

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

---

АБАЕВ НИКОЛАЙ ВЯЧЕСЛАВОВИЧ

"СООТНОШЕНИЕ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ  
В ЧАНЬ - БУДДИЗМЕ /на материале "Линь-цзи лу",  
IX в.н.э./"

Диссертация на соискание ученой  
степени кандидата исторических  
наук

Научный руководитель -  
доктор исторических наук  
Н.Ц.Мункуев

Москва - 1977

# О Г Л А В Л Е Н И Е

В в е д е н и е .....	1.
Глава I. Синтез традиций в чань-буддизме и проблема соотношения "теории" и "практики" .....	17
§ 1. Двоичная классификационная система инь-ян и проблема дуализма "знания" и "действия" в конфуцианстве .....	17
§ 2. Проблема соотношения "знания" и "действия" в даосизме и чань-буддизме .....	42
Глава II. Процесс снятия дуализма "знания" и "действия" в чань-буддизме и чань-буддизм как медиативная система .....	73
Глава III. Соотношение "чаньской практики" (чань-син) и общественной практики .....	122
З а к л ю ч е н и е .....	167

## В В Е Д Е Н И Е

Когда исследователь сталкивается с явлением, не имеющим явных аналогий в той культурной традиции, к которой он сам принадлежит, перед ним со всей остротой встает проблема поиска адекватных средств описания рассматриваемого явления. Сложность этой проблемы заключается в том, что язык описания должен одновременно отвечать двум требованиям: несмотря на всю специфичность и сложность описываемого явления, он должен быть понятен читателю, к которому адресован, без специального и длительного вживания в незнакомые ему реалии, и в то же время должен передать все своеобразие объекта своего описания, по возможности не искажая и не упрощая его. Короче говоря, язык описания должен быть уместимым и вместе с тем адекватен своему объекту. Совершенно очевидно, что достижение идеального сочетания таких свойств представляет значительные трудности, особенно когда речь идет о парадоксальных и эзотеричных системах, к разряду которых относится и чань-буддизм, служащий объектом описания в данной работе.

Предварительное решение проблемы языка описания приобретает при изучении чань-буддизма кардинально важное, первостепенное значение, так как в данном случае мы имеем дело с одним из самых своеобразных и парадоксальных явлений дальневосточной культуры. К тому же, как нам кажется, эта проблема до сих пор не нашла удовлетворительного решения в свете новейших достижений ряда научных дисциплин: семиотики, этнопсихологии, сравнительно-исторической психологии и т.д.

Главным препятствием к максимально адекватному описанию системы чань является не удаленность во времени и пространстве, не ее сложность и многоплановость, не многообразие форм приложения

"чаньской активности" /хотя все это тоже в немалой степени затрудняет исследование/, а кажущаяся непереводаемость и полное отсутствие языковых /знаковых/ и культурных эквивалентов чаньского текста. Объявив несостоятельным, абсурдным и дезинформирующим тот языковой код, который был господствующим в окружающем метасистемном контексте, чань-буддисты создали свой особый, эзотеричный язык, который в свою очередь может показаться абсурдным с точки зрения внешнего наблюдателя и понимание которого, как будет показано в данной работе, требовало значительных умственных и психических усилий. Более того, овладение языком чаньских парадоксов было сопряжено с переходом на качественно иной, парадоксальный код мышления, т.е., иначе говоря, для того, чтобы понимать чаньские тексты, нужно непременно стать чань-буддистом. Отсюда вытекает принципиальная неопиcуемость так называемого "чаньского опыта" с позиции внешнего наблюдателя /исследователя/: как утверждают чаньские тексты, его нельзя передать обычными лингвистическими средствами коммуникации и можно лишь непосредственно переживать его /причем глубоко индивидуально/ в состоянии интуитивного "озарения".

Принципиальная неопиcуемость чань явилась главной причиной того, что это само по себе достаточно заметное явление дальневосточной культуры, оказавшее серьезное влияние на многие ее аспекты, в течение длительного времени ускользало от внимания исследователей. Первые отрывочные сведения о чань-буддизме проникли в Европу еще в начале прошлого столетия, но объектом систематического изучения он стал сравнительно недавно.

Как известно, казавшийся до этого непостижимым язык чаньских парадоксов стал в какой-то мере доступен европейскому чи-

тателю лишь после выхода в свет серии эссе выдающегося переводчика, интерпретатора и популяризатора чаньских текстов профессора Д.Т.Судзуки (1870-1966 гг.), впервые создавшего развернутый "литературный сценарий" чань в терминах европейской культуры. Если не считать малоизвестной монографии его предшественника К.Нукария "Религия самураев"<sup>1)</sup>, которая значительно уступает по форме изложения и охвату материала и которая вскоре после выхода в свет стала библиографической редкостью, именно Судзуки является настоящим первооткрывателем чань для широкой европейской публики. Его знаменитые эссе, написанные хорошим литературным языком, вызвали огромный интерес и приобрели широкую популярность, послужив толчком к появлению обширной литературы, посвященной чань-буддизму. Среди работ более поздних авторов, преимущественно пересказывающих, развивающих или дополняющих основные положения, выдвинутые Д.Т.Судзуки, здесь следует особо выделить исследования его наиболее талантливых учеников и последователей А.Уоттса и Р.Блайса<sup>2)</sup>.

Основной заслугой Д.Т.Судзуки и его учеников является то, что они осуществили перевод сугубо эзотерических категорий чань-буддизма на экзотерический язык, дали им более или менее понятное толкование. Однако при всех неоспоримых достоинствах работ

1) K. Nukaria. The religion of the Samurai. London, 1913.

2) D. T. Suzuki. Essays in Zen Buddhism. Vols 1-3. London, 1927-1953; D. T. Suzuki. Zen Buddhism. New York, 1956; D. T. Suzuki. An introduction to Zen Buddhism. London, 1957; D. T. Suzuki. Zen and Japanese culture. London, 1957; A. Watts. The Way of Zen. New York, 1957; A. Watts. The Spirit of Zen. New York, 1960; A. Watts. Beat Zen, Square Zen and Zen. San Francisco, 1959; A. Watts. Psychotherapy East-West. New York, 1969; R. H. Blyth. Zen and Zen classics. Vols 1, 2, 4, 7. London-Tokyo, 1960-1966, посмертно издано: D. T. Suzuki. What is Zen? New York, 1972. Более подробную библиографию см. в книге: P. Beatrix. Bibliographie du Buddhismisme Zen. Bruxelles, 1959.

Д.Т.Судзуки и его учеников им присущ весьма существенный недостаток - апологетизм, который придал им некоторую односторонность и предвзятость и который явился причиной недостаточно объективного и критичного отношения к чаньским текстам. Школа Судзуки была далека от целей строго научного описания, да и не претендовала на него, преследуя в основном пропагандистские цели и задачи, что предопределило метод описания, которым пользовались авторы, принадлежащие к этой школе. По существу традицию перевода, комментирования и интерпретации чаньских текстов, заложенную Д.Т.Судзуки, отличает от средневековой китайской и японской комментаторской литературы лишь более высокий уровень систематизации и европейская терминология. Будучи приверженцами чань-буддизма<sup>1)</sup>, указанные авторы не могли выйти за рамки описываемой системы и рассматривали ее с позиции "включенного наблюдателя", зачастую ограничиваясь пересказом или вольным изложением различных фрагментов чаньских текстов и собственными комментариями к этим фрагментам. Разработанный ими язык описания является, в сущности, языком самоописания этой системы, а созданный при этом текст - развернутым и более организованным комментарием к основному тексту, т.е. метатекстом самоописания, который, как и основной текст /хоть и, возможно, в меньшей степени/, требует для своего понимания взгляда "изнутри", хотя бы частичного "вхождения" в систему чань-буддизма и принятия чаньских ценностей.

Ярый апологетизм Судзуки и его учеников наложил свой отпечаток и на чисто исторические аспекты их исследований. Перу самого Д.Т.Судзуки принадлежат первые очерки ранней истории чань, и эти попытки реконструкции истории чань-буддизма были затем продолже-

1) Сам Д.Т.Судзуки был адептом японской школы "Риндзай" /кит. "Линьцзи"/.

ны А. Уоттсом и Р. Блайсом. Но приверженность к чань заставляет их постоянно нарушать принцип историзма в угоду некоторым догмам, которые должны приниматься на веру и не могут подвергаться сомнению. В частности, таким догматом является миф о том, что учение чань-буддизма передавалось в течение многих столетий "из уст в уста", "от сердца к сердцу" через несколько поколений индийских, а затем китайских патриархов /последним индийским и первым китайским патриархом считается Бодхидхарма/ непосредственно от самого Будды Шакьямуни - так сказать, "первооснователя" школы чань<sup>1)</sup>. Полностью доверяя чаньским текстам, Д.Т. Судзуки решительно отстаивал традиционную чаньскую версию происхождения школы чань, совершенно игнорируя вполне обоснованные критические замечания своих оппонентов<sup>2)</sup>.

Если сам Судзуки, отстаивая традиционную версию чисто буддийского происхождения школы чань, утверждал, что она является "вершиной развития буддийской философии" и что в ней нет ничего небуддийского, кроме некоторых "неортодоксальных" методов достижения "просветления", и в самых последних работах писал о приезде Бодхидхармы в Китай как об установленном историческом факте, то его ученики, пытаясь отвечать на критические замечания, несколько усложнили свою позицию и стали приводить дополнительные

---

1) Так, например, К. Нукария писал: "Истоки нашего Дзэн - в Просветлении самого /Будды/ Шакьямуни ..." (K. Nukaria. Op. cit, p. 2).

2) В частности, предметом острой дискуссии стал вопрос об историчности Бодхидхармы, тесно связанный с проблемой происхождения школы чань. Несмотря на убедительные доказательства в пользу того, что сведения о нем носят легендарный характер /см.: W. Pachow. Zen Buddhism and Bodhidharma. - "The Indian Historical Quarterly", 1956, vol. 32, № 2-3. Д.Т. Судзуки до конца своей жизни придерживался традиционной версии и утверждал, что именно Бодхидхарма перенес учение чань-буддизма с индийской почвы на китайскую, "сохранив при этом неизменной сущность того, что составляет буддизм" (D. T. Suzuki. Zen Buddhism. New York, 1956, p. 53).

