классифицируем, когда рассортировываем свой опыт по интеллектуальным ящикам.

Сходная проблема решается в джайнизме с помощью понятия "полного высказывания", под которым "понимается уже не обычное вербальное высказывание, а некий мистический синтез всех "неполных выражений", преодолевающий их ограниченность уже не на дискурсивном уровне"¹. Это "преодоление" обеспечивается духовной эволюцией субъекта, обладающего ясновидением, телепатией и, наконец, абсолютным всеведением.

Классификация же объектов, т.е. их собирание по разным ментальным "ящикам", есть, конечно, умственная, логическая процедура. Поэтому мир, в котором мы что-либо различаем или отождествляем,

1. Терентьев А.А. К интерпретации логико-методологических схем индийской религиозной философии — в сб. Философские вопросы буддизма. — С.67.

предстает для нас как продукт сознания. Таким образом можно интерпретировать идею Йогачары о том, что мир есть продукт сознания, так как по учению Йогачары, воспроизводство этого мира форм происходит спонтанно из "сознания-склада".

Цель буддизма махаяны, в конечном счете, состоит в том, чтобы остановить деятельность сознания, вернуться в состояние "таковости". Когда это происходит, пробуждается каруна, бодхисаттва сливается с бесцельной природой шуньяты.

Этот процесс, описанный в учении махаяны как определенная динамическая взаимосвязь основополагающих категорий буддийской метафизики, выступает как абстрактная и универсальная схема дзэнской практики, а сама махаяна как наиболее глубокое метафизическое основание дзэн-буддизма.

Г л а в а 2

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ДЗЭН-БУДДИЗМА

§ I. Проблема человека в дзэн-буддизме.

В основе всех дзэнских построений находится человек, живая личность. Все поучения, наставления, рассуждения, манипуляции, "мондо" и "коаны", направлены на то, чтобы освободить личность. Человек, личность, "я" — это для дзэна творческая активная субстанция, пребывающая в царстве абсолютной субъективности и противостоящая как объективной причинности природы, так и моральной причинности кармы. Правда, в буддизме махаяны явно прослеживается тенденция считать иллюзией существование отдельной личности. Однако дзэн утверждает, строго говоря, не то, что личности нет, что ее существование является кажущимся, а то, что она неуловима для дискурсивного мышления, что очень трудно, даже невозможно дать облеченное в логическую форму четкое ясное определение личности.

Анализируя дзэнское мировоззрение мы должны признать, что именно личность, "я" занимает патриархов и учителей дзэна, в то время как прочие категории являются лишь вспомогательными средствами для самореализации личности, достижения ею освобождения. Даже объявив личность частью более общего целого, дзэн не может в чисто практическом смысле игнорировать ее активность, а также соподчиненность и взаимовлияние личностей по отношению друг к другу. Более того, именно эта отдельность может выступать краеугольным камнем всего его мирозерцания.

Надо отметить, что в соответствии с принципом отрицания любых дефиниций, в дзэне нет догматической фиксации понятия "личность". Но несомненно то, что патриархи и учителя дзэна пользуют-

ся таким понятием неявно, а популяризаторы дзэн-буддизма на Западе, отдавая дань рационалистической европейской ментальности, вынуждены формулировать это понятие достаточно определенно. Мы в своем исследовании проблемы будем исходить из определения, данного Д.Т.Судзуки: "Внутренняя наполненность чувствами автономии, свободы, самодетерминации и длящегося творчества - вот конститутивные психологические принципы личности с точки зрения дзэн"¹.

Психологическая концепция дзэн-буддизма, будучи оригинальной и самобытной по своим практическим методам, в теоретическом отношении восходит к онтологической концепции "классического" буддизма. Исходным моментом как раннего буддизма махаяны, так и школы дзэн, служит представление о наличии в человеке двух уровней сознания. В одном из важнейших философских источников буддизма махаяны - "Махаяна - шраддхотпада - шастра", (интересного, в числе прочих своих особенностей, еще и тем, что он сохранился только в двух переводах на китайский язык, тогда как санскритский его оригинал до сих пор не найден), - в этом источнике говорится о том, что сознание (синь) обычного человека (фаньжэнь) содержит в себе два основных аспекта, или формы существования. Первый из этих аспектов представляет собой "чистое сознание" (цзинсинь), определяемый в литературе дзэн-буддизма как "неомраченный", "незагрязненный" вид сознания, второй же представляет собой "загрязненное сознание" (таньсинь). Эти два аспекта "единого сознания" (исинь) определяются также относительно друг друга как абсолютная и относительная формы единого феномена сознания, причем каждая из форм обладает способностью охватывать все стороны бытия, отражая все многообразие дхарм, составляющих "ве-

¹. Судзуки Д.Т. Лекции по дзэн-буддизму. - М.: Ассоциация молодых ученых, 1990. - С.46.

щи и явления"¹.

Категория "единого сознания", под которой в буддизме махаяны понималась общая основа сознания всех живых существ, в "Махаяна-шраддхотпада-шастре" фигурирует в качестве "татхагата-гарбхи", то есть "зародыша и чрева" Татхагаты (Будды). Данное определение "единого", то есть "истинного" сознания призвано подчеркнуть тот факт, что сущность, а следовательно, и потенциальная возможность "просветления" наличествует в каждом живом существе, и кроме того, - что даже в "омраченном", феноменальном бытии в скрытой, латентной форме все же присутствует истинная, чистая "дхармакая", - "дхармовое тело Будды"².

Концепция изначально чистого по своей внутренней природе сознания (санскр. "читта-праkritи") была достаточно известна в до-махаянский период. Суть этой идеи и ее значение в общей концепции философской антропологии буддизма состоит в том, что она содержит в себе достаточно аргументированное основание возможности "просветления" для человека, чье сознание принадлежит профаническому, феноменальному уровню бытия, тем не менее имеет шансы перейти на иную, качественно более высокую ступень "неомраченного сознания". Исходя из посылки, что эта возможность "просветления" существует в каждом человеке и даже в каждом живом существе, в буддизме махаяны делался вывод о том, что "просветленное" состояние сознания является истинным состоянием любого человека. Немаловажной деталью в мировоззрении дзэн-буддизма было представление о том, что приро-

1. Да-чэн ци-синь лунь (Махаяна шраддхотпада-шастра). - Сянган; 1926. - С.9-10.

2. Абаев М.В. Концепция "просветления" в "Махаяна-шраддхотпада-шастре". - Психологические аспекты буддизма. - Новосибирск: Наука, 1991. - С.14.

да Будды скрыта в любом человеке. Личность, человек - с одной стороны, и будда - с другой стороны, есть явления однопорядковые. Учитель дзэна Риндзай утверждает даже более сильный тезис: "Человек ... есть источник всех Будд и прибежище для всех вступивших на путь, независимо от того, где и как это произошло"¹. "Единственное существо, обладающее бытием - это Дао-Человек, который ни от чего не завися, суть сам момент вслушивания в речь о Дхарме. И этот человек есть родоначальник всех Будд"².

Задачей человека должно быть выявление неомраченной феноменальным миром, чистой сущности его подлинного "Я". Эту мысль хорошо иллюстрирует высказывание одного из известнейших современных учителей дзэн-буддизма, Д. Судзуки: "Мастер дзэн сказал бы: "Убейте Будду! Убейте Будду, если он существует где-то в другом месте. Убейте Будду, потому что вы должны восстановить свою собственную природу Будды!"³.

Достижение природы Будды, то есть, постижение реальности благодаря состоянию "просветления" представляет собой, согласно буддийским философским источникам, слияние феноменального уровня сознания с истинным, "незагрязненным" сознанием. Татхагата-гарбха - "единое сознание" представляет собой истинную и абсолютную реальность, имманентно чистую, но скрытую "омраченным" бытием феноменального мира. Поэтому "неомраченный", чистый аспект сознания считался в буддийской литературе "сознанием "татхаты", эквивалентным высшему уровню татхагата гарбхи, а второй, "профанический", феноменальный аспект сознания характеризовался как "созна-

1. Судзуки Д.Т. Лекции по дзэн-буддизму. - С.50.

2. Там же. - С.52.

3. Судзуки Д. Наставления по теории и практике дзэн-буддизма. (Ум дзэн). - Сиото: 1970. - С.15-16.

ние, подверженное рожденьям-и-смертям" и отождествлялся с татхагата-гарбхой в ее "омраченном", скрытом в гуще чувственного бытия виде. Так как понятие чистого, "неомраченного" сознания считалось выражением истинной реальности, неразрывно слитым с нею, то второй, "загрязненный" аспект сознания представлял собой противоречие этой реальности. Исходя из этого, лишь "неомраченное", истинное сознание обладало способностью видеть вещи и явления такими, какие они есть на самом деле. Что же касается восприятия окружающих предметов и событий "омраченным", профаническим уровнем сознания, то последнее, по мысли буддийских философов, было неспособно воспринимать окружающую действительность адекватно ее истинному содержанию. Само понятие "осознания татхаты" характеризовало высший "неомраченный" аспект сознания в качестве способности к адекватному, непосредственному восприятию окружающей реальности. Один из выдающихся представителей китайского буддизма Цзунми определял высший, чистый аспект сознания как "единую истинную и духовную природу, которая никогда не рождается и не исчезает, не увеличивается и не уменьшается. Она не подвержена ни изменениям, ни разрушению. Однако живые существа, с незапамятных времен погруженные в грезы сновидений, не осознают ее существование, поскольку она скрыта и омрачена, она называется татхагата-гарбхой"¹.

Таким образом, чистый "истинный" аспект сознания — татхагата-гарбха — представляет собой явление, тождественное истинной реальности (татхате). Однако в своем "чистом" виде эта высшая форма сознания не может пребывать в условиях феноменального

1. Цит. по: Абаев М.В. Концепция "просветления" в "Махаяна-шрад-дхотпада-шастре". — Психологические аспекты буддизма. — С.15.

бытия. В последнем случае она находится в живых существах в скрытом виде, составляя глубинную сущность "загрязненного" чувственным бытием сознания. Тем не менее, будучи по своей природе "истинной реальностью", которая не подвержена ни изменениям, ни разрушению, неомраченное сознание не может утратить свои "истинные" качества, даже находясь в латентном состоянии. "Омраченность" феноменального уровня сознания представляет собой лишь внешнее явление, в то время как подлинная сущность татхата-гарбхи, "истинного сознания", не подвержена воздействию внешних факторов. Именно поэтому истинный, "неомраченный" аспект сознания представляет собой, в соответствии с буддийскими философско-психологическими представлениями, более реальный, сущностный аспект, истинную природу и сущность всех существ и явлений. "Омраченный", неистинный аспект сознания иллюзорен в своей основе, определяющейся его подверженностью "смертям-и-рождениям", закону, кармы-причинно-следственной зависимости, а следовательно, и всему изменчивому преходящему характеру "чувственного" бытия. Высший же аспект сознания не подвержен влиянию причинно-следственной взаимообусловленности, неуничтожим и неизменен и присутствует в своей постоянной, истинной сущности даже в глубине "омраченного" сознания. При этом истинное сознание представляет собой одинаковую, тождественную основу всех абсолютно существ. "Сущность татхаты никогда не прибывает и не убывает ни в ком: ни в обычных людях, ни в бодхисаттвах, ни в буддах. Она не зародилась когда-то в прошлом и не исчезнет когда-нибудь в будущем, ибо она вечна и будет пребывать всегда", - говорится в буддийских философских источниках^I.

I. Да-чэн ци-синь лунь (Махаяна-шраддхотпада-шастра). - С.36.

В соответствии с этой концепцией природы сознания буддийской философией делается вывод о том, что целью практических усилий человека по совершенствованию своего существа должно стать стремление к выявлению в себе этого истинного, фундаментального аспекта сознания. Это и является задачей и основной целью состояния, именуемого в дзэн-буддизме "сатори", то есть "просветлением"¹. Освободить, очистить сознание от состояния "омраченности", выявив тем самым его подлинную, природную сущность, — это и является целью всей системы психологической практики и этических предписаний дзэн-буддизма.