аргументы в пользу историчности первого китайского патриарха школы чань. Но их аргументация была довольно-таки своеобразной - весьма остроумной, но не очень строгой и серьезной, т.е. по своему духу скорее чаньской, чем научной. Так, А.Уоттс признавал, что "никто пока не обнаружил никаких следов существования особой школы Дхьяны /т.е. чань - Н.А./ в индийском буддизме", но затем добавляет, что "отсутствие сведений еще не является доказательством того, что ее не было /?!"<sup>1)</sup>. Что же касается Бодхидхармы, то он считает, что в факте его приезда в Китай "нет ничего невозможного", и объясняет отсутствие точных и достоверных данных тем, что в то время не было газет и справочников "Кто есть Кто?"<sup>2)</sup>. В то же время А.Уоттс в одном из своих фундаментальных исследований /"Путь Дзэн"/ уделил большое внимание даосистским элементам в чань-буддизме и даже упрекал своего учителя Д.Т.Судзуки в недооценке влияния на чань даосизма<sup>3)</sup>, в чем проявилась некоторая непоследовательность и противоречивость его позиции.

В целом же исторические изыскания школы Судзуки столь же мифологичны, как и оригинальный чаньский текст, оперирующий заведомо недостоверными и вымышленными фактами и требующий от своего читателя поверить в них полностью и всерьез /проблема общности структуры мифа и чаньского текста будет подробнее рассмотрена в гл.2 данной работы/. Если оригинальный чаньский текст можно назвать мифом о самом себе, то "литературный сценарий" чань, созданный этой школой, есть миф о мифе, приобретший в новых усло-

---

1) A.Watts. The Way of Zen. New York, 1968, p.79.

2) Там же

3) Там же; см. также: A.Watts. The Spirit of Zen. New York, 1957.

виях лишь внешние черты историзма и по своей сути глубоко анти-историчный, как и его оригинал. "Историзм" Д.Т.Судзуки и его учеников был лишь данью европейской традиции, отдельные элементы которой они пытались синтезировать в свой "мировой дзэн" с тем, чтобы расширить его возможности для дальнейшей культурной экспансии. Своими псевдоисторичными изысканиями они фактически пытались закамуфлировать вопиющий антиисторизм чаньских текстов, шокирующий европейского читателя, создать видимость научной объективности и выдать за факты вполне достоверные и верифицированные сведения явно легендарного характера.

Некоторый элемент идеализации присутствует также в работах другой группы авторов, которые во многих вопросах придерживаются прямо противоположной /по отношению к школе Судзуки/ точки зрения и, в частности, отстаивают тезис о чисто китайском происхождении школы чань. Самым ярким и последовательным сторонником теории даосско-китайского происхождения и характера школы чань был известный философ и ученый-исследователь Ху Ши, который утверждал, что она возникла как "бунт рационалистического китайского интеллекта против индийского мистицизма"<sup>1)</sup>. Его поддерживали другие авторы, причем - что само по себе весьма знаменательно - в основном китайского происхождения: Фэн Ю-лань, Чжан Чжун-юань, К.Чэнь и др.<sup>2)</sup> Вкратце их точку зрения можно изложить так: школа чань является буддийской только по названию; с классическим /"ортодоксальным"/ буддизмом ее связывает лишь тоненькая нить

1) Hu Shih. Development of Zen Buddhism in China. - "The Chinese Social and Political Science Review", vol.15, 1932, № 4.

2) См.: Jung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy. Princeton, 1953, vol.2; Chang Chung-yuan. Creativity and Taoism. New York, 1963; K.S.Ch'en-Buddhism in China. Princeton, 1964.

терминологии, а по своей сути она является возрожденным в несколько модифицированной форме даосизмом в духе раннедаосских трактатов — "Чжуанцзы", "Лецзы" и др.

Здесь необходимо отметить, что национальная и социальная принадлежность указанных авторов вообще служит весьма серьезным препятствием к объективной оценке и адекватному описанию рассматриваемого явления. Ху Ши, как известно, стоял на позициях буржуазного прагматизма, поэтому он акцентировал свое внимание на рационалистических моментах в учении чань-буддизма, явно переоценивая их удельный вес, и выступил резко против тезиса Судзуки о сугубо иррациональном характере "чаньского опыта"<sup>1)</sup>. В то же время он в завуалированной форме пытался доказать преимущество китайского интеллекта над индийским, утверждая, что школа чань целиком является продуктом китайской мысли и что индийский буддизм сыграл в процессе ее формирования лишь негативную роль. Что же касается Д.Т.Судзуки, то им двигали еще более сложные мотивы. С одной стороны, в силу своей близости к клерикальным кругам, он должен был защищать традиционную версию происхождения школы чань и подчеркивать сугубо религиозный характер ее учения, а также ее превосходство над другими буддийскими школами. С другой стороны, будучи японцем, он стремился показать, что истоки чань лежат в Индии, а не в Китае, из которого средневековая Япония и без того сделала много заимствований. К тому же он, исходя из пропагандистских целей, старался быть понятным европейской публике, что заставляло его перерабатывать чаньские догмы в удобоваримом для нее духе.

1) Острая дискуссия, разгоревшаяся между двумя авторитетами, была отражена в журнале "Философия на Востоке и Западе". См.: Hu Shih. Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its history and method. — "Philosophy East and West", vol.3, 1953, № 1; D.T.Suzuki. Zen: A reply to Hu Shih. Ibidem.

В целом же, если учесть излишнюю полемическую заостренность, вызывающую серьезные преувеличения<sup>1)</sup>, концепция даосско-китайского происхождения школы чань кажется нам более плодотворной и убедительной. Вместе с тем, кроме указанных недостатков, следует также отметить, что авторы, придерживающиеся этой точки зрения, делают свои оценки скорее на основе интуитивных умозаключений, чем на основе точного анализа, и их суждения зачастую носят весьма общий и предположительный характер, т.к. метод качественных оценок и недостаточная конкретизация исследований не дают возможности выявить более точное соотношение тех или иных составных элементов.

В отечественной буддологии основы для подлинно научного изучения чань-буддизма были заложены работами Е.В.Завадской<sup>2)</sup>, Т.П. Григорьевой<sup>3)</sup> и Г.С.Соломина<sup>4)</sup>. Эти работы отличает большая конкретизация и интерес к более специальным проблемам, связанным с изучением чань-буддизма: психологическим, этическим, искусствоведческим, историко-филологическим - а также строгое соблюдение

- 
- 1) И если учесть также, что в самом феномене интуитивного познания, на котором базируется чаньское "озарение", нет ничего иррационального.
  - 2) Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975; Изображение и слово /стихи о живописи - особый жанр китайской поэзии/. - "Жанры и стили литератур Китая и Кореи". М., 1969; Восток на Западе. М., 1970; Культура Востока в современном западном мире. М., 1977; Тень как философско-эстетическая проблема. - "Теоретические проблемы литератур Востока". М., 1974.
  - 3) Махаяна и китайские учения /попытка сопоставления/. - "Изучение китайской литературы в СССР". М., 1973; Один из случаев влияния китайской философии на мировоззрение. - "Роль традиций в истории и культуре Китая". М., 1972; И еще раз о Востоке и Западе. - "Иностранная литература", 1975, № 7.
  - 4) Дзэн и его наследие. - "Народы Азии и Африки", 1964, № 4; Традиция и непосредственность в буддизме чань /дзэн/. - "Роль традиций в истории и культуре Китая".

принципа историзма, в чем мы видим главное условие адекватной оценки и описания системы чань. Следуя этой традиции, мы рассмотрим в данной работе одну из частных проблем — проблему соотношения теории и практики, причем первая глава будет целиком посвящена ретроспективному анализу, в ходе которого мы попытаемся выявить истоки чаньской эргономической модели.

Подчеркивая необходимость рассмотрения любого явления надстроечного характера, в том числе и религии, в процессе его становления и развития, с учетом конкретных исторических условий, в которых этот процесс протекал, и определенных социальных факторов, которые на него влияли, классики марксизма-ленинизма указывали, что само так называемое "религиозное чувство" является, в сущности, "общественным продуктом"<sup>1)</sup> и что всякая религия является не чем иным, как "фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни"<sup>2)</sup>. Это в полной мере относится и к чань-буддизму, который, несмотря на все свое своеобразие как религиозной системы, выразившееся в богоборческих мотивах и ритуальной профанации собственных святынь, в редуцированности традиционных форм религиозного отражения действительности, был и остается функциональным заменителем религии. Школа чань является продуктом определенной исторической эпохи, и те конкретно-исторические условия, в которых она сформировалась, те тенденции в развитии общественно-политической и религиозно-философской мысли, которые породили ее, безусловно наложили на нее неизгладимый отпечаток и в значитель-

1) К.Маркс. Тезисы о Фейербахе. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.3, с.2-3.

2) Ф.Энгельс. Анти-Дюринг. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.20, с.328.

ной мере предопределили ее дальнейшую судьбу, поэтому совершенно очевидно, что ни одну проблему, имеющую отношение к чань-буддизму, нельзя рассматривать изолированно от соответствующего этнокультурного фона. И поскольку /несмотря на то, что буддизм первоначально возник в Индии/, она сформировалась в Китае, в процессе интенсивной китаизации индийского буддизма и отвечала духовным потребностям китайского общества, то ее необходимо рассматривать в русле развития традиционной китайской мысли, с учетом того вклада, который был внесен в нее китайскими учениями, хотя это нисколько не означает, что мы будем игнорировать индийское происхождение этой школы и наличие в ней буддийских элементов.

Избранная нами проблема дает тот конкретный материал, который свидетельствует о большой преемственности традиций и который позволит делать более обоснованные обобщения о характере чань-буддизма, о его социальной роли, о его традиционности и нетрадиционности и т.д. Ко времени возникновения школы чань китайская религиозно-философская и общественно-политическая мысль имела уже более чем тысячелетнюю историю непрерывного и интенсивного развития, накопив обширный и разнообразный опыт, который чань-буддисты не могли не учитывать при всем своем подчеркнуто негативном отношении к любому рода авторитетам, в том числе и к тем, которые в действительности признавались ими. Такие столь характерные для этой школы китайского буддизма черты, как отрицание собственных авторитетов, внешний скептицизм и декларативное неприятие тех традиционных ценностей, которые на деле глубоко почитались, имели в системе чань функциональное значение и относятся скорее к плану выражения, чем к плану содержания, т.е. не

носят сущностный характер<sup>1)</sup>. И именно соотнесение теоретических аспектов чань-буддизма с практическими /т.е. гносеологического уровня системы чань с онтологическим/ дает возможность выявить план содержания и отделить его от плана выражения, который вводит в заблуждение некоторых исследователей, придающих ему сущностный характер.

Соотнесение гносеологического уровня системы чань с онтологическим позволяет также выявить в ней промежуточный уровень - психологический, который выполняет роль опосредующего звена между двумя корреспондирующими друг с другом модусами ее существования: как сугубо ментальной системы и как реальной, материальной системы. Выявление психологического содержания чаньских категорий и чаньских методов индоктринации дает, в свою очередь, основания определить главную задачу чаньской практики как достижение определенного идеального состояния сознания и дефинировать систему чань как систему религиозной психогогики<sup>2)</sup>. Вместе с тем, соотнося "чаньскую практику" с общественной практикой, мы обнаруживаем, что она не имеет, в отличие от традиционной буддийской йоги, чисто сoterологического значения и, более того, на своем высшем этапе включает в себя различные виды практической деятельности.

В своем языке описания, таким образом, мы постарались избежать одностороннего охвата рассматриваемого явления. Наш метод

1) Даже само отрицание традиции является, как это не парадоксально звучит, глубоко традиционным и генетически восходит к ритуальной профанации идей и институтов сакрального характера в самых ранних, самых архаичных /доклассовых/ формах религиозной теории и практики. /См.: Л.А.Абрамян. О некоторых особенностях первобытного праздника. - "Советская этнография", 1977, № 1, с.19-30/.

2) П с и х о г о г и к а - обучение определенному психическому состоянию.

можно назвать комплексным, т.к. в нем мы попытались совместить позицию внешнего наблюдателя, т.е. взгляд на систему "извне", с точки зрения нашей методологии, с позицией так называемого "включенного" наблюдателя, т.е. взгляд на систему "изнутри", с точки зрения языка самоописания данной системы, а также сочетать некоторую формализацию своего описания, выражающуюся в его семиотизации, в выделении некоторых формальных признаков, определяющих структуру чаньского текста, и в структурно-типологических сопоставлениях, с качественными оценками и частичным использованием категорий и символов своеобразного метаязыка, возникшего в рамках всей суперсистемы, составным элементом которой была рассматриваемая нами система /т.е. так наз. "теория инь-ян"/. Частичная формализация и схематическое изображение некоторых процессов, сочетающиеся в нашем исследовании с традиционными историко-филологическими методами анализа, полезны прежде всего в том отношении, что они дают возможность охватить рассматриваемую систему во всей целостности различных аспектов ее жизнедеятельности и в системном единстве ее составных элементов, а также в метакультурном контексте, в котором она функционировала, что, в свою очередь, дает объективные критерии для более частных оценок<sup>1)</sup>. Весьма полезно также привлечение объективных, эмпирических данных /скажем, данные электроэнцефалографических исследований медитирующих монахов/ и их сопоставление с субъективными ощущениями, которые испытывают чаньские монахи при так наз. "просветлении".

В то же время, чтобы избежать излишней схематизации и малообоснованных обобщений, мы будем стремиться, как уже отмечалось

---

1) Следует еще раз подчеркнуть, что этого требует специфика самого объекта описания, а не какие-либо субъективные соображения.

выше, к максимальной конкретизации. Еще один пример такого подхода - выбор строго определенного текста, принадлежащего определенной исторической эпохе, в качестве основного источника в нашей работе. "Линь-цзи лу" /"Записи бесед Линь-цзи"/<sup>1)</sup> составлен во второй половине IX в.н.э. учениками одного из самых выдающихся чань-буддистов эпохи Тан Линь-цзи И-сюаня /ум.867 г./ на основе его проповедей, отдельных высказываний и записей о его "деяниях" /син/. Хотя это и сугубо конкретный источник, отражающий определенную точку зрения, но он репрезентативен во многих отношениях.

Линь-цзи жил и проповедовал в период наивысшей творческой активности чань-буддизма, который в чаньских кругах получила название "эпохи чаньской активности" /"чань-цзи чжи ши-дай"/<sup>2)</sup> или, иначе, характеризуется как "золотой век китайского буддизма"<sup>3)</sup>. Он был одним из самых типичных представителей своего времени /но в специфическом качестве чань-буддиста, естественно/ и, по-видимому, в достаточной мере отвечал его потребностям, т.к. основанная им школа "Линьцзи" /яп.: "Риндзай"/ к концу эпохи Тан наряду со школой "Цаодун" /яп.: "Сото"/ становится доминирующей школой китайского буддизма. Более того, если сравнить эти две школы, то мы видим, что первая является гораздо более "китайской" по своему духу, нежели вторая. В частности, если в школе "Цаодун" прак-

1) Полное название: "Чжэнь-чжоу Линь-цзи Хуй-чжао чань-ши юй-лу" /"Записи бесед чаньского учителя-наставника Линь-цзи Хуй-чжао из Чжэнь-чжоу"/. Цитируется по изданию "Чань-сюэ да-чэн", кн. II, /Тайбэй/, 1967. В данном исследовании мы опирались также на перевод и комментарии на японском языке, сделанные А.Рюмином. /См.: "Риндзай-року". - "Дзэн-но гороку", т.10, Токио, 1972.

2) H. Dumoulin. The Development of Chinese Zen after the sixth Patriarch. New York, 1953, p.3.

3) См.: C.H. Wu. The Golden Age of Zen.

тиковались пассивные методы медитации, сохранившие более заметные черты родства с буддийской йогой, и делался упор на постепенное достижение "просветления", то в "Линьцзи" культивировались более динамичные, активные формы психотренинга, генетически восходящие к "даосской йоге" и ведущие к спонтанному "просветлению". Эти особенности нашли соответствующее отражение и в тексте "Линьцзи лу", в котором мы обнаруживаем множество других более или менее явных "китаизмов".

В силу указанных причин, этот текст стал одним из самых известных и популярных практических пособий для занятий психотренингом в традициях самого динамичного и "жесткого" варианта чань, отрывки из которого по сей день регулярно и с большим благоговением зачитываются во время проповедей в дзэн/чань/-буддийских монастырях школы "Риндзай" в современной Японии, а также в некоторых странах Запада, где существуют сколь-нибудь значительные общины чань-буддистов<sup>1)</sup>. "Линь-цзи лу", таким образом, весьма репрезентативен и в свете рассматриваемой нами проблемы, т.к., поскольку он является в первую голову практическим руководством, а не теоретическим трактатом, то чаньский практицизм находит в нем наиболее полное выражение.

Мы следуем общепринятому переводу этого произведения из жанра "йи-лу" /"записи бесед чаньских патриархов"/ - "Записи бесед Линь-цзи", но необходимо оговориться, что такой перевод несколько неточен с точки зрения его содержания, т.к., кроме проповедей, составляющих примерно 1/3 данного памятника, в него вошли два других раздела - "деяния", название которого говорит само за

1) См.: D. T. Suzuki. The training of the Zen buddhist monk. Kyoto, 1934.

себя, и "слова и жесты", состоящий из парадоксальных диалогов, во время которых Линь-цзи демонстрировал различные средства психотренинга из богатого арсенала чаньской психогогии. Поэтому точнее было бы переводить его как "Записи бесед, парадоксальных диалогов и деяний", причем смысловая нагрузка должна лежать именно на "деяниях", т.к. буквально весь текст, каждая строка этого памятника, наполнены пафосом преодоления дуализма "знания" и "действия" и утверждения приоритета "живого", творческого "дела" /практики/ над "мертвым словом" /умозрительной теорией/. Даже та часть, которая состоит исключительно из проповедей, не может быть отнесена к уровню "слова", поскольку, с одной стороны, они были направлены резко против вербализации непосредственного чувственного опыта, против тирании авторитарного /"мертвого"/ слова и содержат энергичный призыв к действию, к практическому овладению истиной "здесь же и сейчас", и, с другой стороны, любой чаньский патриарх не был проповедником в собственном смысле этого слова, а был скорее педагогом, "учителем-наставником дхьяны" /чань-ши/ и очень часто прямо во время проповедей переходил от слов к делу, пуская в ход самые разнообразные средства психотренинга. Линь-цзи, например, кричал на своих учеников, хватал их за грудки, наносил удары кулаком или посохом и т.д. Главной целью, как бы "сверхзадачей" всех этих педагогических /точнее, психогогических/ экспериментов было создание определенного типа личности, обладающего определенными психологическими параметрами, и "Линь-цзи лу", пожалуй, как никакой другой чаньский текст, проникнут ощущением этой "сверхзадачи". По справедливому замечанию Д.Т.Судзуки, "вся дзэнская мысль, развиваемая в Риндзай-року /т.е. "Линь-цзи лу" - Н.А./, базируется на одном слове и вращается вокруг него - это слово "человек", т.е. дзэнская личность"<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Цит. по: Z. Shibayama. A flower does not talk. Rutland-Tokyo, 1971, p.56-57.

## Гл. I. СИНТЕЗ ТРАДИЦИЙ В ЧАНЬ-БУДДИЗМЕ И ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ "ТЕОРИИ" И "ПРАКТИКИ"

### § 1. Двоичная классификационная система инь-ян и проблема дуализма "знания" и "действия" в конфуцианстве

Трудно переоценить влияние, которое оказала на классическую китайскую культуру так называемая "теория инь-ян" - двоичная классификационная система, построенная по принципу оппозиции. Система двоичной классификации явлений окружающей действительности была свойственна, как отмечалось в работах советских авторов, архаическим культурным традициям многих народов Азии, Африки, Океании и т.д. и создавала основу, на которой возможен переход от мифопоэтических методов описания к ранненаучным<sup>1)</sup>. "Теория инь-ян", как и аналогичные ей системы, имела весьма архаичное происхождение и тоже оказала довольно серьезное влияние на становление натурфилософской, диалектической и материалистической мысли древнего Китая<sup>2)</sup>, но, в отличие от других культурных традиций, она продолжала сохранять свое значение в качестве своеобразной "методологии всех китайских наук" и в более поздние вре-

1) См.: А.М.Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; Вяч.Вс.Иванов, В.Н.Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Вяч.Вс.Иванов. Бинарные структуры в семиотических системах. - "Системные исследования". М., 1972; Вяч.Вс.Иванов. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний. - "Советская археология", 1968, № 4; В.Н.Топоров. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей. - "Индийская культура и буддизм". М., 1972; В.Н.Топоров. К истории связей мифопоэтической и научной традиции: Гераклит. - "To honor Roman Jakobson". The Hague - Paris, 1967.

2) См.: M. Granet. La pensée chinoise. Paris, 1934; M. Granet. Chinese civilization. New York, 1930.