Буддийское освобождение связано с кармой, которая понимается как своеобразная нравственная причинность. Но в махаяне вообще, а в дзэне в особенности, чаще подчеркивается другая сторона этого единого процесса — активность личности, и акцент делается чаще на устремленности личности к просветлению, которое само по себе способно менять модальность поступков человека. Вообще, западные исследователи часто обращают внимание на видимое отсутствие в буддизме различного рода догматов. Однако, автор в ходе исследования отмечает, что в дзэне, как и в буддизме в целом, есть определенные, фиксированные, общепринятые нормы поведения. Но они не имеют такого жестко закрепленного характера, как в иудаизме, исламе, традиционном христианстве. Во всяком случае пунктуальное соблюдение обрядов и норм ничего не гарантирует последователю дзэна. По духу к дзэну в каком-то смысле гораздо ближе протестантизм, с его обращением к мирской (обыденной) жизни в противопоставленность ее сакральным формам. Подобно тому, как в кальвинизме, предызбранность к спасению проливает особый "свет" на всю

1. Aitken R. Taking the Path of Zen. — San Francisco, 1982. — P. 10.

жизнь человека, так и в дзэне, "просветленный" во всех своих делах, словах и мыслях является примером морального бытия. Причем эта моральность не может быть достигнута простым поведенческим подражанием поступкам и словам Учителя. Она достигается проникновением в дух учения дзэн, когда снимаются все оппозиции, в том числе оппозиция поведения (феномен мира сансары) и моральных норм (принадлежащих миру абсолюта). Снятия противоречия невозможно достичь логическим путем, оно происходит интуитивно. Одинаковый, на внешний взгляд, поступок, совершенный "просветленным" и "непросветленным" имеет абсолютно противоположный смысл и противоположную моральную оценку. Учитель дзэн Танка может позволить себе сжечь деревянную статую Будды, чтобы обогреться, а упрекнувший его в богохульстве хозяин гостиницы позже наказан за это по причине непонимания истинного духа дзэн-буддизма, неспособности дать адекватную моральную оценку тому или иному действию или событию, что автоматически ведет к ухудшению кармы^I.

Оригинальная особенность психологической концепции дзэн-буддизма заключается в том, что основой философско-психологических воззрений этого учения является утверждение об отсутствии необходимости какого бы то ни было насилия над "омраченным" сознанием, т.е. обычной "непросветленной" природой человека. Если в христианстве обычной "мирской" природе человеческого существа приписывается изначальная греховность, искупление которой возможно лишь благодаря упорным и лишенным некоторого насилия над "телесной" природой усилиям, то в дзэн-буддизме господствует несколько иной, более "позитивный" по отношению к природной сущности человека подход. Как полагает ряд исследователей дзэн-буддизма в

^I. Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. Книга I. - Нью-Йорк. 1962. - С.242.

его китайской и японской формах, данный подход, несомненно, носит на себе признаки даосского влияния, осуществлявшегося на протяжении всего процесса возникновения и формирования философско-психологической концепции этой буддийской школы.

В соответствии с дзэн-буддийской концепцией "просветление" достижение сатори представляет собой не какую-то тотальную трансформацию сознания личности, а лишь возврат сознания к его изначальному, наиболее истинному состоянию.

"Цель упражнений дайдзэ-дзэн - осознать собственную истинную сущность", - говорил своим ученикам известный мастер дзэн Йасутани Роши... - После достижения просветления становится понятным, что дзэн есть нечто большее, чем средство достижения просветления. Это скорее способ постичь нашу истинную внутреннюю сущность"¹.

Характеризуя философские основы дзэн-буддизма, Д. Судзуки подчеркивал, что "быть человеком - значит быть Буддой. Природа Будды - это лишь другое название для человеческой природы - нашей истинной природы"². Поэтому, просветление - это не самоцель дзэн, а лишь средство выражения истинной природы каждого человека. Достижение "просветления", следовательно, представляет собой не какое-то насилие над сознанием обычного, феноменального, т.е. "омраченного" уровня, а возврат в его первоначальное, "чистое" состояние. Что касается онтологического статуса "омраченного" сознания, то данный вид сознания после достижения "просветления" нельзя считать уничтоженным, так как его, собственно говоря, нельзя было считать истинным с точки зрения дзэн-буддизма, "омраченное"

1. Каппо Ф. Три опоры учения дзэн. - Вейльгейм, Швейцария: Из-во Отто Вильгельм Барт, 1972. - С.15.

2. Судзуки Д. Наставления по теории и практике дзэн-буддизма. - С.46.

сознание иллюзорно, неистинно по самой своей природе. Поэтому главным методом изменения, просветления "омраченного" сознания в практике дзэн являлась установка на "отстранение", не-идентификацию себя с ним, а не какие-либо кардинальные меры по "искоренению омраченности". Следствием подобной тактики является исчезновение внешних признаков "омраченности", скрывающих в своей глубине истинную, просветленную природу сознания. "То, что говорится об уничтожении, есть лишь исчезновение внешних признаков сознания, но не уничтожение его сущности", — подчеркивается в "Махаяна-шрадхатпада-шастре"^I.

Интересно отметить, что наряду с необходимостью уничтожения внешних признаков "омраченного" сознания, в этом важнейшем источнике указывается и на необходимость уничтожения привязанности рассудка к признакам "просветленного" сознания, которые также являются иллюзией. В подобном противопоставлении "просветленного" и "омраченного" уровня сознаний просматривается стремление показать их относительность друг к другу и отсутствие возможности абсолютного, независимого друг от друга существования. При этом каким бы не было соотношение внешних признаков "просветленного" и "омраченного" аспектов сознания само выделение этих признаков и фиксация на них сознания индивида представляет собой, согласно философско-психологическим представлениям дзэн-буддизма, ложный, иллюзорный взгляд на вещи. Последний представляет собой "грубый анализ, основанный на умозрительной дифференциации, в то время как правильный, целостный взгляд на вещи и явления окружающей действительности, основывается на восприятии субстанции и ее атрибутов в качестве единого и неразрывного целого. Поэтому в буддийских философских источниках указывается, что привязанности

I. Да-чэн ци-синь-лунь (Махаяна-шрадхотпада-шастра). — С.27.

сознания к внешним признакам "просветления", так же иллюзорна и несостоятельна, как и привязанность к его состоянию "омраченности". Таким образом, наиболее правильной установкой сознания должна стать ориентированность его не на внешние признаки "того или иного состояния, а на осуществление практики "просветления", то есть на само достижение "неомраченного" сознания"¹.

Путь практики, избегающей умозрительных спекуляций и излишнего теоретизирования по поводу истинной сущности предметов и явлений, — это, в сущности, и есть главный метод дзэн-буддизма, поставившего во главу угла чисто практический, интуитивно-целостный подход к достижению "просветления". Отсюда и установки дзэн-буддизма на недuality мышления, отрицание дихотомического мировосприятия, свойственного интеллектуальному осмыслению окружающей действительности. Согласно представлениям дзэн-буддизма, "из-за дискурсивно-логического мышления, основанного на "различении", выделении отличительных признаков, вербализации и концептуализации вещей и явлений действительности, которая на самом деле свободна от всего этого, "омраченное" состояние не может воспринимать мир таким, какой он есть, а видит его расколотым на оппозиции, разделенным на индивидуальные признаки и формы, увешанным ярлыками с наименованиями, принимая это за истинную реальность"².

Характерно то, что "истинная реальность" не имеет прямого отношения ни к личности, понимаемой как определенная комбинация дхарм, ни к дхармам вообще, ибо их существование, по дзэн-буддийским представлениям является иллюзорным. Параллели этим взглядам можно обнаружить в махаянистской теории виджнянавады, или дхарма-

1. Goldstein J. The Experience of Insight. — Santa Cruz, 1977. — p 26.
2. Ябаев М.В. Концепция "просветления" в 'Махаяна-Шаддхотпада' — Шастре — Психологические аспекты буддизма. — С. 20.

лакшаны, как ее еще называли.

Согласно этой теории, дхармы не имеют истинного бытия и являются лишь принадлежностью алаявиджняны — "сознания-вместилища". Что представляет собой алаявиджняна? Сознание-вместилище, или сознание-хранилище, согласно философским взглядам буддизма, представляет собой изменяющийся и постоянно находящийся в соприкосновении с объектами внешнего мира, поток сознания. В буддийских источниках данный аспект сознания представляет собой разновидность феноменального сознания, которое, в отличие от сознания истинного — татхаты — подвержено "смертям и рождениям". Однако этот вид сознания в то же время и не отождествляется с обычным "омраченным" сознанием. Алаявиджняна — это, скорее всего, нечто среднее между двумя аспектами сознания, категория, обозначающая взаимодействие и взаимопроникновение "сознания татхаты" (т.е. абсолютного аспекта "единого сознания") и "сознания, подверженного "смертям и рождениям" (т.е. относительного аспекта "единого сознания") таким образом, что они одновременно не едины и не различны. Поэтому алаявиджняна характеризуется также как "объединенное сознание".

При этом данному аспекту сознания принадлежат одновременно признаки "просветленного" и "непросветленного" сознаний. Ряд исследователей отождествляет алаявиджняну с относительным аспектом "истинного сознания", татхагата-гарбхи. Однако комбинируя в себе признаки "просветленного" и "омраченного" сознаний одновременно, алаявиджняна не эквивалентна ни одному из них. "Как нечто тождественное татхагата-гарбхе, оно есть почти абсолют, но абсолют, вступающий во взаимодействие со своим феноменальным аспектом, а потому не являющийся таковым в полном смысле этого слова, так как в процессе их взаимодействия происходит и их взаимовлияние, и сле-

довательно, имеет место воздействие феноменального аспекта на абсолютный (в отличие от татхагатагарбхи, которая принципиально не подвержена такому воздействию"¹.

Природа алаявиджняны, будучи двойственной по своей сути, обуславливается присутствием в ней двух аспектов бытия: истинного, свойственного татхагата-гарбхе, и феноменального, свойственного "омраченному сознанию". "Феноменальный" аспект алаявиджняны является источником различного рода заблуждений, иллюзий, ведущих к образованию "клеша" и зарождению "семян", или "следов" чувственного, иллюзорного бытия. Эти "семена" или "следы" представляют собой память всех прежних желаний, стремлений, впечатлений, что и дало данному аспекту сознания название "сознания-вместилища". Данные "отпечатки", концентрирующие в себе ложные впечатления и идеи об окружающем мире, являются одним из основных факторов формирования ложного представления о существовании индивидуального "Я" - субъекта данных идей, впечатлений, представлений.

Таким образом, именно алаявиджняна является главной причиной и в то же время предметом ложного представления о наличии в человеке "индивидуального "Я". С точки зрения эмпирической реальности индивидуальное "Я" можно считать существующим, так как комплекс дхарм, образующий личность, существует вполне реально. Но с точки зрения абсолютной, истинной реальности, индивидуальное "Я" - не более, чем иллюзия, призрак, поскольку сочетание дхарм, образующих его, переходяще, изменчиво, и в конечном счете не вечно по своей сути. Главной причиной иллюзорного представления о существовании индивидуального "Я" является безначальная подверженность алаявиджняны волнению дхарм, которое, в свою очередь, про-

1. Абаев М.В. Концепция "просветления" в "Махаяна-прадхотпа-да-шастре". - Психологические аспекты буддизма. - С.19.

воцируется и подкрепляется эмоциональными аффектами психики, "клеша".

Алаявиджняна, как основной фактор представления о наличии индивидуального "Я", заключена в природе каждого индивида и существует в форме восьми разновидностей:

- 1) виджняна зрительного восприятия;
- 2) виджняна слухового восприятия;
- 3) виджняна обонятельного восприятия;
- 4) виджняна вкусового восприятия;
- 5) виджняна осязательного восприятия;
- 6) виджняна предыдущего момента;
- 7) виджняна "омраченного" аспекта;
- 8) сама алаявиджняна.

Восьмой аспект алаявиджняны — то есть сама она во всей своей целостности — представляет собой источник семи предыдущих ее разновидностей и, кроме того, является зародышем всех дхарм, или высших объектов окружающей реальности. Именно различные изменения алаявиджняны, возникающие вследствие движения дхарм, "омраченное" сознание воспринимает как реально существующее индивидуальное "Я". По мнению большинства школ буддизма, в том числе и школы дзэн, реально существует лишь "природа Будды", составляющая истинную сущность человека, тогда как индивидуальное "Я" — не более, чем иллюзия, относительность, переходящая по своей природе. "... поскольку "природа Будды" — это истинная сущность каждого, а эта сущность неделима, целиком и одновременно содержится в каждом, то каждый обладает той же сущностью, что и другие. Значит, по своей сущности все индивиды тождественны друг другу. Существование человека с его индивидуальностью — это мираж, обусловленный "омраченностью" сознания. "Омраченное" сознание человека обуслови-

вает ложное индивидуальное "Я". Ложное "Я" порождает иллюзию собственной индивидуальности, затмевает истинную сущность человека¹.

Дзэн-буддизм выделяет и главный фактор подобного "затмения истинной сущности" индивида; им оказывается дискурсивно-логическое, дихотомическое по своей сути мышление, называемое буддийскими философами не иначе, как "ложные мысли". "Только из-за ложных мыслей возникает различение всех вещей и явлений. Но если освободить сознание от ложных мыслей, то не будет признаков внешних объектов", - утверждает в "Махаяна-шрадхотпада-шестре"². Помимо привязанности сознания к внешним объектам и к анализу их с позиций дуалистического, дискурсивного мышления, общим фактором "омраченного" сознания в дзэн-буддизме считается "неведение" ("авидья"). "Неведение" рассматривается буддийской философией как главная "клепа", порождающая все остальное омрачающее и затемняющее сознание: гордость, гнев, желание, жадность, зависть и т.п. Именно "неведение" затемняет изначально присутствующую в каждом индивиде "природу Будды". Оно является "препятствием к мудрости", так как может помешать ее естественному проявлению в этом мире.

Суть "неведения" состоит в незнании индивидом истинной природы своего "Я" и подлинной сущности всех предметов и явлений окружающего его внешнего мира. Из-за того, что есть неведение, возникают три вида признаков, которые соответствуют этому непросветлению и неотделимы от него. Первый признак - это кармическая активность неведения. Второй признак - это наличие субъекта вос-

1. Янгутов Л.Е. Психологические аспекты учения о "спасении" в китайском буддизме. - В сб. Психологические аспекты буддизма. - С.43.

2. Да-Чэн ци-синь-лунь (Махаяна-шрадхотпада-шестра). - С.9.

приятия. Когда сознание возбуждается, то появляется и воспринимающий объект. Когда же нет возбуждения, то нет и субъекта восприятия. Третий признак — это мир объектов. Поскольку есть воспринимающий субъект, то возникает ложное проявление мира объектов. Если же освободиться от субъекта восприятия, то не будет и мира объектов.

Таким образом, появление ложных идей и представлений в сознании человека обуславливается непониманием того или иного факта, что все объекты окружающего мира, а также его собственное восприятие их нереальны, иллюзорны. Это и является "омрачением", "неведением", затемняющим истинную природу сознания. Это же неверное представление человека об окружающем его мире провоцирует его на иллюзорное восприятие явлений и предметов действительности, следствием чего является идея о существовании субъекта и объекта. Вера в существование реальных объектов, которые на самом деле — всего лишь порождение сознания, ведет к формированию ложных представлений о наличии "Я" и "не-Я". Это и является основным фактором, обуславливающим состояние "неведения". Последнее же, в свою очередь, служит источником возникновения всех остальных клеши, еще более привязывающих сознание к "чувственному", "омраченному" бытию.

Согласно представлениям дзэн-буддизма, основой "неведения" является разделение окружающей действительности сознанием человека на субъекты и объекты восприятия^I. Основой же подобного иллюзорного восприятия мира служит дискурсивно-логическое мышление, вербализация сознанием всех предметов и явлений бытия. Поскольку анализ последних осуществляется тем аспектом сознания, который

^I. Suzuki D.T. The Doctrine of No-Mind — P.48

называется алаявиджняной-сознанием-хранилищем, то различные "следы" (т.е. впечатления, идеи, события прошлого) обуславливают невозможность непредвзятого, свободного от каких-то ни было условностей, восприятия внешнего мира. Поэтому и картина окружающей действительности, возникающая в процессе деятельности алаявиджняны, имеет иллюзорный, а не объективный характер.

Единственной альтернативой подобному дуалистическому восприятию действительности, по мнению дзэн-буддизма, может стать принципиально иной метод познания окружающего мира и своего собственно-го "Я", т.е. своей истинной природы. Данная цель познания совпадает и с задачами сотериологического характера установок дзэн-буддизма: так называемое "просветление" сознания является ни чем иным, как достижением истинного, то есть "неомраченного" состояния сознания. Последнее же, в свою очередь, возможно лишь при достижении истинного знания, истинного восприятия окружающей действительности, что и является целью и результатом просветления.

На чем же базируются гносеологические основы дзэн-буддизма? Д. Судзуки в своих "Лекциях по дзэн-буддизму" так характеризует сущность методов познания данной философской школы: "Суть подхода Дзэн проста - проникновение в объект и видение его как бы изнутри. Чтобы познать цветок, нужно стать им, цвести, наслаждаться солнечным теплом и перестуком дождя. Когда я достигну этого, цветок раскроется мне, заговорит со мной, но на своем собственном языке. Но мало этого: вместе с сокровенным постижением цветка я раскрою все секреты Вселенной, включая тайны собственного Я, которые в обычной жизни ускользают от нас, ускользают потому, что Я раздвоено на субъект и объект, на наблюдающее и наблюдаемое. Неудивительно, что Я превратилось в тень, в погоне за которой иссякли силы!

И вот, познав цветок, я познал себя. Только растворив свое Я

в цветке, слившись с ним, я обрел свою личность также, как обрел ее цветок.

Этот способ проникновения в реальность я называю путем Дзэн метанаучным или даже, если хотите, антинаучным путем"¹.

Таким же точно способом возможно и самопознание, то есть понимание человеком своей истинной природы. Чтобы осознать сущность своего индивидуального "Я", своей личности, человек должен научиться воспринимать самого себя не со стороны, как это обычно происходит при логическом анализе, а как бы изнутри, не нарушая субъективности своего "Я". В этом состоит принципиальное отличие методов познания, культивируемых в дзэн-буддизме, от обычного, научного метода познания, свойственного западной цивилизации. "Основное положение, которое принимают науки, состоит в отделении себя от предмета исследования и ни в коем случае не отождествление себя с ним. ... Больше всего они боятся быть "субъективными". Но следует ясно осознавать, что до той поры, пока мы занимаем позицию стороннего наблюдателя, мы и останемся "аутсайдерами", и что, в силу этого, мы никогда не сможем познать вещь саму по себе. Все нам известное будет лишь внешним знанием. Тем самым, мы никогда не постигнем наше подлинное "Я", - замечает Д. Судзуки. ... "Научное познание я до той поры не будет подлинным знанием, покуда оно объективирует Я. Следует изменить само направление научного типа изысканий: познавать Я необходимо изнутри, а не извне. Личность должна познать самое себя, не покидая собственных пределов"².

1. Судзуки Д. Лекции по дзэн-буддизму. - С.23.

2. Там же. - С.39-40.

Подобный способ познания, применяемый в дзэн как по отношению к собственной личности, так и в вопросах изучения объектов внешнего мира, представляет собой не только гносеологический метод дзэнской школы буддизма. Это — основное средство или даже путь достижения "просветленного" состояния сознания, то есть того, что является целью психологической практики дзэн. Состояние "просветления" является главным аспектом сотериологического учения дзэн-буддизма и одной из основных категорий всей буддийской философии.

Таким образом, философские (онтологические и гносеологические) аспекты проблемы личности в дзэн-буддизме тесно связаны с религиозным по сути и постановке вопросом о ее "спасении", "просветлении". Являясь имманентной частью философской антропологии дзэна, его сотериологическая концепция требует специального рассмотрения.

§ 2. Сотериологическая концепция и психологическое учение дзэн

Учение о "спасении", о "просветлении" является центральной проблемой всех школ буддийской философии. Идея необходимости "спасения" очень четко выражена в психологической практике дзэн-буддизма.

Исходной установкой, так сказать, отправным пунктом данной идеи служит положение "классического" буддизма о том, что "омраченное" неведением ("авидьей") сознание побуждает человека и все живые существа испытывать иллюзорные желания, привязанности к "чувственному", феноменальному бытию, что, в свою очередь, является причиной страданий, преследующих все живущее на протяжении многих воплощений земного существования. Сущность спасения, нир-

ваны, заключается в том, чтобы разрушить иллюзорные, ложные мысли и желания, порождаемые неведением, уничтожить само неведение и осознать истинную, объективную картину мира, искаженную "омраченным" сознанием.

Неведение ("авидья"), как эмпирический феномен, обусловлено самой природой человеческого сознания, содержащего в себе два аспекта: истинный, или "неомраченный" и феноменальный, "омраченный" аспект. Поэтому проблема "просветления" в основном сводится в дзэн-буддизме к психологическому решению. Для того, чтобы разрушить иллюзорный взгляд на окружающую реальность, адепт школы дзэн должен "проявить" в своем сознании его высшую, истинную сущность, "омраченную" неведением. Поскольку неведение является следствием неправильного, дискурсивного и концептуализированного подхода ко всем явлениям и объектам внешнего мира, то способом освобождения от неведения, иными словами, способом "просветления" должны стать принципиально иные психологические установки индивида. Первое, что надлежит сделать стремящемуся к освобождению, согласно философии дзэн-буддизма — это освободиться от экстравертивного подхода к окружающей его реальности, понять истинную "пустотную", то есть иллюзорную сущность всех окружающих его предметов и, таким образом, исключить привычное сознанию рассмотрение мира в качестве субъектно-объектных отношений.

"Ученые, включая теологов и философов, стремятся быть объективными и избежать любых форм субъективности. Они забывают, что личность неизбежно живет именно личностно-субъективной, а не концептуализированной или онаученной жизнью, — комментирует дзэнский подход к объективной реальности Д. Судзуки^I.

I. Судзуки Д. Лекции по дзэн-буддизму. — С.44.

Для того, чтобы освободиться от концептуализированного подхода к окружающему бытию, необходимо, как учит философия дзэн, познавать все предметы и явления жизни "изнутри", а не "снаружи". Под освобождением от ложных мыслей в дзэн-буддийской философии понимается непосредственное созерцание того, что находится за пределами логического осмысления реальности, то есть невербальной сущности бытия. Подобное непосредственное познание последнего заключается в единении, идентификации воспринимающего сознания с воспринимаемым объектом. Данное состояние, или, скорее, способ восприятия окружающего, характеризуется тем, что в процессе его исчезает различие между объектом и субъектом, стираются субъектно-объектные связи и, естественно, отличительные признаки предметов и явлений, лежащих в основе логического осмысления феноменального мира^I. Результатом подобного психологического состояния является, согласно учению дзэн, постижение равенства и единства окружающего мира, при котором предметы и явления не должны иметь индивидуальных отличий, а следовательно, и внешних признаков, которые сами по себе иллюзорны. Тождество субъекта и объекта восприятия обуславливает такую его целостность, которая способна обеспечить единственно правильную картину мироздания и, посредством этого, разрушить неведение, снять "омраченность" с истинного, чистого сознания индивида. Именно это состояние, называемое "сатори" (о нем мы еще будем говорить ниже), и является целью и результатом "просветления", на достижение которого направлена вся психологическая теория и практика дзэн-буддизма.

Как отмечается в отечественной религиоведческой литературе, "идеологические и психологические элементы религии неразрывно свя-

I. Aitken R. Taking the Path of Zen. - P. 32.

заны и влияют друг на друга"¹. Данная закономерность особенно четко прослеживается в теории и практике дзэн-буддизма. Сотериология этой философской школы предусматривает особые психологические методы "просветления" обычного, феноменального сознания, суть которых сводится к выработке "истинного" восприятия человеком окружающего мира и устранения факторов, "омрачающих" сознание. В китайском варианте школы чань выделялось в основном три вида "просветления". Первое - это "фундаментальное просветление" (бэнь-цзюэ), базирующееся на имманентно чистом сознании, присущем всему живому, но присутствующем в их сознании в латентной, потенциальной форме, в силу того, что "омраченное" сознание без специальных методов психологической саморегуляции не в состоянии само по себе "проявить" эту божественную потенцию. Этот вид просветления считался принадлежностью высшего аспекта сознания и уподобляясь воспринимающей пустоте, которая охватывает все сущее. "Фундаментальное просветление", таким образом, считалось эквивалентным дхармакае, атрибутом которой является "всеобщая одинаковость" ввиду отсутствия каких-либо различий во всех формах окружающего мира. Данный вид "просветления" относился ко всему проявленному миру во всем его разнообразии, что и послужило основой для приписывания ему категории "фундаментальности".

Вторым видом "просветления", в некотором смысле производным от первого, в чаньском буддизме считалось "начальное просветление" (ши-цзюэ). В смысловом отношении оно представляет собой скорее первичную стадию общего процесса "просветления", чем какой-либо самостоятельный его вид. Сущность "первичного" просветления заключается в том, чтобы освободить сознание от наиболее серьез-

1. Яблоков И.Н. Социология религии. - М.: 1979. - С.97.

ных "омрачающих" факторов, подготовив его, таким образом, к достижению полного и окончательного "просветления".

Одним из основных элементов "начального просветления" является такое мироощущение индивида, при котором он осознает иллюзорный, преходящий характер своих мыслей и избавляется от своих привязанностей к внешним признакам объектов и явлений окружающего мира.

Если осознание преходящего характера своих мыслей считается в дзэн-буддизме "изначальным просветлением", то статус "окончательного" просветления определяется таким состоянием сознания, когда в уме человека не возникает ни одной порочной мысли и когда он может непосредственно созерцать истинную природу своего сознания. Цель существования индивида, согласно дзэнской сoterиологии, - это и есть познание истинной, "буддической" природы своего сознания, то есть тождественности своей сущности универсальной "природе Будды", скрытой в каждом живом существе¹.

Методы и средства достижения "просветления" были подробно разработаны в китайском чань-буддизме, теоретические источники которого послужили основой философии дзэн-буддизма в Японии. В свою очередь, чань-буддизм, как известно, опирался на философию махаяны.