мена, когда появляются развитые доктринальные системы. Подвергшись развитию и дополнению в рамках более развитых учений, сопровождавшемуся значительным переосмыслением, она приобрела определенную стройность и логическую завершенность, что позволило ей превратиться в универсальную метатеорию, которую признавали представители самых разных школ и направлений религиозно-философской и общественно-политической мысли и которой руководствовались в самых разных отраслях знаний и видах практической деятельности - начиная с теории управления государством и кончая приготовлением пищи, начиная с космологии и кончая военно-прикладными искусствами /фехтование, кулачный бой и т.д./. Можно без всякого преувеличения сказать, что символика "инь" и "ян" пронизывала все уровни общественного сознания традиционного Китая - от обыденного до высоко спекулятивного - и давала человеку довольно стройную и в то же время динамичную модель окружающего мира, которая позволяла находить более или менее исчерпывающее объяснение самому широкому кругу вещей и явлений. И именно этим, по-видимому, объясняется чрезвычайно высокий уровень семиотичности, которого достигла классическая китайская культура, столь характерное для нее стремление к символической интерпретации /и прежде всего в терминах "теории инь-ян"/, самых разных явлений окружающей действительности.

Подчеркивая сугубую символичность классической китайской культуры, В.М.Алексеев писал, что традиционный Китай - это "страна интенсивной культуры, которая не оставила ни одного явления жизни в первоначальной форме"<sup>1)</sup>. Это замечание академика Алексеева удивительно перекликается с современными исследованиями в

<sup>1)</sup> В.М.Алексеев. Китайская народная картина. М., 1966, с.111.

области вторичных моделирующих систем, рассматривающих культуру как определенным образом организованную иерархию знаковых /т.е. семиотических/ систем, надстраивающихся над тем или иным "естественным" /т.е. самым универсальным, "первичным" / языком<sup>1)</sup>. При этом главным условием существования культуры признается момент организации, а основной функцией - уменьшение энтропии в окружающем мире, придание миру структуры культуры, его "культуризация"<sup>2)</sup>.

Отсюда следует, что метаязык самоописания данной культурной общности, являющийся мощным средством самоорганизации, служит одним из главных средств "культуризации" явлений окружающего мира, которая в этом смысле равнозначна их семиотизации<sup>3)</sup>.

Антиэнтропийные тенденции человеческой культуры реализуются в первую очередь в противопоставлении культуры и природы<sup>4)</sup>, которое, судя по приведенному выше высказыванию академика Алексева, приобрело в старом Китае чрезвычайно острый и ярко выраженный характер. Интенсивной "культуризации" /а значит и семиотизации/ подвергались здесь не только явления, относящиеся к сфере идеологии и носящие сугубо знаковый характер, но и явления, относящиеся к сфере практической деятельности /т.е. базису/,

1) Ю.М.Лотман. Структура художественного текста. М., 1970, с.11-49; Ю.Лотман. Типология культуры. Тарту, 1970, с.6-11; А.Я.Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1972, с.13.

2) Ю.Лотман. Типология культуры, с.6-11.

3) Ю.М.Лотман. Динамическая модель семиотической системы. Ин-т русского языка АН СССР, предварительные публикации. Вып.60, М., 1974, с.8.

4) К.Леви-Стросс, который кладет это противопоставление в основу своих структурных описаний архаических традиций, отмечает, что культура начинается там, где возникает правило /т.е.организация/. /C. Levi-Strausse. Les Structures élémentaires de la parenté. Paris, 1949, p.9/. Ср. с конфуцианским "ли" /"правило", "этикет", "нормы поведения"/, сыгравшем весьма важную роль в становлении китайской цивилизации.

знаковая природа которых менее очевидна, в частности, поведение человека - как при исполнении служебных обязанностей, так и в быту, - на котором также сказывалось общее противопоставление "культура-природа", выражавшееся в антитезе "естественного" и "культурного" поведения.

Но необходимо обязательно оговориться, что это противопоставление носило не абсолютный, а относительный характер, т.к. в традиционных обществах человек все же не отделял себя от природы целиком и полностью и рассматривал себя как ее неотъемлемую часть, хоть и в известной степени противопоставленную ей и утверждающую себя в состоянии перманентного конфликта-контакта, в двуединстве острого противоборства и тесного "сотрудничества", образующего динамическое равновесие двух начал - искусственного /т.е. принадлежащего к сфере культуры/ и естественного /природного/. Такое равновесие существовало и непосредственно в рамках самой системы культуры, различные уровни и подсистемы которой находились в разной степени противопоставления природе, что придавало определенную вариативность и предотвращало стагнацию и гибель культурного организма, которая неизбежна при чрезмерной структурированности его составных элементов.

В традиционном Китае такое равновесие соблюдалось в определенные периоды его истории благодаря противостоянию двух самых крупных и влиятельных школ религиозно-философской и общественно-политической мысли - конфуцианства и даосизма, каждая из которых отстаивала первичность одного из двух противоположных начал /культурного и природного/ и, соответственно, характеризовалась в терминах двоичной классификационной системы как учение типа "ян" /позитивный, активный принцип/ и учение типа "инь"

21.

/негативный, пассивный принцип/<sup>1)</sup>). Но "теория инь-ян", как известно, предполагает не только (и не столько) антагонизм двух начал, но и их взаимодополняемость, их взаимодействие, и поэтому академик В.М.Алексеев был глубоко прав, когда рассматривал конфуцианство и даосизм как "находящиеся в совершенно близком родстве, хотя это родство антиподов и единство противоречий"<sup>2)</sup>. И все же для нас здесь важнее выявить их различие в постановке и решении интересующей нас проблемы, оттенить их своеобразие, поскольку чань-буддизм возник как попытка решить те противоречия, которые рождало противостояние двух подкультур, хотя в этом он тоже в немалой степени исходил из их "родства", и, в какой-то мере пытаясь примирить две противоборствующие тенденции, опирался на исходную посылку, что в конечном счете они не взаимоисключают друг друга.

Отражая ведущую тенденцию человеческой культуры к уменьшению меры энтропии в окружающем мире, конфуцианство, как известно, уже в период правления династии Ранняя Хань занимает доминирующее положение и превращается в официальную идеологию<sup>3)</sup>. Идеология господствующего класса всегда стремится стать господствующей

---

1) Lim Yong Choon. Oriental Thought. Springfield, 1973, p.71.

2) Цит.по: Л.З.Эйдлин. К истории развития китайской литературы в III-XIII веках. - "Изучение китайской литературы в СССР". М., 1973, с.351.

3) Мы сознательно допускаем здесь определенное упрощение и схематизацию этого процесса, не принимая во внимание момент "легизации" /т.е. синтеза со школой Фа-цзя/ конфуцианства. Для нас важно выявить наиболее общую закономерность, поэтому мы опускаем некоторые несущественные в свете нашей проблемы детали. Здесь можно лишь отметить, что легизм стремился максимально структурировать общество и это явилось одной из причин его краха. Конфуцианцы несомненно учли этот опыт, хоть и стремились к той же цели /но уже применяя другие, более гибкие методы/. Ср. Ф.Энгельс: "hard and fast lines /абсолютно жесткие, устойчивые грани - Н.А./ несовместимы с теорией развития". (Ф.Энгельс. Диалектика природы. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.20, с.527).

идеологией, но в Китае этому мешала оппозиция даосизма, который в целом был значительно ближе к народной культуре, чем конфуцианство, и активно противодействовал процессу превращения этой идеологической системы в господствующий код культуры, абсолютно доминирующий на всех уровнях общественного сознания, в результате чего и образовалась бинарная суперсистема с двумя полюсами, двумя противостоящими друг другу подкультурами. И все же первая подкультура /назовем ее условно конфуцианской, поскольку синкретизм китайских учений не позволяет говорить о какой-либо "чистоте" доктринальных систем и делает любую классификацию условной/, несмотря на оппозицию своего "вечного оппонента", в гораздо большей степени определяла развитие китайской цивилизации и была более репрезентативной для нее, чем вторая, оказала более значительное влияние на культурное мышление китайцев и была более универсальной кодирующей системой. При этом она утверждала себя не только в противопоставлении природе, но и в оппозиционной ей даосистской подкультуре, так сказать, культуре с обратным знаком, не-культуре, отражающей вредные и опасные с точки зрения господствующей культуры тенденции и деструктуризации и десемантизации. И поскольку она находилась ближе к аксиологическому центру китайской суперкультуры и к ее метауровню /а значит и к метаязыку самоописания данной культуры/, то именно поэтому в терминах этого метаязыка конфуцианство характеризовалось как позитивное и активное начало /ян/, превалирующее над противоположным ему принципом /инь/, что отражало ведущее положение конфуцианской подкультуры и в чем проявилась роль двоичной классификационной системы как средства противоборства двух начал и двух подкультур.

Вышеизложенное помогает также уяснить, почему "культурное поведение", которое теоретически обосновывалось и санкциониро-

валось конфуцианством, приобрело ярко выраженный знаковый характер и рассматривалось с точки зрения господствующего кода культуры как более значимое, чем "естественное поведение", поборниками которого были даосисты. В традиционном Китае "культурное поведение" было в значительной степени ритуализированно, т.к. решающую роль в его становлении сыграл конфуцианский принцип "ли" /правило, этикет, церемонии, ритуал/, истоки которого можно, по-видимому, обнаружить в архаическом ритуале и прежде всего в ритуальном жертвоприношении. О генетической связи конфуцианских "правил этикета" с архаическим ритуалом свидетельствует, в частности, то, что обряд жертвоприношения занимал в них не последнее место<sup>1)</sup>, но для нас здесь важно отметить типологическое сходство, выражающееся в общности функций, которые выполнял ритуал в архаических коллективах, а правило "ли" - в древнем и средневековом Китае. В архаических культурных традициях ритуал рассматривался как важнейшее средство борьбы с энтропией, как средство, с помощью которого в первородный хаос, царящий в окружающем мире, вносился элемент организации. Так, например, в гимнах Ригведы говорится, что Митра и Варуна установили космический порядок посредством обряда жертвоприношения<sup>2)</sup>. Структурообразующая функция ритуала была тесно связана с интегрирующей, так как его исполнение, способствуя упорядочению отношений между членами первобытного коллектива, одновременно вызывало у них чувство солидарности, поскольку общность обрядов требует и определенного единства взглядов и эмоций<sup>3)</sup>.

1) См.: Л.С.Васильев. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970, с.159, 165, 209-211.

2) S.Kalupahana. Causality: The Central philosophy of Buddhism. Honolulu, 1975, p.3.

3) См.: В.П.Левкович. Обычай и ритуал как способы социальной регуляции поведения. - "Психологические проблемы социальной регуляции поведения". М., 1976, с.231.