Согласно "Махаяна-шраддхотпада-шастре", отражавшей важнейшие положения философского мировоззрения буддизма, методы достижения "просветления" включали в себя пять основных видов религиозно-философской практики:

- 1) практика благодеяния;
- 2) соблюдение предписаний;
- 3) практика терпения;

1. Suzuki D.T. *Living by Zen*. - Tokyo, 1973. - P 27.

4) практика усердия;

5) прекращение иллюзий и чистое созерцание¹.

Четыре первых метода относились к одной сфере самосовершенствования — а именно к сфере духовно-нравственной, моральной работы индивида над собой. Чаньский, а затем и дзэнский буддизм сделали основной акцент в выработке практических методов достижения "просветления" на психологическую область жизнедеятельности индивида, т.е. на метод прекращения иллюзий и чистого созерцания.

Данная ориентация дзэнской школы логично вытекала из теоретических основ учения махаяны, согласно которым основным фактором "омрачения" сознания считалось ложное, иллюзорное восприятие как природы своего собственного "Я", так и сущности предметов и явлений окружающего мира. Поскольку же основным фактором иллюзорного, ложного мировосприятия являлось, в соответствии с дзэнской философией, субъектно-объектное восприятие действительности, закрепленное концентрированным вербально-логическим мышлением, то главным способом избавления от ложных взглядов и, следовательно, основным методом "просветления" в дзэн-буддизме стал метод психической саморегуляции, своеобразного психологического тренинга, направленного на корректировку психологических процессов индивида и его мировоззренческих установок.

В соответствии с психологической практикой буддизма "успокоение сознания" может служить начальным этапом медитации, целью которой служит достижение трансцендентального опыта, "озарения" (санскр. "самадхи", яп. "сатори").

Подлинная цель дзэн-видеть вещи такими, каковы они есть, — представляет собой путь и в то же время цель дзэнской практики

¹. Да-чэн ци-синь лунь (Махаяна-шрадхотпада-шастра). — С. 59.

психической саморегуляции. В соответствии с рекомендациями, даваемыми учителями дзэн в отношении способов организации дзадзэн, медитативный процесс адепта дзэн не должен был прекращаться и тогда, когда собственно практика дзэдзэн была окончена и человек приступал к своим обычным "мирским" занятиям. "Если вы желаете выразить себя, свою истинную природу, для этого должен существовать какой-то естественный и подходящий способ выражения.. Как говорил Догэн: "Работать на кухне или готовить какую-нибудь еду - это не подготовка, а практика". Ибо работать на кухне не значит просто готовить еду для себя для кого-то другого, это значит выразить свою искренность"¹.

"Выражать свою искренность", - в психологической практике дзэн означает не позволять своему сознанию ускользнуть от осмысления конкретной ситуации, в которой занят индивид, то есть целостно воспринимать все, происходящее вокруг него. "Ничего особенного в уме, в нашем теле, во всех вещах и явлениях, которые нас окружают. Какая бы мысль не пришла в голову во время медитативной практики, нужно дать ей прийти и уйти спокойно, самой по себе, не заостряя на ней внимание. Что самое важное в этом случае - удерживать равновесие и чистоту ума, быть свободным со всех сторон. Это не означает пытаться остановить свое мышление, это лишь значит отдавать себе отчет в том, что мысли, которые приходят к адепту, практикующему дзадзэн - это не он сам. Это лишь часть единого общего потока, окружающего каждого человека. Непредвзятое внимание, свободное от моральных оценок, дискурсивности и концентрированности - вот в чем сущность мировосприятия дзэн"².

1. Судзуки Д. Наставления по теории и практике дзэн-буддизма. - С.48.
2. Goldstein J. The Experience of Insight. - p.36.

В практическом смысле синонимом просветления (самбодхи) в дзэн-буддизме является "сатори", новый взгляд адепта на свое отношение к жизни и миру. Д.Т.Судзуки считает, что "не может быть дзэна без "сатори", которое поистине является альфой и омегой дзэн-буддизма"¹. По его мнению, которое хорошо согласуется с высказываниями патриархов дзэна, "сатори" предшествует любым словам, догматам, концепциям, учениям и системам философии; и если бы не было просветления под деревом Бодхи вблизи Найранджаны, то ни один человек не смог бы ни написать ни единой строчки, ни произнести ни единой проповеди по философии дзэна. Объективно "сатори" представляет из себя определенное психическое состояние. Советский исследователь В.В.Налимов рассматривает его как деавтоматизацию привычных нам психических структур, при которой медитирующий выходит за рамки логически структурированного сознания. Происходит слияние с объектом медитации, растворение в нем, потеря границы собственной личности. Возникает ощущение целостности. В этом состоянии нарушаются законы аристотелевской логики, противоречия не вызывают больше удивления, нарушаются причинно-следственные упорядочивания явлений, изменяются представления о пространственной структуре мира, парадоксальность переживаемого воспринимается как нечто естественное².

Для достижения этого состояния в дзэне используются при основных приемах: эдзадзэн — специфическая дзэнская форма медитации, коаны — краткие, абсурдно звучащие загадки, не имеющие логических решений и мондо — "беседы огневой скорости". Большинство коанов имеют историческую основу именно в таких импровизированных обменах информацией об интуитивном опыте между наставником дзэна и

1. Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. — С.141.

2. Налимов В.В. Вероятностная модель языка. — М., 1979. — С.227.

его учеником. Примеры коанов:

А. - Что означает приход Бодхидхармы с Запада?

- Кипарис во дворе.

Б. - Что такое Будда?

- Три цзиня льна.

В. - Каков твой первоначальный образ, который ты имел еще до рождения?

Г. - Куда девается кулак, когда разжимаются пальцы?

По существу, это специфическая парадоксальная дзэнская форма постановки "вечных" философских проблем, которые в западной философской мысли формулируются как вопросы о смысле существования, бессмертия души, соотношении бога и мира, бога и человека, творения и т.д. Напряженное размышление над коаном должно подготовить сознание адепта к внезапному просветлению.

Той же цели служит и дзадзэн. Причем дзэнская медитация отличается двумя характерными признаками: во-первых, это не самоцель, но средство к достижению сатори; во-вторых, медитацией считается не только время сидения в позе лотоса, но и обычные повседневные занятия могут быть практикой дзадзэна. Важно при этом, не то, что человек делает, а то, как он к этому относится. Другими словами, дзэн - это образ жизни, а просветленный отличается только тем, что он просто живет, не создавая кармы, ни плохой, ни хорошей.

Суть дзадзэн, как упоминалось ранее, состоит в концентрации, сосредоточении внимания на какой-либо одной мысли, объекте и т.п. При этом существуют пять видов, или подшкол дзэн. Классификация этих видов принадлежит одному из мастеров дзэн Кейхо-Дзэндзи (кит. Куей-фен). Практические рекомендации, даваемые этими пятью видами, в отношении дзадзэн, не имеют принципиальных, значите-

льных различий. Тем не менее некоторые детали психической практики и теоретических воззрений данных школ обращают на себя внимание тонкостью различных психологических аспектов, учитываемых в их практических установках.

Первый вид, или школа дзэн — так называемый бомпу, или обыкновенный дзэн. Он считается лишенным всякого философского или религиозного содержания. Данный вид дзэн используется как система психотренинга, направленная на улучшение физического и душевного здоровья и напоминает собой аутотренинг. Упражнения бомпу направлены на умение следить за психическими процессами, протекающими в уме учеников этой системы. Но поскольку данная психическая практика лишена какого-либо религиозного или философского содержания, то ее назначение исчерпывается лишь областью психической и физической саморегуляции.

Вторая школа дзэн — гедо, что означает "путь вне". Методы, практикуемые данной школой, "лежат вне буддизма", следовательно, данное учение придерживается принципиально иных, небуддийских способов психической саморегуляции. Этим видом дзэнской психологической практики часто пользуются для развития каких-либо сверхъестественных психических способностей (санскр. "сиддхи"), хорошо известных благодаря практике йоги, например, — хождение босиком по острым предметам, применение гипнотического внушения и т.п.

Третий вид дзэн — это седзе, что буквально означает "малая колесница" (или хинаяна). Седзе представляет собой такой вид дзэн-дзэн, при котором практикующий его нацелен на достижение своего собственного внутреннего покоя. Данный "единичный" вид практики дзадзэн Ф. Капало оценивает следующим образом: "Хотя это буддийский вид дзэна, он все же не соответствует высшим буддийским учениям."

Это, скорее, вынужденная уступка тем, которые не могут понять глубочайшего смысла просветления Будды, кто не в состоянии понять, что все сущее — неразрывное целое и что каждый из нас заключает в себе Вселенную в ее целостности. Верность этого положения вытекает из того, что мы не можем достичь настоящего внутреннего мира, если стремимся лишь к собственному просветлению и остаемся равнодушными к другим"¹.

Судя по данной оценке, метод единоличного достижения "просветления" не пользуется большой популярностью в среде современных учителей и последователей дзэн, так как, в самом деле, он лишен высокого гуманистического потенциала традиционно буддийского философского и этического мировоззрения.

Седзе-дзэн представляет собой попытку освободиться от вынужденного круга перерождений сансары и от страданий феноменального бытия без какого бы то ни было социального долга по отношению к другим существам "чувственного" мира. Цель этого вида дзэнской психической практики — "сдерживать мысли, чтобы дух полностью опустел и перешел в состояние, называемое мусиндзе, при котором ощущения угасают, а сознание обрывается"². Адепты данного вида дзэнской практики полагают, что достижение подобного состояния в будущем гарантирует им способность выхода из круговорота сансары, то есть, проще говоря, способность не рождаться более в феноменальном мире.

Четвертый вид дзэн называется дайдзе, или "большая колесница" (санскр. махаяна). Данный вид дзэн из всех перечисленных выше видов стоит ближе всего по своим мировоззренческим основам к философии традиционного буддизма. Главная цель данного вида практи-

1. Кацло Ф. Три опоры учения дзэн. — С.14.

2. Там же.

ки - достичь кенсе-годо, т.е. способности видеть собственную сокровенную сущность и осуществление духовно-нравственных основ буддизма в повседневной жизни. Одной из главных целей данной системы дзэн является достижение "просветления" - сатори, что, по мнению сторонников школы дайдзе, действительно способно дать человеку истинное знание о нем самом и об объективной сущности окружающего его мира.

Последний из пяти видов дзэн - сайдзедзе, является квинт-эссенцией, своеобразной вершиной буддийского дзэна. Эту форму дзэнской практики можно охарактеризовать как выражение абсолютной жизни в ее самой чистой форме, где нет никакой борьбы - ради чего бы то ни было, даже ради сатори. Это гармоничная форма практики без какого-бы то ни было насилия над собой. Сайдзедзе представляет собой такую форму дзэнской практики, при которой "путь и цель слиты воедино".

Современные мастера дзэн считают, что два последних вида дзэнской практики - дайдзе-дзэн и сайдзедзе -дзэн - дополняют друг друга. При этом школа дайдзе больше отвечает мировоззрению теоретическим основам одного из крупных направлений дзэн - Риндзай-сю; другое направление дзэн-буддизма - Сото-сю - отдает преимущество практике сайдзедзе. При этом практикующие медитативную систему сайдзедзе сторонники Сото-сю убеждены, что подобная форма дзадзэн поможет им осознать свою истинную сущность без какого бы то ни было насилия над своей природой, поэтому для достижения "просветления" нет необходимости бороться с самим собой. Некоторые сторонники Сото-сю считают даже, что добиваться сатори вообще излишне, так как природа Будды заключена в каждом человеке и рано или поздно ее можно постичь и реализовать без особых духовных усилий, на которых строится медитативная

практика дзэн. Однако данная точка зрения не находит поддержки у большинства приверженцев дзэн; сатори считается одной из основных целей религиозно-философской практики дзэн-буддизма.

Что касается психологической практики дзэн и системы психической саморегуляции, которую это учение предлагает в качестве наиболее эффективного метода познания своего истинного "Я", истинной сущности феноменального бытия и, наконец, самого быстрого средства достижения "просветления" и спасения, то, характеризуя психологическую концепцию, лежащую в основе этой практики, невозможно не указать три основные цели дзэн.

Во-первых, это развитие способности сосредоточения (йорики). Во-вторых, это достижение сатори - "просветления", или "озарения" (кенсе-годо). И, наконец, в-третьих, - это реализация "вышнего пути" (то есть буддийской системы самоусовершенствования и спасения) в повседневной жизни (мудзедо-но тайген).

Все три цели дзэн образуют неразрывное целое, можно даже считать, что по отдельности все они образуют особые аспекты дзэнской теории и практики. Тем не менее, рассматривая психологическую концепцию дзэн, уместно будет охарактеризовать каждую из этих целей более подробно.

Йорики считается в дзэн-буддизме особой психологической силой, проявляющейся в тот момент, когда дух собран, сконцентрирован посредством сосредоточения. Дзэнские мастера характеризуют эту способность как "нечто большее, чем просто способность сосредоточиться в обычном смысле. Эта динамическая сила, которая пущена в ход, придает нам способность действовать молниеносно в совершенно непредвиденных ситуациях, так, как это наилучшим образом соответствует обстоятельствам, без задержки на размышления. Тот, кто развил в себе йорики, больше не раб своих страстей и

неподвластен также окружающему миру"¹.

Именно на данных способностях - (Йорики) - основываются два первых вида дзэн, и эта же способность лежит в основе состояния мусиндзэ при седзэ-дзэн, в котором функции сознания угасают до полного своего исчезновения.

Однако, несмотря на значительность силы сосредоточения и тех психических возможностей, которые этой силой даются, одной лишь способностью йорики невозможно исправить иллюзорное восприятие человеком окружающей действительности и помочь ему выработать истинный взгляд на вещи и постичь истинную природу своего сознания. Для высших форм дзэн одной лишь силы сосредоточения оказывается недостаточным; подлинное постижение сущности дзэн требует более интеллектуально-духовного подхода к практике данного учения.

Последнему требованию более соответствует вторая цель дзэн - кенсе-годо - созерцание истинной собственной сущности. Сдновременно с созерцанием сущности Вселенной. Опыт такого созерцания практически одинаков у всех, однако это не означает, что все люди переживают кенсе в равной степени. Имеются определенные различия в ясности, глубине и совершенстве этого состояния.

Последняя из трех целей дзэнской практики - это мудзедо-но тайген, осуществление Возвышенного пути всем нашим существованием и всеми нашими делами. На этой ступени адептами дзэн больше не различаются цель и средства. Этой стадии соответствуют идеологические и практические установки сайдзедзэ, самого высокого из пяти видов дзэн. Суть этой цели состоит в том, чтобы раскрыть полностью истинную сущность Будды, скрытую в нашей собственной природе.

¹. Каппо. Три опоры учения дзэн. - С.16.

Все три цели дзэн тесно взаимосвязаны между собой, создавая предпосылки для охватывания всех их сразу в психологической практике дзэн. Кенсе считается естественным образом присоединяемой к йорике мудростью, а реализация третьей цели — мудзедо-но тайген — заключается в том, что осуществленная кенсе оказывает влияние на конкретные поступки индивида.

Как полагают многие выдающиеся мастера современного дзэн-буддизма, осуществление всех трех целей дзэнской практики в современных школах дзэн происходит негармонично и с преобладанием какой-либо одной целевой задачи в ущерб остальным. Так, в школе Риндзай склонны считать сатори конечной целью дзадзэн, не обращая при этом должного внимания на йорики и мудзедо-но тайген. Тем самым после достижения сатори, как полагают адепты данной школы, необходимость в упражнениях становится минимальной. Это приводит к тому, что углубленная по своей первоначальной сути практика коан становится лишь интеллектуальной игрой, лишаясь своего высшего духовно-психологического назначения.

Что касается второго основного направления японского дзэн-буддизма, то последователи Сото-сю основной упор делают на мудзедо-но тайген, что в действительности сводится лишь к обогащению практики йорики, самодовление которой приводит к постепенному угасанию данной способности, если пренебрегать при этом регулярными занятиями дзадзэн. Без кенсе, как полагают учителя дзэн, невозможно понять, что такое дух Будды^I.

В этих представлениях дзэн-буддизма причудливым образом переплетаются религиозные и философские мотивы. С одной стороны, последователи дзэна постоянно подчеркивают интеллектуально-воле-

I. Suzuki D.T. Zen and Japanese Buddhism. - Tokyo, 1973 - P.63.

вой характер сатори, в то время как существенным признаком религии является эмоциональное отношение к сверхъестественному с другой стороны, дзэн-буддисты считают дзэн не только и не столько философией, но прежде религией. И делает его религией не только неотъемлемый элемент дзэнского мирозерцания — вера, но и его обращенность к самому широкому кругу людей. Ибо философия требует определенного интеллектуального уровня, и не может быть дисциплиной широких масс. А дзэн, как возвращение к высшей форме бытия через отречение от посторонних привязанностей, может практиковать любой человек независимо от социального положения, образования, рода занятий и др.

В достижении конечного результата, понимаемого как процесс: определенного психологического состояния, мирозерцания и образа жизни человека, основную роль, по дзэну, должен играть не разум, а то интуитивное, подсознательное начало, реализацию которого и предполагала вся психологическая практика дзэн-буддизма. "Целостность человеческого существования есть не вопрос интеллекта, но вопрос воли в самом прямом смысле этого слова, — писал по этому поводу Д. Судзуки. — Разум способен поднимать любые вопросы — и правильно, что он это делает, но ожидать от него ответа на последние проблемы бытия — значит требовать от него слишком много. Природа разума не такова. Ответы скрыты в глубине нашего существования, и извлечь их можно лишь великим усилием воли"¹.

Итак, мы видим, что психологический фактор в дзэн-буддизме постепенно оттеснял нравственно-этическую сторону религиозной практики, пока не превратился во вспомогательное средство достижения "просветления". Значит ли это, что дзэн категорически отри-

¹. Судзуки Д. Лекции по дзэн-буддизму. — С. 71.

цает этику, мораль и пути спасения, связанные с "практикой благодеяний", "соблюдением предписаний", "практикой терпения" и "практикой усердия"? На первый взгляд, это действительно так. Д.Т. Судзуки приводит такой случай. Когда Дзесю, учитель дзэна увидел, как один монах с почтением отвесил поклон Будде, он ударил его по щеке. "Разве то, что я совершил, не похвально?" - спросил ученик. "Похвально, - ответил учитель, - но лучше обойтись даже без похвального"¹.

В дзэнской литературе достаточно много подобных примеров. Последователь дзэна ради утверждения своего миропонимания может отказаться от произнесения светлого имени Будды, потому что оно "загрязняет рот", может сжечь статую будды, ударить наставника, может даже призывать убить патриарха, бога, будду, но это свидетельствует об утверждении самоценности собственной личности, антидогматизма и антиавторитаризма дзэна, но никак не о его аморальности.

На самом деле, дзэн отвергает внешнюю, показную моральность, практикуя специфический вид аскетизма, который заключается не в подавлении желаний и инстинктов, а в отказе от применения насилия по отношению к природе, будь то наша собственная природа или природа объективного мира.

Дзэн по-своему ориентирует личность на самые высокие образцы поведения, значимые в системе данного учения не только в переходящем мире сансары, но и в мире абсолюта, нирваны. Его гуманистическая направленность проявляется в приоритете живой моральной личности над мертвым словом, догматом. Дзэнская мудрость утверждает: "Когда добрый человек проповедует ложное учение, оно становится истинным. Когда дурной человек проповедует истинное учение, оно становится ложным".

1. Д.Т. Судзуки. Основы дзэн-буддизма. - С.31.

оно становится ложным"¹.

В моральной области дзэнского мировоззрения ключевым понятием является каруна (сострадание), причем оно начисто лишено личной заинтересованности. Если в христианстве требование выполнения заповедей изрядно напоминает сделку со всевышним (на что не преминули указать многочисленные критики христианства), то в дзэне "поступок не может считаться истинно добродетельным, если в нем содержится хоть крупица эгоизма", даже в том случае, если мы, объективно говоря, делаем нечто доброе и приносящее пользу всем"². Идеалом в этом отношении являются будды и бодхисаттвы, но толерантность буддизма в том и состоит, что идеал этот практически достижим для любого индивида, ибо он обладает природой будды. Гаутама проявляет подлинный гуманизм, когда в "Сутре Лотоса" утверждает: "Бодхисаттва никогда не вступит в конечную нирвану. Он будет находиться среди живых существ - сарвасаттвы и трудиться, чтобы просветлять их. Он должен заботиться и о том, чтобы не избегать страданий, если через них лежит путь ко всеобщему благоденствию"³.

Интерпретация философско-религиозных аспектов дзэн-буддизма в понятиях и терминах западной философской традиции, как мы видим, представляет определенные сложности. Может даже показаться, что дзэн загадочен и полон противоречий. Но современные приверженцы дзэна полагают, что ^{это} "исключительно ясное учение", и вся его суть может быть выражена в нескольких словах:

-
1. Афоризмы старого Китая. - М., 1988. - С.89.
 2. Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. - С.312.
 3. Судзуки Д.Т. Лекции по дзэн-буддизму. - М., 1990. - С.98.

Делать добро,
Избегать зла,
Просветлять сердца;
Таков путь Будды^I.

Конечно, мы можем допустить, что все многообразие свойств, связей, отношений сложного дзэнского комплекса отражается в этих четырех строках, подобно тому, как все краски мира отражаются в прозрачной капле росы. А поскольку во всех дзэнских текстах подчеркивается необходимость творческого подхода к "просветлению", самореализации, то нам кажется важным и интересным рассмотреть такую проблему, как проявление сущностных оснований религиозно-философской антропологии дзэна в области творчества, искусства, культуры.

^I. Судзуки Д.Т. Лекции по дзэн-буддизму. - с. 106.

Г л а в а 3

ДЗЭНСКИЕ МОТИВЫ В ИСКУССТВЕ

Отечественными религиоведами создан ряд крупных работ, исследующих взаимоотношения искусства и религии, место религии в различных культурах, показаны те сложные, неоднозначные, иногда - противоречивые отношения, которые складываются в ходе взаимодействия искусства и религии (см. работы Д.М. Угриновича, Е.Г. Яковлева, А.Ф. Еремеева и др.). Работ, специально посвященных взаимоотношению буддизма и искусства, относительно немного. Можно выделить работы Т.П. Григорьевой, Е.В. Завадской, Е.Л. Скворцовой, Е.Г. Яковлева. В них рассмотрены положение дзэн-буддизма в традиционной японской культуре, его влияние на творчество крупных западных художников, место дзэн-буддизма во взаимопроникновении восточной и западной культур. Преобладает при этом искусствоведческий и эстетический анализ. Можно сказать, что философское осмысление места дзэн-буддизма в культуре только начинается.

Взаимоотношение дзэн-буддизма, как определенной оригинальной системы мировоззрения, мировосприятия и мирозерцания, как с культурой в целом, так и с отдельными ее элементами чрезвычайно многообразно и разнопланово. Дзэнскими мотивами пронизаны многие традиционные восточноазиатские (в особенности - японские) жанры искусства и элементы культурной жизни: живопись "суми", поэзия "хайку", чайная церемония, икебана, боевые искусства (фехтование, стрельба из лука, единоборства). Ниже мы рассматриваем как проявляются фундаментальные метафизические принципы дзэн-буддизма в сфере искусства.

Создание произведения искусства, по представлению дзэна, должно исключать приложение сознательных усилий художника. Произве-

дение искусства не может быть создано, оно рождается естественным образом, также как растет трава, летит птица, восходит солнце. В соответствии с общей дзэнской установкой на устранение противоположности между субъектом и объектом, художник должен полностью слиться в своем вдохновении с окружающей действительностью и материалом.

Японская живопись, известная под названием "сумие" по сути является опытом художественного осмысления жизни, а по жанру это своего рода черно-белый эскиз. Мировоззренческое основание на философских идеях и принципах дзэна, определяет специфичность техники и содержания "сумие", вплоть до выбора материала. Используемая для рисунка бумага довольно тонка и поглощает большое количество чернил, значительно отличаясь от полотна, используемого художниками по маслу, и этот контраст имеет большое значение для художника жанра "сумие". Чернила делаются из сажи и клея, а кисть из шерсти овец или барсука, причем она способна поглотить большое количество этой жидкости. Причина, по которой для передачи вдохновения художника был избран такой тонкий материал, заключается в том, что это вдохновение должно быть передано по возможности в кратчайшее время. Если кисть задержится слишком долго, бумага прорвется. Линии должны наноситься как можно быстрее и количество должно быть минимальным: наносятся только самые необходимые линии. Недопустимы никакая медлительность, никакая переделка, никакие стирания, никакое повторение, никакое ретуширование, никакой монтаж. Однажды нанесенные мазки не могут быть смыты или нанесены заново, и не подлежат дальнейшим поправкам и переделкам. Любой мазок, нанесенный позднее, резко выделяется. Художник должен постоянно и произвольно следовать за своим вдохновением, "он просто позволяет ему управлять его руками, паль-

цами и кистью, будто они вместе со всем его существом являются лишь инструментом в руках кого-то другого, кто временно вселился в него. Можно сказать, что кисть выполняет работу сама, независимо от художника, который просто позволяет ей двигаться, не прилагая никаких сознательных усилий. Если между кистью и бумагой появится какая-либо логическая связь или размышление, весь эффект пропадает.