Конфуцианское "ли" безусловно не тождественно архаическому ритуалу и главным образом потому, что оно включило в себя нормы и предписания, выходящие далеко за рамки собственно ритуала и охватывающие практически всю сферу так называемого "культурного поведения", и мы лишь с большой долей условности называем это "ритуалом"<sup>1)</sup>. (В сущности, оно синонимично понятию "культурное поведение", но традиционный перевод более употребителен и мы будем иногда пользоваться им, не забывая о его многозначности). Тем не менее конфуцианский "ритуал" обнаруживает большое функциональное сходство с архаическим. Так, сам Конфуций неоднократно подчеркивал, что "ритуал", наряду с "добродетелью", является одним из главных средств "наведения порядка" в Поднебесной, "упорядочения отношений" между ее жителями и управления ими<sup>2)</sup>. При этом один из его ближайших учеников говорил, что важность "ритуала" заключается в том, что он "приводит людей к согласию"<sup>3)</sup>.

Приводя людей к согласию и единодушию в масштабе всего социума, "ритуал" в то же время был призван служить эмоциональным коррелятом между "знанием" и "действием", "словом" и "делом", на уровне отдельной личности. Основываясь на триаде взаимосвязанных и противопоставленных понятий, <sup>"мысль-слово-дело"</sup> выявленной В.Н.Топоровым в результате анализа ряда архаичных традиций<sup>4)</sup>, советский исследователь

- 1) Как уже отмечалось выше, у них несомненно общие истоки, которые восходят, по-видимому, к первобытному ритуалу ("перво-ритуалу", "пра-ритуалу"), но в условиях классового общества конфуцианское "ли" претерпело дальнейшую эволюцию, приобретая ряд новых свойств, изменивших его первоначальный облик, о чем будет сказано ниже.
- 2) "Ли цзи", гл.9 /"Действенность ритуала"/. - Древнекитайская философия, т.2. М., 1973, с.с.101-102, 104, 106, и далее; см. также "Лунь-юй", гл.1, § 12, § 13.
- 3) "Лунь-юй", гл.1, § 12.
- 4) В.Н.Топоров. К толкованию одного древнеперсидского слова. - "Народы Азии и Африки", 1971, № 4; В.Н.Топоров. К этимологии слав. мысль. - "Этимология", М., 1963.

Л.А.Абрамян показал, что посредством некоторых магических обрядов было возможно достижение единства между элементами этой триады<sup>1)</sup>. То же самое можно сказать и о конфуцианском "ритуале", но в гораздо более широком смысле. Если в магическом обряде /скажем, в вербальной магии/ это единство реализуется лишь в непосредственном акте магического действия, то конфуцианский "ритуал" в идеале должен был охватывать своим коррелирующим воздействием все поступки /т.е. дела/ конфуцианизированной личности и весь круг ее знаний, интериоризируемый в мыслях и получающий внешнее выражение в словах. Так, один из учеников Конфуция, ссылаясь на примеры из древности говорил, что все "большие и малые дела" нужно вершить в "соответствии с ритуалом" и что ритуал является важным средством "ограничения" поступков /т.е. средством, с помощью которого их можно удерживать в рамках определенных предписаний, определенной догмы/<sup>2)</sup>. Сам Конфуций считал, что умение сдерживать себя и во всем соответствовать "ритуалу" является одним из главных признаков "гуманного" человека (цзюнь-цзы)<sup>3)</sup> и заявлял, что "то, что не соответствует ритуалу, нельзя говорить, и то, что не соответствует ритуалу, нельзя делать"<sup>4)</sup>. Конфуцианское "ли" налагало строгие ограничения не только на слова и поступки, но и на круг знаний конкретного индивида, на его теоретический багаж, который, в сущности, сводился к знанию этических норм и предписаний, определяющих моральный облик идеальной личности (цзюнь-цзы), и в первую очередь правил "ли". Так, в

1) Л.А.Абрамян. On Malinowski's magic. - "Current Anthropology", vol. 18, № 1, March 1977.

2) "Лунь-дэй", гл.2, § 12.

3) Там же, гл.12, § 1.

4) Там же.

"Лунь-юе" говорится, что цзынь-цзы не станет уклоняться от истины, если он будет постоянно придерживаться принципа "золотой середины" и "ограничивать излишнюю ученость посредством ритуала"<sup>1)</sup>.

"Ритуал", таким образом, рассматривался в конфуцианстве как один из главных критериев истины и как своеобразный опосредующий механизм, с помощью которого "знание" приводилось в соответствие к "действию", гносеологический уровень коррелировался с онтологическим. В архаических традициях опосредующие функции ритуала были, по-видимому, обусловлены главным образом тем, что его исполнение вводило участника архаического обряда в атмосферу непосредственного и глубоко эмоционального сопереживания инсценируемого эпизода мифологической драмы, требовало вдохновения и религиозного энтузиазма, переходящего в состояние экстаза, которое превращало мифологические образы в реальный факт сознания. Это состояние "психофизического катарсиса", зачастую достигаемое с помощью галлюциногенных препаратов<sup>2)</sup>, превращало участника архаического обряда в соучастника перипетий мифологической драмы и заставляло переживать весь ее накал заново и всерьез, соотнося тем самым формальную структуру мифа с соответствующим ему ритуалом<sup>3)</sup>. О необходимости вкладывать в ритуал определенное эмоциональное содержание (речь идет конкретно об обряде жертвоприношения) говорится и в "Лунь-юе", причем подчеркивается, что сам Конфуций "приносил жертвы предкам так, словно они были живые;

1) "Лунь-юй", гл.6, § 25, § 27; гл.12, § 5.

2) В.В.Иванов. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976, с.6, с.24-25.

3) Так, например, известный специалист по мифологии африканских народов Б.Оля пишет, что миф "практически неразрывно связан с африканской литургией. Именно он часто составляет основу обряда, сюжетную канву некоторых главных церемоний. То, что мы называем священной драмой, является по существу инсценировкой мифа, иначе говоря, актуализацией священной истории". (Б.Оля. Боги Тропической Африки. М., 1976, с.60-61).

приносил жертвы духам так, словно они были перед ними"1). Он мотивировал это следующим образом: "Если я не участвую в жертвоприношении /всеми чувствами/, то я словно не приношу жертв"2).

Но при всем этом эмоциональное содержание ритуала слишком однозначно: он требует серьезности, благоговения, пиетета, т.е. тех чувств, которые имеют одностороннюю окрашенность и которые при частом повторении, без чередования со своими антиподами /веселость, смеховое начало/, выражаются в скуку и раздражение, в сухой педантизм и формализм. К тому же в самой его природе заложены некоторые антидемократические тенденции, т.к. он требует организации, а организация означает иерархию. Имея тенденцию к усложнению, он неизбежно порождает узкую экспертную группу выполняющую специальные функции и обладающую специальными знаниями. Иначе говоря, ритуалу свойственны элитарность и интеллектуализм, а интеллектуальная элита, по справедливому замечанию А.Хокарта, всегда "питает отвращение ко всем неистовым эмоциональным проявлениям"3). Такую же эволюцию претерпел и конфуцианский "ритуал", в самой природе которого была заложена возможность для возникновения иерархии "верха" и "низа"4), для жесткого структурирования и формализации социальных связей и для образования касты педантов и начетчиков, противопоставляющих официальную "серьезность" всем формам проявления народной культуры, которая в свою очередь,

1) "Лунь-юй", гл.3, § 12.

2) Там же.

3) А.М.Хокарт. The Life-giving Myth and other essays. London, 1970, p.58.

4) Как верно подметил Л.С.Васильев, далеко не случайно, что уже в "Ли цзи" было специально оговорено, что правила "ли" касаются лишь "цзюнь-цзы" и не распространяются на простой народ /Л.С.Васильев, с.104/. О том, что ритуал "разделяет" людей см. "Ли цзи", гл.9 /"Действенность ритуала"/. Древнекитайская философия, т.2, с.105,108.

как убедительно доказал М.М.Бахтин, "всегда на всех этапах своего развития противостояла официальной культуре и вырабатывала свою особую точку зрения на мир и особые формы его образного отражения"<sup>1)</sup>. Особенно яркое выражение эта реакция против религиозной и интеллектуальной элиты нашла в народном празднике, в котором отчетливо прослеживается стремление обесценить те нормы поведения и институты священного характера, которые она санкционировала<sup>2)</sup>. Самый главный характерный признак народного праздника - это его веселость, яркая и - особо подчеркнем здесь - неоднозначная /амбивалентная/ эмоциональная окрашенность, приобретающая в моменты кульминации оргиастические черты. Карнавальная смех, сугубо амбивалентный по своей природе, разрушает всякую иерархию, развенчивает устоявшиеся догмы, инвертирует и снимает оппозиции<sup>3)</sup>. Карнавальные действия профанируют серьезные обряды и церемониалы, принижая и тем самым секуляризируя их<sup>4)</sup>.

Праздник, таким образом, глубоко эмоционален, демократичен, и антиинтеллектуален, поэтому становится вполне понятным и объяснимым то резко негативное отношение, которое проявила интеллектуальная элита древнего Китая к народным праздникам, в частности,

1) М./М./Бахтин. Рабле и Гоголь. "Вопросы литературы и эстетики". М., 1975, с.484.

2) См.: М.М.Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

3) Там же, с.207-208.

4) Здесь необходимо оговориться, что карнавальные действия носили ритуализированный характер и они имеют общие с ритуалом истоки, но карнавал сохранил структурное сходство с первобытным праздником, амбивалентным по своей природе и стремившимся к динамическому равновесию ритуала и антиритуала (см.: Л.А.Абрамян. О некоторых особенностях первобытного праздника), тогда как конфуцианский "ритуал", в силу указанных причин стремившийся к однозначной эмоциональной интерпретации, утратил его.

и ко всем формам проявления смехового начала - вообще. Как отмечает М.Гранет, даже во времена Конфуция, несмотря на протесты "образованных людей", народные праздники приобретали "характер оргий" и сопровождались "не менее скандальной /с точки зрения интеллектуальной элиты - Н.А./ атмосферой шутовства"<sup>1)</sup>. Однако сам Конфуций признавал определенную общественную пользу праздника, впрочем, пытаясь ввести его в официально признанные рамки /т.е. лишить народности и стихийности/ и усматривая в нем эффективное средство эмоциональной разрядки /но только для низших слоев населения/, т.е., опять же, средство управления народом. Так, утверждая, что праздник является изобретением правителей древности /!?!/ и что ваны сами должны его санкционировать и организовывать, он говорил: "Нельзя держать лук постоянно натянутым, не расслабляя его /время от времени/, как и нельзя держать постоянно расслабленным, не натягивая его"<sup>2)</sup>.