Д.Т. Судзуки сравнивает привычную для нас живопись маслом с "хорошо продуманной системой философии, логические нити которой тесно переплетаются, или с грандиозным собором, стены, колонны и фундамент которых выложен из сплошных каменных плит", находя в картинах сумие, в отличие от живописи на полотне, "присутствие некоторого движущегося духа, который странным образом живого дыхания вибрирует в них"^I.

Картина или эскиз жанра "сумие" не является подобием действительности, это сама действительность, сотворенная художником в порыве вдохновения. Внешняя похожесть не только не считается достоинством, но является недостатком. Если сумие пытается копировать объективную реальность, оно обречено на полный провал; оно никогда этого не делает, оно, скорее, является творением. Точка в эскизе сумие не представляет собою коршуна, а кривая линия не символизирует гору Фудзи. Точка - это птица, а линия - гора. Если в картине ценится превыше всего внешнее сходство, то двумерное полотно не может воспроизвести ничего объективного: краски оказываются слишком бедными для воспроизведения оригинала, и как бы искренне художник не пытался напомнить нам своей кистью об объекте природы как таковом, картина никогда не будет иметь должного сходства. Поэтому-то художник сумие и приходит к выводу от-

I. Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. - С.384.

казаться от попыток имитации такого сходства и решает творить сами предметы. "Дух каждого художника, - говорит Д.Т.Судауки, - проявляется в них. Его птицы являются его собственным творением. Вот как относится художник жанра сумие к своему искусству; и я хочу сказать, что это отношение есть отношение дзэна к жизни, и то, чего дзэн добивается в жизни, художник достигает на бумаге кистью и чернилами. Творческий дух обитает повсюду, и творчество проявляется как в жизни, так и в искусстве"¹.

Другая отличительная черта сумие заключается в стремлении уловить дух в движении. Все видоизменяется, ничто в природе не стоит на месте; когда вы думаете, что надежно ухватились за него, оно ускользает из ваших рук, так как в тот самый момент, когда вы до него дотрагиваетесь, оно лишается жизни, становится мертвым. Но сумие пытается поймать вещи живыми, что кажется невозможным. Да, это поистине кажется невозможным, если бы художник пытался воспроизвести живые предметы на бумаге, но он может в какой-то степени добиться успеха, если каждый мазок его кисти будет непосредственно связан с его сокровенным духом, свободным от таких внешних оков, как понятия и т.д. В этом случае его кисть станет ... его духом и в каждом движении ее, оставляющем след на бумаге, этот дух будет чувствоваться. Когда это достигается, картина сумие - сама реальность, совершенная сама по себе, а не копия чего-нибудь². Дух такого непосредственного воспроизведения реальности сформировался в традиции сумие под влиянием дзэн.

Почему важен анализ такой, казалось бы, очень специальной проблемы, как техника живописи, для исследования мировоззрения дзэна? Здесь мы имеем дело с той ситуацией, о которой А.Уоттс го-

1. Судауки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. - С.385.

2. См. там же. - С.386.

ворит: "К счастью, у нас есть возможность не только слышать о дзэне, но и видеть его. А так как "один раз увидеть лучше, чем сто раз услышать", искусство, выражающее дзэн, является для нас прямым и непосредственным способом его восприятия. Это особенно верно еще и потому, что искусство, которое породил дзэн, не символично, как другие произведения буддизма и "религиозного" искусства в целом"¹.

В связи с этим А. Уоттс приходит к тому же взгляду на развившиеся под влиянием дзэн виды и жанры искусства, в том числе живопись, что и Д.Т. Судзуки. А. Уоттс отмечает, что "во всех своих видах искусство дзэна не является чисто или преимущественно репрезентативным. Даже в живописи принято считать, что произведение искусства есть не столько изображение природы, сколько явление природы. Сама техника требует от художника искусства безыскусности, которое Сабуро Хасэгава обозначил как "управляемая случайность" и картины формируются так же естественно, как скалы и трава, которые они изображают"².

К этому добавляется еще одна черта живописи, сформировавшейся под влиянием дзэн, не замеченная даже таким известным автором, как Д.Т. Судзуки. Черта эта заключается в следующем: изблюбленные объекты дзэнских мастеров-художников и поэтов - это то, что мы назвали бы "природа", конкретное или земное. Даже рисуя Будду или патриархов и наставников дзэна, они изображают их на редкость приземленно и по-свойски.

Вернемся, однако, к той черте дзэнского искусства, которая была названа ранее, а именно - к "управляемой случайности". Та "естественность", которая характеризует процесс создания художест-

1. Watts A.W. The Way of Zen. - P. 55.
2. Там же.

венных произведений в рассматриваемой традиции, не является чистой "случайностью". Те черты, которые мы воспринимаем как "естественность" и "случайность", все же не создаются чисто случайно. Наличие этих черт не означает, что картину может создать змея, которую окунули в чернила, а потом оставили извиваться на листе бумаги. Суть, скорее, в том, что для дзэна не существует дуализма и противоречия между природным элементом случайности и человеческим элементом управления.

Выше мы уже указывали, что художественное творчество для мастеров дзэн имеет онтологическую функцию. Такое понимание природы искусства и художественной деятельности вообще и есть то, что позволяет устранять дуализм "природного" и "человеческого", "случайного" и "управляемого" в искусстве. "Конструктивная особенность человеческого разума не более искусственна, чем формообразующие действия цветов и пчел, так что с точки зрения дзэна нет противоречия в утверждении, что техника в искусстве есть дисциплинированная спонтанность или спонтанная дисциплина"¹.

Художественная практика Запада базируется на философской традиции, исходящей из дуализма духа и природы, где "дух" отделен от "природы" и как бы спускается с небес, чтобы покорить и "оформить" ее. Поэтому художник должен "покорить" материал, путешественник, поднимающийся в гору, — "покорить" эту гору. "Дассизм, конфуцианство и дзэн, — говорит А. Уоттс, — выражают склад ума, который чувствует себя во вселенной как у себя дома и воспринимает человека как неотъемлемую часть окружающей его среды. Человеческий разум не есть пленный дух, спустившийся с высоты, но момент сложно переплетенного, но в то же время про-

¹ I. Watts A.W. The Way of Zen. — P. 55.

порционально цельного организма природного мира"¹.

Тот особый склад ума, о котором мы сейчас говорим, предполагает иное, чем на Западе, понимание отношения противоположностей. Отсутствие дуализма природы и духа, о чем мы уже говорили, выступает как момент более общего принципа мирозерцания дзэн-буддизма, в котором противоположности, их "борьба" и противостояние обнаруживают свою относительность. Признание относительного характера противоречий, их динамической взаимообусловленности составляет, по-видимому, одно из метафизических оснований культур и духовной жизни Дальнего Востока.

В основе культуры Дальнего Востока лежит признание относительности противоположностей и вытекающей из этой относительности внутренней их гармонии. Борьба противоположностей всегда носит сравнительно внешний характер, ибо там, где они внутренне взаимозависимы, конфликт не может быть абсолютным. Так что наше твердое деление на природу и дух, субъект и объект, добро и зло, художника и материал — этой культуре глубоко чуждо.

Но где нет "борьбы", а есть только относительность — возможна ли в таком универсуме цель? В таком универсуме цель, скорее всего, не только не существует, но даже, наверное, и невозможна: ведь если нет борьбы, нет и победы, которую можно было бы одержать; нет "самой цели". Отсюда к тем "естественности", "случайности" оплата художественной практики и мирозерцания дзэн, которые и выделены нами ранее, добавляется еще одна черта — их "бесцельность". "Бесцельная жизнь, — в интерпретации А. Уоттса, — не торопится и не упускает ничего, ибо только когда нет цели и нет спешки, человек поворачивается к миру всеми своими чувствами и становится в силах вместить его. Отсутствие спешки связано с

¹ I. Watts A.W. The Way of Zen. — P. 56.

- 51 -

неким невмешательством в естественный ход событий, особенно, когда ощущаешь, что естественный ход подчиняется принципам, не чуждым человеческому разуму"¹.

Продолжая тему, мы должны отметить, что "дух" дзэн и его выражение в практике культурной жизни – это не только искусствоведческий вопрос. Хотя бы уже потому, что дзэн воздействовал на формирование различных сфер культуры и жизни; помимо поэзии и живописи, здесь, в принципе, может быть упомянута любая сфера культуры и жизни, ведь "не следует забывать, что почти любая профессия или ремесло считаются в Японии "до", т.е. дао или путь, – на Западе этому соответствует слово "тайна". Всякое "до" некогда являлось общедоступным средством проникновения в принципы, воплощенные в даосизме, дзэне и конфуцианстве. Даже в наше время в Осаке некоторые коммерсанты старшего поколения следуют "до", т.е. "пути торговли", основанном на Сингаку – психологической системе, тесно связанной с дзэном.

Подобную ситуацию мы видим и в Китае, где сам факт существования чаньской культуры служит гносеологической предпосылкой для поисков методологического единства в психологическом содержании столь, казалось бы, несходных видов практической деятельности, как боевые искусства и живопись. Проблема эта уже поставлена отечественными исследователями дзэн-буддизма применительно к его китайскому варианту – чань. Данные исследователи основывают такие поиски "на выявлении и анализе феноменологического тождества психических явлений, связанных у адептов чань-буддизма с указанными видами творчества"². В результате они

¹ Watts J.W. *The Way of Zen*. – P. 57.

² Бойков А.М., Бойкова И.В. О единстве методологической основы чаньских боевых искусств и живописи // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. – Новосибирск. Наука, 1990. – С.179.

приходят к выводу о тождественности философско-религиозной основы актов творчества в живописи и чаньских боевых искусствах².

Итак, мы видим, что мироощущение дзэн-буддизма адекватно выражается в картинах "сумие". Выше мы отметили специфичность техники "сумие", основные моменты создания произведений "сумие": спонтанность, произвольность, кратковременность. Такой же специфической и имманентной чертой стиля живописи "сумие" является каллиграфичность, в смысле использования минимально необходимых линий для выражения образа. Причем, за минимумом выразительных средств должно остаться достаточно времени и пространства для сотворчества со стороны воспринимающего картину, помимо логических объяснений и толкований.

Этот стиль был усовершенствован в эпоху династии Тан легендарными художниками У Дао-Цзы (ок. 700-800) и Ван Вэем (698-759). Работы, приписываемые им, созданы в 8 веке и включают столь характерный для дзэн "импрессионистский" рисунок водопада, приписываемый Ван Вэю. Расцвет этого стиля относится к эпохе династии Сун (959-1279).

Мастера эпохи Сун были преимущественно пейзажистами и создали самобытный стиль "живописания природы". "Они, - говорит А. Уоттс, - рисуют нам природу: горы, воды, туман, скалы, деревья и птиц - так, как чувствует ее жизнь дзэн-буддист или даос. Это мир, которому человек принадлежит, над ним не господствует. Это мир самодостаточный, он не был "создан для" кого-нибудь и не имеет цели"².

1. Бойков А.М., Бойкова И.В. О единстве методологической основы чаньских боевых искусств и живописи // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. - Новосибирск. Наука, 1990. - С.180.

2. Watts A.W. The Way of Zen. - P. 59.

Пейзажи эпохи Сун человеком европейской культуры нередко воспринимаются как в значительной мере стилизованные. Иначе, вероятно, они воспринимаются на Дальнем Востоке: "Пейзажи Сун вовсе не так фантастичны и стилизованы, как кажется западным критикам. Когда едешь по схожим местам в гористой местности, подобного рода вещи открываются при каждом повороте дороги, и только фотографа не хватает, чтобы сделать снимок, в точности напоминающий китайскую живопись"¹.

Отличительная черта пейзажей эпохи Сун, как и стиля "суми" в целом, — пустота картины, но такая пустота, которая воспринимается как органическая часть картины, а не просто незакрашенный фон. Заполнив один уголок картины, художник тем самым оживляет всю поверхность картины. Секрет этой техники заключается в умении уравновесить форму с пустым пространством, и, главное, почувствовать, когда "сказано", т.е. изображено, достаточно. Этот стиль иногда называют "живописью без живописи" или "игрой на люте без струн".

Дзен не портит ни сатори, ни силы эстетического впечатления дополнениями, объяснениями, побочными мыслями или интеллектуальными толкованиями. Видимое в картине, нераздельно слитое с ее пустым пространством, создает ощущение "чудесной пустоты", из которой рождается событие².

Не меньшее впечатление производит мастерство художника, разнообразие движений кисти, полных и тонкого изящества, и грубой витальности. "Эта кисть, — пишет А. Уоттс, — то тщательно вырисовывает все подробности дерева, то набрасывает одни лишь

1. Watts A.W. The Way of Zen. — P. 59.

2. См. Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. — С. 89.

общие очертания и массы, фактуру, которых создает "управляемая случайность" - растрепавшиеся волоски кисти и неравномерная окраска бумаги тушью"¹.

В этих картинах западный глаз встречает прежде всего отсутствие привычной симметрии - последовательное уклонение от правильных геометрических форм. Линия, проведенная кистью, как правило, зазубрена, угловата, искривлена, прерывиста, но всегда спонтанна. Даже когда монах рисует один круг - а это один из самых распространенных мотивов этого стиля - этот круг не только слегка сдвинут и кривоват, но сама линия полна напряженности. Благодаря этому абстрактная, "идеальная" окружность становится конкретной и естественной.

Западная наука, исследуя природу, пользуется симметрией, правилами и т.п. Для нее природа выступает как некое упорядоченное начало, которое лишено элемента спонтанности. Для дзэн-буддизма, как говорили мы уже в главе о метафизике, истинная "таковость" не совпадает с нашими концептуальными построениями. Отсюда проистекает та растерянность европейского разума, которая характерна для него при встрече с алогичным и спонтанным. Возможно, лучшее знакомство с традициями культур Дальнего Востока позволило бы нам за алогичностью увидеть смысл.

Распространенная тема дзэнской живописи - портреты патриархов и наставников. Их рисуют большей частью как одиноких безумцев, которые то хмурятся, то кричат, то хохочут. Популярны также образы двух дзэнских монахов - безумных отшельников - Ха-ша-хэ и Ши дэ, а также народный божок Пу-тай, невероятной толщины. Эти персонажи всегда представлены в дзэнском собрании счастли-

1. Watts J.W. The Way of Zen. - P. 60.

вых плутов и бродяжек и воплощают собой пустоту и бессмыслицу жизни, как они понимаются в дзэн. "Дзэн и до некоторой степени Дао, — говорит в связи с этим А. Уоттс, — по-видимому, являются единственной духовной традицией, которая чувствует себя настолько уверенно, что может позволить себе злые карикатуры на самое себя, или, может быть, она уж так свободна от самосознания, что смеется над религией не только извне, но и изнутри ее"¹.

Но это больше, чем просто опыт иронической рефлексии. Параллель между бессмысленным лепетом безумца и "бесцельным" (в дзэнском его понимании) существованием мудреца полна глубокого смысла.

"Бесцельное" существование является постоянной темой всех жанров искусства дзэн и выражает внутреннее состояние самого художника, который идет в Никуда, существует вне Времени. "Бесцельное" существование выражает то мгновение в жизни человека, когда он испытывает ощущение, связанное с особыми проблемами мирозерцания. В искусстве дзэн любой пейзаж, любой набросок — отзвуки таких мгновений.

Если настроение данного мига выражает одиночество и покой, его называют "саби". Если художник ощущает подавленность или печаль, такое настроение называется "ваби". Если мгновение вызывает более сильную грусть, его называют "аваре". Мистическое ощущение связано с мгновением, называемым "юген". Эти неперево-димые японские слова описывают четыре основных настроения фуро, т.е. общей атмосферы дзэн, окутывающей бесцельные мгновения жизни.

Под влиянием мастеров эпохи Сун в Японии возникает целая

¹ I. Watts J.W The Way of Zen. — P. 61.

школа художников "сумие", чьи произведения признаны сейчас со-
кровищами национальной культуры - Мусо Кокуси, Те Денсу, Сю
Бун, Сота Исоку, Сессю, Миямото Мусаси и др. Для некоторых из
них характерна особая склонность к абстрактному искусству, столь
характерному для XX века, поэтому неудивителен тот интерес, ко-
торый современные художники Запада испытывают к дзэн.

К началу XVII века японские художники выработали еще более
"экспрессивный" стиль сумие, который называется "хайга" и являет-
ся как бы иллюстрацией к стихотворениям "хайку". Этот жанр раз-
вился из "дзэнга" - непринужденных зарисовок дзэнских монахов.
"Дзэнга" и "хайга" представляют собой самые "крайние" выражения
стиля "сумие" - здесь он "изобилует теми управляемыми случай-
ностями, которые воплощают чудесную бессмысленность самой приро-
ды"^I.

Изначально мастера дзэн выражали свое пристрастие к крат-
ким афористическим формам. Многие из их стихов содержат крат-
кие раскрытия дзэн и его принципов. Наиболее впечатляют те из
дзэнских стихов, которые ничего не говорят. В них, как и в живо-
писи, выражен момент самой жизни в его "таковости".

В XVII веке японская литература доводит эту "бессловесную"
поэзию до совершенства в "хайку", стихотворении, состоящем все-
го из 17 слогов, которые как бы составляют тему, едва успев ее
коснуться. "Читателю-неяпонцу, - замечает А. Уоттс, - часто ка-
жется лишь началом стихотворения или даже его названием, и ни-
какой перевод не в силах передать впечатления, производимого
его звучанием и ритмом. Как правило, перевод передает только об-
раз - но и это немало. Хорошее хайку - и об этом должен помнить
слушатель-неяпонец - подобно камешку, брошенному в заводь созна-

^I. Watts A.W. The Way of Zen. - P. 62.

ния слушателя: оно **вызывает** ассоциации в зависимости от богатства его собственной памяти. Хайку приглашает слушателя к соучастию и к сотворчеству, а не ошеломляет его, вызывая восхищение перед красующимся поэтом¹.

Развитие "хайку" было в основном заслугой Басе (1643-1694), чье чувство дзэн испытывало потребность выразиться в поэзии. Он говорил, что написать "хайку" может только пятилетний ребенок.

Басе писал свои "хайку" простым разговорным языком, поэтому, избегал изысканных и "ученых" выражений. Он создал стиль, который позволяет и простому человеку стать поэтом. Это вполне соответствует принципу: "Тот, кто не зная ни одного иероглифа, изведает поэтическое настроение, постиг истинный смысл поэзии. Тот, кто не выучил ни одной гатхи, но проникся духом чань, познал суть чаньского учения"².

В дзэне человек не обладает иным сознанием, кроме содержания того, что он сейчас знает и видит и это может быть выражено в хайку:

Звезды в пруду.

Опять зимний ливень

Рябит воду.

В стихах хайку, может быть, яснее, чем в живописи, выступает различие четырех типов настроения: саби, ваби, аваре, юген. Саби - это "одиночество" в буддийском смысле слова, как неприязанность и способность увидеть, что все происходит "само собой", в чудесной спонтанности. С этим настроением связано чув-

1. Watts J.W. The Way of Zen. - P.64.

2. "Афоризмы Старого Китая". - С.139.

ство глубокого бесконечного покоя, который вызывает, например, снегопад:

Снег идет, снег.
Бездонное, бескрайнее
Одиночество.

Ваби, неожиданное узнавание "таковости" в самых обыкновенных явлениях и, особенно, в тот момент, когда честолюбивые надежды кажутся сомнительными:

Дятел долбит.
Все в том же месте.
День на исходе.

Аваре — это печаль и ностальгия, но без горечи, без тоски по былому. Это эхо того, что прошло:

Вечер, туман.
И думы о прошлом.
Где оно?

Аваре — это переходный момент, когда быстротечность жизни воспринимается еще с сожалением, но уже и так форма пустоты.

Юген, который содержит в себе некую тайну, описать труднее всего:

Прыжок форели.
Облака проплывают
По руслу реки.

Естественность, случайность и бесцельность — вот признаки проявления дзэнского мировоззрения в искусстве и в культуре вообще. Нет прошлого и будущего, есть только настоящее; ставить цель и добиваться ее — значит исказить свою истинную природу и нарушать естественный ход вещей. Когда жизнь пуста по отношению к прошлому и бесцельна по отношению к будущему, жизнь сводится

до настоящего — до того мгновения, которое мы обычно не ценим. Это общее представление дзэна о самоценности настоящего, тех мгновений, что уходят незаметно и безвозвратно, особенно ощущается в чайной церемонии.

Характеризуя символическую функцию чайной церемонии, А. Уоттс говорит: "Если христианство — это вино, а ислам — кофе, то буддизм — это, конечно, чай. Его успокаивающее очищающее воздействие есть вкус чуть ли не самого просветления, а его легкий привкус горечи, соответствует и приятной шероховатости "естественной фактуры", и "срединному пути" между сладким и кислым"¹.

Известно, что Бодхидхарма считал, что чай и спасение имеют один и тот же вкус, а Д. Судзуки утверждает, что дзэн устраняет все ненужное в своем познании высшей реальности, а чайная церемония — в жизни"².

Чем же объяснить то значение, которое приобрела чайная церемония в японской культуре, пропитанной идеями мирозерцания дзэн? Дзэнские монахи традиционно использовали чай как средство стимуляции при подготовке к медитации. Чаепитие происходило неспешно, что естественно, порождало ритуальный характер самого действия. Лишенная всяких украшений пустота жизни дзэнского отшельника породила стиль не только "чайного домика", но и всей домашней архитектуры Японии.

Монашеская чайная церемония была введена в Японии Эйсаем и впоследствии получила распространение среди светского населения. Потом возникли три основные школы чаепития, которые процветают по настоящее время. Нужно отметить, что дух дзэн в чайной церемонии особенно наглядно выступает благодаря ее светскому харак-

1. Watts J.W. The Way of Zen. — P.69.

2. Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма. — С.416.

теру, не связанному ни с литургией католического типа, ни с церемониями типа ламаистских. Этот дух полнее всего выражен в знаменитых садах песка и камня в Клото, самым прославленным из которых является Сад Реандзи. Он представляет собой прямоугольник, покрытый ровным слоем песка, на котором расположены пятью грудками камни. Позади невысокая каменная стена, вокруг деревья. Простота этого вида создает чувство безмятежности и чистоты. Главное в создании таких садов — искусство "бонсеки", то есть "выращивание камней".

Монахи дзэна любили разводить свои сады там, где уже имелось подходящее природное обрамление — они располагали растения и камни по берегам горного ручья. В выборе цветов, как и художники эпохи Сун, они всегда оставались скромными и сдержанными.

Описанные виды искусства требуют технической подготовки, которая вырабатывается в соответствии с теми же принципами, что и обучение дзэн. Главная задача в этих случаях — довести ученика до той точки, когда он сможет действительно начать действовать.

Внезапные прозрения, составляющие суть хайку, описывающих природу, возникают тем же образом. Художники Дальнего Востока так хорошо изучили технику своих предшественников, что имитация произведений выдающихся мастеров не составила бы для них труда. Но этого никто не делает, т.к. "результат" представляется не важным. Здесь мы вновь имеем дело с дзенским принципом "бесцельного существования". Там где начинается дзэн, конечный результат не имеет никакого значения, дзэн не имеет цели, это поездка без места назначения, путешествие в никуда: идти — значит

быть живым, но добраться до места - значит умереть.

Неудивительно поэтому, что в искусстве наиболее естественным образом проявляется дух дзэн. Искусство - это сопереживание, постоянное творчество. Через приобщение к искусству возможно достичь состояния "мусин" ("отсутствующий разум"), без которого немислимо чувство первоначальной целостности.

Чаньские наставники учили. "Если тебе хочется есть - ешь. Если тебе хочется спать - спи". О высшем смысле поэзии говорят: "Описывая то, что видишь перед собой, говори обычными словами". Ибо самое возвышенное пребывает в самом обыденном"¹.

Именно в подобного рода высказываниях и находят современные адепты дзэна его суть и смысл. А все учения и доктрины в лучшем случае могут быть лишь иллюстрациями к простоте и естественности, присущими как дзэнскому искусству, так и дзэнскому мировоззрению и образу жизни.

1. См.: Афоризмы старого Китая. - С.137.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Дзэн-буддизм относится к числу тех религиозных учений, которые до настоящего времени остаются наименее изученными в отечественной науке. Это обусловлено как особенностями самого предмета исследования, так и социально-исторической и культурной ситуацией, на протяжении многих десятилетий остававшейся неблагоприятной для проведения в нашей стране масштабных буддологических исследований и буддизма в целом, и такого специфического его варианта, как дзэн.

В данной работе проанализированы религиозно-философские аспекты мировоззрения дзэн-буддизма, его происхождение, эволюция и функционирование как сложного социокультурного комплекса.

Проведенное нами исследование позволяет сформулировать ряд выводов о возникновении, основной проблематике, особенностях развития и функционирования дзэн-буддизма как специфической религиозно-философской системы.

- Религиозно-философскими предпосылками дзэна являются следующие основные идеи метафизики буддизма махаяны: тождественность нирваны и сансары; возможность "спасения" уже в этой жизни, без длительной череды перерождений; возможность "спасения" не только монахов, но и "мирян"; представление о невербальной передаче истины, интуитивное постижение смысла бытия.

- Философские аспекты дзэна могут быть адекватно поняты через интегральную призму проблемы человека.

- Оригинальная религиозно-практическая система дзэн-буддизма ("дзадзэн", "коаны", "мондо") является выражением психологического характера его сотериологического учения.

- Философско-религиозные особенности дзэна - иррационализм,

интуитивизм, принцип естественности, отрицание дуализма (духа и природы, субъекта и объекта) - являются органичными чертами искусства дзэна и дзэнского образа жизни.