Это высказывание Конфуция представляет для нас большой интерес еще и потому, что в нем звучит идея равновесия двух начал (природы и культуры, эмоционального и рассудочного) и двух культур (народной и официальной). Но вместе с тем уже в раннем конфуцианстве обнаруживается стремление подчеркнуть важность и ведущее положение одного из начал - силы "ян", что впоследствии привело к односторонней ориентации на это начало со стороны всей конфуцианской подкультуры, в рамках которой указанные выше тенденции к жесткой формализации ритуала и к приданию ему однозначной семантической и эмоциональной /психологической/ окраски получили свое логическое завершение. Поздние конфуцианцы стали

1) М. Гранет. The Chinese Civilization, p.168.

2) Цит. по: М. Гранет. The Chinese Civilization, p.190-191.

трактовать правила "ли" таким образом, что они оказались почти идентичными легистскому закону "фа", в котором главный акцент делался на строгие наказания и авторитарные методы управления<sup>1)</sup>. Так конфуцианство превратилось в авторитарную систему, что создавало объективные условия /прежде всего, конечно, в её рамках/ для возникновения резкой дисгармонии двух начал на уровне отдельной личности, хотя, как мы уже отметили выше, определенное равновесие (но очень неустойчивое и чреватое взрывами) сохранялось в масштабе всей суперсистемы.

Нарушение равновесия двух начал рождает, в свою очередь, проблему дуализма "знания" и "действия", которая становится тем острее и неразрешимее, чем острее и неразрешимее становится антитеза "естественного" и "культурного" поведения. "Естественное" поведение, отличающееся спонтанностью и стихийным автоматизмом, дается как единственно возможное для каждой ситуации и не может иметь противопоставленного ему "неправильного" естественного поведения. Иначе говоря, "естественное" поведение не имеет альтернативы и не создает проблем выбора, которая заложена в самой природе "культурного" поведения. Последнее обязательно подразумевает хотя бы две возможности, из которых только одна выступает как "правильная" /т.е. соответствует определенным нормам и предписаниям/<sup>2)</sup>. Недаром Конфуций говорил, что любое дело нужно "обдумывать" по крайней мере два раза и что "благородный муж" должен быть сдержанным, рассудительным и осторожным, ибо "осторожный человек редко ошибается"<sup>3)</sup>. Однако постоянное стремление "сдерживать себя, чтобы во всем соответствовать правилам "ли"<sup>4)</sup>,

1) См.: Л.С.Васильев. Культы, религии, традиции, с.179.

2) Ю.Лотман. Типология культуры, с.7.

3) "Лунь-юй", гл.5, § 19, гл.4, § 23.

4) Там же, гл.12, § 1.

и "заранее обдумывать все поступки"<sup>1)</sup> - даже там, где требуется решительность и быстрота действий, скажем, в военном деле<sup>2)</sup> - рождает привычку к дискурсии и вербально-словесной мотивации действий, которая сковывает решимость к действию и иногда может стать весьма серьезным препятствием на пути от "слова" к "делу", от "решения" к "осуществлению"<sup>3)</sup>.

Рефлексирующий интеллект, поставленный перед проблемой выбора, или вообще не способен на решительные действия /ср. классический пример Буриданова осла/, или начинает действовать тогда, когда самый благоприятный момент упущен. К тому же "культурное" поведение зачастую само создает эту проблему, усматривая ее там, где для "естественного" поведения "нет проблем" /ср. чаньский термин "у-ши" - "не иметь дела", "не создавать проблем"/, т.к. дискурсивное мышление, основанное на принципе бинарной оппозиции, видит диадные отношения и там, где их в действительности нет, расчленяя целое на части и противопоставляя их друг другу. В результате образуется замкнутый круг, дискурсия создает проблему выбора, которая, в свою очередь, затрудняет переход к действию и усиливает дискурсию - и выход из этого круга требует значительных усилий, вызывая нравственные коллизии, приобретающие иногда весьма драматический характер и порождающие в созна-

1) "Чжун-юн", § 20.

2) См.: "Лунь-юй"; гл.7, § 12.

3) Ср.: "Так трусами нас делает раздумье, И так решимости природный цвет Хиреет под налетом мысли бледным..." (У. Шекспир. Гамлет, принц датский. Полн. собр. соч., т.6. М., 1960, с.71).

Ср. также: "Расчленение слова с делом и их натянутое противоположение не вынесет критики, но имеет печальный смысл как признание, что все уяснено и понято, что толковать не о чем, а нужно исполнять. Боевой порядок не терпит рассуждений и колебаний". (А.И. Герцен, Собр. соч. в 30-ти томах. М., 1954-1965, т.20, кн.2, с.587). Ср. также русскую поговорку "удалой долго не думает". (В.И. Даль. Пословицы русского народа. М., 1957).

нии конфуцианизированной личности острую дихотомию "знания" и "действия".

В этой связи представляется совершенно закономерным, что в памятниках китайской культуры и особенно в сочинениях конфуцианских авторов постоянно подчеркивается мысль о трудности перехода от акта познания к действию, от обучения к претворению на практике, к применению полученных знаний в практической деятельности, причем сам акт познания выступает здесь как более легкий, чем акт претворения. Так, в "Шу-цзине" говорится: "/Основная/ трудность заключается не в знании /познании/, а в /соответствующем ему/ действии"<sup>1)</sup>. Та же мысль звучит в высказывании Ли Цзи (261-303 гг.н.э.): "Не трудно знать, но гораздо труднее быть способным /претворить на деле/"<sup>2)</sup>. Сам Конфуций по этому поводу говорил: "Хоть в учености я и не уступаю другим людям, но /все еще/ не могу поступать как /истинный/ цзюнь-цзы"<sup>3)</sup>.

Но отсюда отнюдь не следует, что процесс обучения представлялся с точки зрения конфуцианцев легким - скорее наоборот, овладение высшей истиной воспринималось как нечто чрезвычайно трудное и недостижимое для людей слабой воли и заурядных способностей и требующее огромных и постоянных усилий в течение всей жизни. И, тем не менее, переход к практическому осуществлению казался еще более трудным, а достижение полного единства и гармонии

1) J. Legge (tr.). The Shoo King. Hong Kong, 1865, p.258.

2) Lu Chi. The Art of Letters. Tr.by M.R.Hughes. New York, 1951, p.94. Ср. также китайскую поговорку "легче сказать, чем сделать" (The Wisdom of the Chinese. Their Philosophy in Sayings and Proverbs. Ed.by B.Brown. New York, 1974, p.172) и русскую - "скоро то сказано, кабы да сделано". (В.И.Даль. Указ.соч.).

3) "Лунь-юй", гл.7, § 34.

знания и действия - почти неосуществимым идеализмом. Вот почему Конфуций говорил про себя, что только в 60 лет научился отличать правду от неправды и лишь к семидесяти годам своей жизни "стал следовать желаниям сердца, не нарушая при этом правил "ли"<sup>1)</sup>. И поэтому в приписываемом ему трактате "Чжун-юн", главной темой которого является достижение идеального равновесия двух начал и приведения "знания" и "действия" в полное соответствие друг другу, несколько раз повторяется мысль о том, что учение о "Золотой Середине", пожалуй, неосуществимо<sup>2)</sup>.

В "культурном" мышлении древних китайцев, таким образом, прослеживается довольно отчетливое стремление противопоставить друг другу два члена коррелятивной пары "знание-действие", и первичной моделью для такой дуализации, по-видимому, опять же служила двоичная классификационная система "инь-ян". В памятниках китайской культуры можно обнаружить целый ряд взаимосвязанных и противопоставленных понятий, строящийся по принципу системы "инь-ян": "знание" и "действие", "слово" и "дело", "теория" и "практика", "принципы" и "свершения", "авторитет" и "власть", "решение" и "осуществление" и т.д.<sup>3)</sup> При этом данный ряд бинар-

1) "Лунь-юй", гл.2, § 4. В.А.Кривцов переводит этот отрывок несколько иначе: "...стал следовать желаниям своего сердца и не нарушал ритуала" /Древнекитайская философия, т.1. М., 1972, с.143/. Нам кажется, что этот столь незначительный стилистический нюанс имеет важное значение для понимания заложенной здесь идеи единства "знания" и "действия", которое, как подчеркивает Конфуций, было достигнуто им лишь к концу жизни.

2) "Чжун-юн", §§ 4-7. Та же мысль звучит в гл.6, § 27 "Лунь-юя".

3) См.: Wing-tsit Chan. Chinese Theory and Practice, with special reference to Humanism. "Chinese Mind", Honolulu, 1967, p.15-16; D.Nivison. The problem of "knowledge" and "action" in Chinese thought since Wang Yang-ming. "Studies in Chinese Thought", Chicago, 1953, p.113-114. См. также: Ю.М.Кроль. Сыма Цянь - историк. М., 1970, с.135.

ных оппозиций не имел сколько-нибудь четких и жестко фиксированных границ, и точно так же, как и в двоичной классификационной системе, отдельные пары противопоставлений соотносились друг с другом и, воспринимаясь как синонимичные, легко и свободно взаимозаменялись близкими по значению, в результате чего эти звенья ассоциативной цепи встраивались в более широкий ряд, который в конечном итоге мог свестись к одной, самой универсальной паре, как бы подразумевающей в себе все остальные оппозиции.

Такой наиболее устойчивой и употребительной парой была "чжи" /"знание"/ и "син" /"действие"/, которая в самом узком смысле характеризует лишь психологические аспекты противопоставления человека как действующего, производящего существа (Homo Faber) и существа мыслящего (Homo Sapiens)<sup>1)</sup>, т.е. строго говоря она не совсем тождественна оппозиции "слово-дело", отражающей морально-этические аспекты этого противопоставления, и оппозиции "теория-практика" отражающей его социальные аспекты. Но обыденное сознание не всегда столь четко дифференцирует различные модусы человеческого бытия, поскольку человек существует в нескольких планах одновременно и склонен проецировать свои психологические характеристики на все другие модусы. Это в еще большей степени относится к традиционным обществам, где человек вообще считал себя мерой всех вещей и моделировал окружающий мир по своему "образу и подобию" и где из-за отсутствия строгой дифференциации и специализации протонаучных и иных дисциплин, одни и те же категории применялись в самых разных отраслях знаний и на разных уровнях обще-

1) Следует оговориться, что здесь мы употребляем эти термины не в их антропологическом, а в культурологическом значении, как их употребляет известный голландский культуролог Хейзинга. (См.: J. Huizinga. Homo Ludens. Hamburg, 1966).