- Имманентно присущие дзэну качества - антиавторитаризм, антидогматизм, утверждение самоценности любой личности - вызывают естественный интерес в западной цивилизации и способствуют его влиянию и распространению в инокультурной среде.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абаев Н.В. Соотношение теории и практики в чань-буддизме на материале "Линь цзи-лу". 9-10 в.н.э. // 9-я научная конференция "Общество и государство в Китае". М.: Наука, 1978. - С.60-81.
2. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. - Новосибирск: Наука. 1983. - 123с.
3. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. 2-е изд. - Новосибирск: Наука, 1989. - 272с.
4. Алексеев В.М. Наука о востоке. Статьи и документы. - М.: Наука, 1982. - 534с.
5. Анандавардхана. Дхваньлока. Пер. с санскр. - М.: Наука, 1974. - 304с.
6. Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. - М.: Наука, 1990. - 269с.
7. Арутюнов С. Новое о чань-буддизме. // Азия и Африка сегодня. 1984, № 5. - С.64-80.
8. Афоризмы старого Китая. - М.: Наука, 1988. - 176с.
9. Бонгард-Левин Г.М. Индия эпохи Маурьев. - М.: Наука, 1973. - 350с.
10. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Древняя Индия. - М.: Наука, 1969. - 531с.
11. Брянский М.Г. Трактат Васубандху "Критика теории атмана" (Автореф. дисс. на соиск. ученой степени канд. филол. наук). - М., 1975.
12. Буданов В.Г. Альтернатива общественного прогресса: HOMO AGENS. - М.: Прейскурантиздат, 1990. - 124с.

13. Буддизм. Словарь. - М.: Республика, 1992. - 287с.
14. Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. - Новосибирск: Наука, 1985. - 125с.
15. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. - Новосибирск: Наука. 1990. - 216с.
16. Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. - Новосибирск, 1980. - 184с.
17. Васильев В. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I-3. СПб.: 1857-1869. - 216с.
18. Васильев В. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб.: 1873. - 174с.
19. Васильев Л.С. История религии Востока. - М.: Высшая школа, 1983. - 368с.
20. Васильев Л.С. Культурно-религиозные традиции стран Востока. М., 1976. - 342с.
21. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. - М., 1970. - 364с.
22. Васубандху. Абхидхармакоша. - М.: Наука, 1990. - 317с.
23. Вопросы Миллинды (Миллиндапаньха). - М.: Наука, 1989. - 485с.
24. Григорьева Т.П. Человек и его мир в японской культуре. - М.: Наука, 1985. - 452с.
25. Григорьева Т.П. Японская литература XX века: Размышления о традиции и современности. - М.: Художественная литература, 1983. - 302с.
26. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. - М.: Наука, 1979. - 368с.
27. Гришелева Л.Д. Формирование Японской национальной культуры конца XVI - начала XX века. - М.: Наука, 1986. - 286с.

28. Да-чэн ци-сунь лунь (Махаяна-шрадхотпада-шастра). - Сянган, 1926. - 128с.
29. Древнекитайская философия: собрание текстов в 2-х томах. - М.: Мысль, 1972-1973. - 645с.
30. Дылыкова В.С. К вопросу о сходстве и различии буддизма ваджраяны и дзэн (чань). // П.И.Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение. Материалы конференции. Ч.3. - М.: Наука, 1976. - С.23-31.
31. Дхаммапада. Пер. с пали, введение и комментарий В.Н.Топоркова. - М.: Изд-во вост. литер., 1960. - 158с.
32. Завадская Е.В. Восток на Западе. - М.: Наука, 1970. - 127с.
33. Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. - М.: Наука, 1972. - 168с.
34. Завадская Е.В. Что ищет Сэлинджер в дзэне? / Историко-филологические исследования. - М.: Наука, 1967. - С.88-94.
35. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. - М., 1987. - 278с.
36. Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика. Необуддийские движения в общественной жизни Японии. - М.: Мысль, 1989. - 238с.
37. Игнатович А.Н. "Десять ступеней бодхисаттвы". // Психологические аспекты буддизма. - Новосибирск: Наука, 1991. - С.60-81.
38. Источник мудрецов. Праджня и праджняпарамита. Терминологический словарь. - Улан-Удэ: Бурят.книж.изд-во, 1968. - 362с.
39. Индийская культура и буддизм. - М.: Наука, 1976. - 279с.
40. Камашила. Бхаванакрама (трактат о созерцании). Ч.1. - М., Изд-во вост. лит-ры, 1963. - 164с.

41. Капло Ф. Три опоры учения дзэн. - Вейльгейм. Швейцария: изд-во Отто Вильхельм Барт, 1972. - 214с.
42. Конрад Н.И. Синология. Избр. труды. - М.: Наука, 1977. - 621с.
43. Корнев В.И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-восточной Азии. - М.: Наука, 1987. - 223с.
44. Кочетов А.Н. Буддизм. - М.: Наука, 1987. - 198с.
45. Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. - М.: Прогресс, 1977. - 261с.
46. Лебедев С.Н. Современный дзэн-буддизм. Критический анализ. Автореф. диссертации на соискание ученой степени канд. филол. наук. - М.: МГУ, 1981. - 22с.
47. Лебедев С.Н. Современный дзэн-буддизм. Критический анализ. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. - М.: МГУ, 1981. - 150с.
48. Лосский В.Н. Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия. - Москва, 1992. № 7-8. - С.195-198.
49. Лугина В.Н. Некоторые аспекты учения раннего буддизма /на материалах "Сутта Нипаты"/ - М., 1973. - 148с.
50. Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. - М.: Наука, 1987. - 280с.
51. Минаев И. Пратимокша - Сутра, буддийский служебник, изданный и переведенный проф. Минаевым. - СПб., 1969. - 125с.
52. Налимов В.В. Вероятностная модель языка. - М.: Наука, 1979. - 325с.
53. Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. - М., 1905. - 116с.
54. Ольденбург С.Ф. Буддийские легенды и буддизм. - СПб., 1895. - 138с.

56. Померанц Г.С. Дзэн. - БСЭ, 3-е изд., М.: Сов.Энциклопедия, Т.8, 1972. - С.651.
57. Померанц Г.С. Традиция и непосредственность в буддизме чань (дзэн) - в кн. Роль традиций в истории и культуре Китая. - М.: Наука, 1972. - С.74-86.
58. Пронников В.А., Ладанов М.Д. Японцы: Этно-психологические очерки. - 2-е изд. М.: Наука, 1985. - 348с.
59. Психологические аспекты буддизма. 2-е изд. М.: Наука, 1991. - 180с.
60. Радхакришнан С. Индийская философия. Пер. с англ. Т.1. - М.: Изд-во иностр. литер., 1956. - 632с.
61. Риндзай-року (Записи бесед Линь-цзы). - Дзэн-но гороку (записи бесед дзенских патриархов) - Токио, 1972. - Т.10. - 328с.
62. Рис-Дэвидс Т.В. Буддизм. Очерк жизни и учений Гаутамы Будды. - СПб., 1906. - 341с.
63. Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. - Пг.: 1919. - 224с.
64. Рой М. История индийской философии. - М., 1958. - 234с.
65. Сафронова Е.С. Синто и буддизм в средневековой Японии (исторический анализ их взаимодействия на примере Дзэн). Автореф. диссерт. на соискание ученой степени канд. истор. наук. - М., 1982. - 20с.
66. Сафронова Е.С. Эволюция идей дзэн на Западе. - Проблемы научного атеизма и критики религиозной идеологии. - М., 1978. - С.181-192.
67. Серова С.А. "Зеркало Просветленного духа" - Хуан Фаньго. - М.: Наука, 1979. - 223с.

68. Судзуки Д.Т. Лекции по дзен-буддизму. - М.: Ассоциация молодых ученых, 1990. - 110с.
69. Судзуки Д.Т. Основы дзен-буддизма. - Нью-Йорк, 1962. - 554с.
70. Судзуки Д.Т. Наставления по теории и практике дзен-буддизма (Ум дзен). - Киото, 1970. - 157с.
71. Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга. Перевод с пали. М., 1899. - 327с.
72. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. - М.: Политиздат, 1986. - 576с.
73. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. Изд. 2-е. - М.: Мысль, 1986. - 270с.
74. Ци Хакудзю. Дзен-сю кэн-кю (Исследования по истории школы чань). - Токио, 1939. Т.1. - 268с.
75. Философские вопросы буддизма. - Новосибирск, Наука, 1989. - 149с.
76. Флоренский П.А. Стоик и утверждение истины. - М.: Путь, 1914. - 812с.
77. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. - М.: Наука, 1989. - 456с.
78. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. - М.: Наука, 1978. - 456с.
79. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: исследования магии и религии. - М.: Политиздат, 1980. - 830с.
80. Цветов Б.Я. Пятнадцатый камень сада Реандзи. 2-е изд. - М.: Политиздат, 1987. - 366с.
81. Человек в системе наук. - М.: Наука, 1989. - 504с.
82. Чаттерджи Б. Сокровенная религиозная философия Индии. - Харьков.: Рубикон, 1991. - 111с.

83. Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию.
Пер. с англ. - М.: Изд-во иностр. литер. - 1955. - 376с.
84. Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии. Пер.
с англ. - М.: Прогресс, 1981. - 415с.
85. Шейнман-Топштейн С.Я. Платон и ведийская традиция. - М.:
Наука, 1981. - 338с.
86. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. - М.: Наука,
1988. - 426с.
87. Щербатской Ф.И. Философия учения буддизма // Восток-Запад:
Исследования, переводы, публикации. - Вып. 4. - М.: Наука,
1989. - 190с.
88. Яблоков И.А. Социология религии. - М.: Мысль, 1979. - 182с.
89. Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии. - М.: Наука,
1985. - 190с.
90. Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. - Новосибирск:
Наука, 1982. - 141с.
91. Ames V.M. Zen and American Thought. - Hono-
lulu Univ. of Honolulu press., 1962. - 293p.
92. Aitken R. Taking the Path of Zen. - San
Francisco, 1982. - 205p.
93. Becker E. Zen: a rational critique. - N.Y.,
Norton, 1961. - 261p.
94. Buddhism and Un. - N.Y., Philosophical Library,
1953. - 91p.
95. Conze E. Buddhism: It's Essence and
Development. - L., Faber and Faber, 1959. - 327p.
96. Ch'en K. Buddhism in China. - Princeton,
1964. - 301p.

97. Fromm E. To have or to be? - N.Y., Bentam Books, 1979. - 240p.
98. Fromm E., Suzuki D.T. De Martino. Zen Buddhism and Psychoanalyses. - N.Y., 1960. - 380p.
99. Goldstein j. The Experience of Insight-Santa Cruz, 1977. - 26p.
100. Humphreys Ch. Zen Buddhism. - L., Univ. paperbaks., 1976. - 241p.
101. Humphreys Ch. Zen comes West. - L., 1976. - 282p.
102. Kenueth j. Selling Water by the River. Amanuel of Zen Training - N.Y., 1972. - 263p.
103. Kubose y. Zen koans. - Chicago. Reghery, 1973 - 274p.
104. Mitchell D.W., Faith in Zen. - Intern. philosquart. - N.Y., 1980, Vol. 20, N2, p.183-219.
105. Murphy m., Donovan S. Contemporary meditation research. - San Francisco, 1985. - 324p.
106. Laymann E. Buddhism in America. - Chicago, 1973. - 312p.
107. Overmyer D. Folk Buddhism Religion Dissenting Sects in Late traditional Chine - Cambridg, 1976. - 221p.
108. Sekida K. Zen Training: methods and Philosophy. - N.Y., 1976. - 148p.

109. Suzuki D.T. An Introduction to Zen Buddhism. - L. Rider, 1977. - 136p.
110. Suzuki D.T. Living by Zen. - Tokyo, 1973 - 312p
111. Suzuki D.T. Manual of Zen Buddhism. - N.Y., Grove press, 1960. - 192p.
112. Suzuki D.T. Shin Buddhism. - L., 1970. - 248p
113. Suzuki D.T. The Zen Doctrine of No-Mind. - L., 1972. - 312p.
114. Suzuki D.T. Zen Buddhism. - N.Y., Anchor books, 1956. - 294p.
115. Suzuki D.T. Zen and Japanese Buddhism. - Tokyo, 1973. - 150p.
116. Watts A. The Way of Zen. - N.Y., Pantheon, 1957. - 236p
117. Watts A. The Spirit of Zen. - N.Y., Grove p., 1960. - 128p
118. Wienpahl P. The Matter of Zen. A Brief account of ZaZen. - L., Allen, Univer., 1965. - 165p
119. Waley A. Zen Buddhism and its relation to art. - L., Luzac, 1922. - 31p.
120. Yampolsky Ph. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. - N.Y., 1969. - 228p.