ственного сознания, хоть и получали в них специфическую интерпретацию. И поэтому, рассматривая конкретные категории китайской философии, мы всегда должны помнить об их универсальности и о невозможности установить полное соответствие нашим категориям. Так, оппозиция "знание-действие", в том смысле, в котором она иногда употребляется в китайских текстах, может быть интерпретирована нами и как оппозиция "теория-практика", и как оппозиция "слово-дело", но не может быть полностью сведена ни к одной из них.

Универсальность употребления оппозиции "знание-действие" проявилось, в частности, в том, что различные проблемы и ситуации классифицировались по признаку "относится к сфере знания" и "относится к сфере действия", вследствие чего лица, ответственные за решение соответствующих проблем или обладающие нужными для этого способностями, классифицировались как "люди знания" и "люди действия"<sup>1)</sup>. Под "людьми знания" подразумевались в первую очередь ученые-конфуцианцы, изучающие и комментирующие классические тексты, обладающие определенным кругом знаний (но этот круг, как мы уже отмечали, был ограничен весьма жесткими рамками) и моральным авторитетом ("дэ"), а под "людьми действия" — те же самые ученые-конфуцианцы, но уже облеченные властью, получившие благодаря своей "учености" чиновничьи должности и претворяющие изученные принципы на практике<sup>2)</sup>. В то же время обе эти категории являлись носителями начала "вэнь" ("культура", "гуманитарное знание"), что объединяло их в одну более широкую категорию, и могли противопоставляться представителям военного сословия, обладающим началом "ю" ("военное дело", "воинская доблесть"), которые тоже могли

1) D. Divison. Op. cit.

2) См.: "Ли цзи", гл. 36 ("Записки об учении"). Древнекитайская философия, т. 2, с. 112.

быть причислены к категории "людей действия", но уже с явным акцентом на "действие", а не на "знание"<sup>1)</sup>. Все три категории, в свою очередь, противопоставлялись сугубым практикам, не обладающим моральными характеристиками "благородного мужа" и "думающим только о выгоде", которые причислялись к категории "низких людей" (сяо-жэнь) - купцам, ремесленникам, крестьянам и т.д.<sup>2)</sup>

Однако "сяо-жэнь", если он стремился в чем-то подражать "цзюнь-цзы" и соблюдал некоторые нормы и предписания "ритуала", не исключался из круга конфуцианских ценностей целиком и полностью (хотя он и занимал в этой иерархии низшую ступень)<sup>3)</sup> и помещался все же в сфере культуры, а не за ее пределами, как, скажем, "варвар", который с точки зрения господствующей идеологии принадлежал к "не-культуре" и был ближе к животным, чем к людям, т.е. не был человеком в полном смысле этого слова<sup>4)</sup>. К тому же всегда существовала потенциальная возможность (правда, весьма

---

1) См.: D. Nivison. Op.cit.

2) Ср. с градацией, которую выводит А.М.Карапетьянц: вульгарный человек, вульгарный конфуцианец, культурный конфуцианец, великий конфуцианец (А.М.Карапетьянц. Каноны в первоначальной китайской традиции. Шестая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. Вып.1. М., 1975, с.28).

3) См.: Л.С.Васильев. Культы, религии, традиции в Китае, с.102-104.

4) Об уподоблении человека, не обладающего правилами "ли", крысе (!!). См.: "Ли цзи", гл.9 ("Действенность ритуала"), с.101; "Шицзин". М., 1957, с.65. Ср. также: "Если политическая власть китайского императора рассматривается как универсальное и миростроительное влияние, то, естественно, все, что оказывается вне его сферы, по ту сторону политических рубежей, находится тем самым за пределами устроенного мира... Хаос предполагал полное попрание всех этических норм... те, кто населял "внешние" земли, людьми в собственном смысле этого слова не являлись. Считалось, что "варвар" - это "человек лицом, /но/ зверь сердцем (умом)", "зверь по природе своей". (А.С.Мартынов. Представления о природе и миростроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции. "Народы Азии и Африки", 1972, № 5, с.78).

ограниченная и трудно реализуемая) для того, чтобы "сяо-жэнь", посвятивший себя учению, стал "цзюнь-цзы". Все эти категории, таким образом, принадлежали к одному аксиологическому ряду (принцип "ян"), но занимали в нем разное положение, определяемое близостью к противоположному ряду (принцип "инь"), а значит и степенью противостояния "культурного" начала "природному". Переходя на термины европейской культурной традиции эту зависимость можно выразить так: и *como Sapiens*, и *como homo* - оба принадлежат к сфере культуры, но в первом "культурное" начало превалирует и поэтому между ними существует объективное противоречие, обусловленное самим фактом существования человеческой цивилизации.

Столь явная иерархичность этой классификации наглядно отражает, как нам кажется, иерархичную гетерогенность структуры знания и действия в конфуцианстве и острую дихотомичность отношений между конфуцианским "знанием" (т.е. теорией) и эмпирическим "делом", между конфуцианской философией и общественной практикой. В современной западной синологии чрезвычайно популярен тезис об "особом" практицизме традиционной китайской мысли, в том числе и конфуцианства, о гармоничном и тесном единстве, якобы имевшем место в китайской культурной традиции, между знанием и действием, "словом" и "делом", теорией и практикой, философией и жизнью<sup>1)</sup>.

1) Эту точку зрения отстаивает целый ряд авторов: C.H.Wu. *Chinese Legal and Political Philosophy*. "Philosophy and Culture East and West". Ed. by C.A. Moore. Honolulu, 1962; C.H.Wu. *The Status of Individual in the Political and Legal Traditions of old and new China*. "Chinese Mind"; H. Nakamura. *Ways of thinking of Eastern Peoples*. Honolulu, 1964; Chan Wing-tsit. *Synthesis in Chinese Metaphysics*. "Chinese Mind", Chan Wing-tsit. *The Individual in Chinese Religions*. "Chinese Mind", A. Forke. *The Chinese Sophists*. "Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society". Shanghai, 1901-1902, vol. 34, D. Boode. *Chinese First Unifier*. Leiden, 1938, etc., etc.

Ср.: Жэнь Ци-юй. О некоторых проблемах истории китайской философии. "Вопросы философии", 1957, № 4, с. 138-141.

Сторонников этого тезиса вводит в заблуждение то, что они не учитывают указанную неоднородность структуры знания и действия и противоречивость ее составных элементов и, верно подметив тенденцию к преодолению дуализма знания и действия в рамках отдельных систем, абсолютизируют ее, перенося на весь метакультурный контекст.

В конфуцианстве, действительно, одной из доминантных нот звучит "призыв к действию" и у ранних конфуцианцев в понятие знания необходимо входило понятие о соответствующем действии. Но не нужно забывать, что при этом имелось в виду не знание вообще, а в первую очередь знание правил "ли", конфуцианского канона, в котором раскрывались различные параметры идеальной конфуцианской личности, не действие вообще, а так называемое "культурное" поведение, т.е. ряд жестко детерминированных актов поведения все того же "цзюнь-цзы", не практическая деятельность в полном и широком смысле этого слова, а довольно ограниченная сфера деятельности конфуцианского ученого-чиновника. Именно правила "ли", как мы уже отмечали выше, должны были, по мнению ранних конфуцианцев, приводить людей к "согласию" и "единодушию" в масштабах всего социума и объединять знание и действие в одну систему отношений, однако коррелирующее воздействие "ритуала" в действительности охватывало далеко не всю сферу человеческих поступков, т.к. кроме административной деятельности "благородный муж" не занимался никаким другим серьезным делом и — самое главное — не принимал непосредственного участия в общественном производстве. Истинное знание в конфуцианстве отнюдь не предполагало овладение конкретными знаниями, имеющими прикладное значение, — скажем, медицины, земледелия, финансового дела и т.д. — что резко уменьшало его теоретический багаж и создавало острое противоречие между конфуциан-

ским знанием и материальным, вещественным "делом" с одной стороны и конфуцианской теорией и общественной практикой - с другой<sup>1)</sup>. И хотя в раннем конфуцианстве предпочтение, действительно, отдавалось человеку "дела", а не "слова"<sup>2)</sup>, в конкретных условиях функционирования конфуцианства как авторитарной и господствующей системы наблюдалось нечто противоположное.

Поскольку сфера приложения знаний и действий "благородного мужа" была очень узка, столь же узкий и ограниченный характер приобрел и пресловутый "практицизм" конфуцианской философии. Чань Ин-ци, усматривающий его в том, что в традиционной китайской мысли (здесь речь идет в основном о конфуцианстве) "при всем акценте на равенство и единство знания и действия, главный акцент все же обычно делался на действии", характеризует вообще всю китайскую философию как "знание о действии"<sup>3)</sup>. Д. Нивисон также считает, что "именно "действие" считалось более важным, более убедительным, более наглядным и легко воспринимаемым, а также более трудным и поэтому требующим большего внимания"<sup>4)</sup>. На примере этих высказываний мы можем убедиться, как, верно подметив определенную тенденцию, указанные авторы переносят ее на более широкий контекст, что ведет к поспешным и необоснованным обобщениям.

Д. Нивисон частично прав, когда говорит о большей трудности (и в этом мы уже убедились), "наглядности" и "убедительности" действия по сравнению со знанием. Ограничиваясь строгими рамками

1) А.И.Кобзев на основе анализа раннеконфуцианских текстов выявляет также оппозицию "врожденного" и "благоприобретенного" знания, на которой мы остановимся позднее. (См. А.И.Кобзев. Гносеологические установки первых конфуцианцев. Седьмая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. Вып.3. М., 1976, с.626-633).

2) См.: "Лунь-юй", гл.1, § 6, гл.4, § 24, гл.5, § 9, гл.13, § 5.

3) Wing-tsit Chan. Chinese Theory and practice. "Chinese Mind", p.15.

4) D. Nivison. Op.cit.

своеобразных "текстов поведения" (правил "ли"), подвергаясь интенсивной "культуризации" и семиотизации, действие приобретало ярко выраженный знаковый характер и, в сущности, само превращалось в своего рода "текст", в котором была закодирована информация, обладающая культурной ценностью. Действия такого рода уже не являются материальным, вещественным делом в нашем понимании и в равной мере — как и "этикетированное" знание — могут быть отнесены к уровню "слова", противопоставленного эмпирическому "делу". Отсюда следует, что, говоря о большей важности действия по отношению к знанию и о единстве обоих элементов этой коррелятивной пары, конфуцианские авторы имели в виду в первую очередь выразительную (знаковую) сторону оппозиции "знание-действие", а не ее психофизические аспекты, т.е. в данном случае ее вообще нужно характеризовать несколько иначе: "знание, выраженное в словах (текстах) — знание, выраженное в действиях". Речь, таким образом, фактически шла о степени выразительности двух знаков, обладающих одинаковой семантической окраской, относящихся к одному аксиологическому ряду (принцип "ян") и занимающих на шкале культурных ценностей одно и то же место. Иначе говоря, "этикетированное" знание и поведение (действие) не образовывали столь характерной для двоичной классификационной системы иерархии "верха" и "низа" и рассматривались с точки зрения господствующего кода культуры как нечто благое, несущее в себе позитивное содержание и одинаково важное и ценное для идеальной личности.

Итак, мы видим, что можно говорить лишь об относительной важности действия — причем действия понимаемого в очень узком смысле, сугубо "этикетированного" (ритуализированного) действия — как "текста" более наглядного и выразительного и в некоторой степени противопоставляемого "пустым словам". Но это противопостав-

ление не носило принципиальный характер, т.к. оба элемента мыслились как совершенно равноценные, хоть и неравнозначные (т.е. различающиеся по степени выразительности). Точно также можно говорить о некотором единстве (точнее даже, о стремлении достичь такого единства только лишь между определенного рода знаниями и определенного рода действиями. Однако между осознанием такого единства и стремлением осуществить его опять же лежит значительная дистанция, которая снова порождает дуализм знания и действия, теории и практики. Круг, таким образом, замыкается, и проблема попрежнему остается нерешенной, вернее решенной только на гносеологическом уровне, т.е. чисто теоретически, а не практически.

Принципиальное отличие решения этой проблемы, которое было предложено чань-буддизмом, заключается именно в том, что он давал весьма эффективные методы практического решения<sup>1)</sup>, но в ее теоретическом осмыслении, как это будет показано ниже, он все же во многом опирался на модели, которые были выработаны в традиционной китайской мысли, в том числе и в конфуцианстве. Вместе с тем, кроме позитивного вклада в формирование чаньской эргономической модели, конфуцианство сделало весьма значительный негативный вклад, действуя как мощный "минус-фактор", полемика с которым и стремление решить и перерешить поставленные им проблемы во многом предопределили постановку и решение соответствующих проблем в чань-буддизме, а также методы их решения. Стараясь решить те проблемы, которые не нашли в конфуцианстве адекватного с их точки зрения решения, чань-буддисты несомненно учитывали его негативный опыт и старались снять те противоречия, которые оно не могло разрешить.

1) Под практическими методами мы имеем здесь в виду методы чаньского психотренинга, о которых подробнее речь пойдет ниже.

§ 2. Проблема соотношения "знания" и "действия"  
в даосизме и чань-буддизме

Как своеобразный "минус-фактор" конфуцианство, в силу своего определяющего воздействия на китайскую культурную традицию, безусловно не могло не оказать серьезного влияния также и на постановку и решение ряда проблем в чань-буддизме, но следует, по-видимому, признать, что в значительной степени оно оказывало свое влияние не непосредственно, а опосредованно, через традиционного оппонента конфуцианства - даосизм. Буддизм, проникший в Китай в I в.н.э., подвергся, как известно, интенсивной китаизации, в результате чего на рубеже IV-V вв. и возникла столь своеобразная школа китайского буддизма, как школа чань (яп. дзэн), которая имела ряд специфических черт, резко отличающих ее от других направлений в буддизме - махаяны, сохранившим в той или иной степени близость к "ортодоксальному" индийскому буддизму<sup>1)</sup>. Наиболее сильной китаизации и даосизации подверглась школа чань, которая справедливо оценивается многими авторитетными исследователями как "самая китайская" из всех других китаизированных форм индийского буддизма<sup>2)</sup>. Более того, некоторые авторы считают, что чань-буддизм возник как резко негативная реакция китайско-буддийской интеллигенции против принципов индийского буддизма, неприемлемых для китайского интеллекта и что с буддизмом его свя-

1) О китаизации буддизма существует обширная литература, из которой можно выделить следующие работы: P. Demieville. *La Pénétration du Bouddhisme dans la Tradition Chinoise*. "Cahiers d'histoire mondiale", vol. 3, 1956; E. Zürcher. *The Buddhist Conquest of China*. Leiden, 1959; K. Ch'en. *Buddhism in China*. Princeton, 1964; Chan Wing-tsit. *Religious Trends in Modern China*. New York, 1953; Chan Wing-tsit. *Transformation of Buddhism in China*. "Philosophy East and West", vol. 7, № 3-4, 1957; etc., etc.

2) Подробнее см. "Введение" данной работы.

ывает лишь название и тонкая нить терминологии. При этом чань-буддизм расценивается как чуть ли не двойник даосизма, который изменил лишь одежду и обрел тем самым новую жизнь. Так, например, известный исследователь чань(дзэн)-буддизма, тайваньский ученый Цзин-Сюн утверждает, что "дзэн можно рассматривать как наиболее полное развитие даосизма путем его соединения с близкими по духу буддийскими проникновениями и могущественным апостольским рвением. Если буддизм - отец, то даосизм - мать этого удивительного ребенка. Но нельзя отрицать, что этот ребенок больше походит на мать, нежели на отца"<sup>1)</sup>.

Ниже мы вернемся к проблеме общего соотношения даосских и буддийских элементов в теории и практике чань-буддизма. Здесь же, рассматривая более конкретный вопрос об отношении к "знанию" и "действию" в даосизме и сравнивая даосскую позицию в этом вопросе с чаньской, следует отметить, что между двумя учениями действительно наблюдается большое совпадение взглядов по целому ряду пунктов.

В частности чрезвычайно близки гносеологические установки даосистов и чань-буддистов. Если в конфуцианстве отстаивался ка-тафатический принцип всемогущества слова и умопостигаемости кон-фуцианского учения, изложенного в текстах, освященных традицией, то в даосизме и чань-буддизме провозглашался апофатический прин-цип невозможности выразить высшую истину в словах и знаках и по-стичь ее в рамках дискурсивно-логического мышления<sup>2)</sup>. Знаком выс-шей мудрости в даосизме выступает молчание, ибо "знающий не гово-рит, а говорящий не знает"<sup>3)</sup>. Абсолютный принцип (Дао), судя по

1) С.В. Wu. The Golden Age of Zen, p.44.

2) См.: Е.В. Завадская. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975, с.225.

3) "Дао дэ цзин", § 56; "Чжуан-цзи", гл.22, с.137.

каноническим произведениям даосистов, есть нечто, неподдающееся вербализации и описанию в терминах дифференциальных признаков, нечто "таинственное", "чудесное", "непознаваемое", "бесформенное", "безграничное" и т.д. Дао не может быть охарактеризовано в позитивных терминах и характеризуется чаще всего негативно, по апофатическому принципу "не то и не это".

Столь же явное стремление избежать четких дефиниций в позитивных и однозначных терминах наблюдается и в "Линь-цзи-лу", где чаньский идеал определяется, как правило, негативно у-и Дао-жэнь ("Дао - человек без опоры"), у-вэй чжэнь-жэнь ("Истинный человек без места"), у-ши жэнь ("Человек без дела"), у-цю-чжэ ("Тот, которому некуда стремиться") и т.д. /см. ЛЦД, § 3, § 11, § 12 и далее/. Линь-цзи мотивирует это тем, что высший принцип не может быть назван и дефинирован, т.к. слова и предложения, имена и названия "затемняют смысл" и вводят в заблуждение: "Стоит только назвать его, как он превратится в нечто непостижимое" /ЛЦД, § 19(4)/. Он считал, что называя что-нибудь "истинным" или "ложным", "обыденным" или "священным" нельзя по-настоящему постичь ни истинное, ни ложное, ни обыденное, ни священное, ибо тем самым создается препятствие в виде слов "обыденный", "священный" и т.д. /ЛЦД, § 12, § 15/. Красноречивые рассуждения о Будде, нирване и других возвышенных и освященных буддийской традицией понятиях он сравнивал с тем, как взрослые люди обманывают маленьких детей, зажимая в кулаке желтые листья и говоря, что это золото /ЛЦД, § 14/. Более того, будучи названным, любое самое высокое и благородное понятие, превращается, по его мнению, в непреодолимое препятствие на пути к "освобождению", "в невольничьи оковы", "в столб для привязи ослов" /ЛЦД, § 11, § 23/.

В своей концепции слова Линь-цзи, безусловно, опирался на более раннюю чаньскую традицию и исходил из установок своих предшественников, которые достаточно последовательно отстаивали принцип недоверия к слову, как форме выражения дискурсивного знания. Эта традиция возводится в чань-буддизме к легендарному основателю школы чань, индийскому миссионеру Бодхидхарме, прибывшему, согласно весьма разноречивым данным, из Индии в Китай не то в конце V, не то в начале VI в.н.э.<sup>1)</sup> Бодхидхарме приписывается изобретение "четырёхчленного учения", которое легло в основу доктринальной системы чань и двумя первыми постулатами которого были: "Особая доктрина вне рамок /ортодоксального/ учения" (вай цзяо бе чуань) и "не основываться на словах и писаниях" (бу ли вэнь цзы)<sup>2)</sup>. Однако было уже вполне убедительно доказано, что эти принципы сформулировали китайские буддисты<sup>3)</sup>, причем опирались они, по-видимому, на даосско-китайскую традицию, восходящую к раннедаосским произведениям<sup>4)</sup>.

Вместе с тем на примере "Линь-цзи лу" мы видим, что поздние чань-буддисты обращались к этой традиции не опосредованно, т.е. через своих предшественников, а прямо цитируя, или перефразируя даосский первоисточник (а иногда и не только чисто даосский).

1) Его историчность довольно сомнительна, о чем уже писали такие авторитетные исследователи, как Ху-ши, Фэн Ю-лань и др. Подробнее см. "Введение" данной работы.

2) См.: "Гао-сэн чжуань". ("Биографии высоких монахов"). Тайсё, Дайдзюкё. (Китайская Трипитака), т.50.

3) W.Pachow. Zen Buddhism and Bodhidharma. "The Indian historical Quarterly", vol. 32, n.2-3, 1956, p.329-336.

4) Об этом свидетельствует, в частности, то, что в другом приписываемом ему тексте Бодхидхарма, который, по остроумному замечанию У.Пачжоу был "никудышным лингвистом", цитирует "Дао-дэ цзин" (см. W.Pachow. Op.cit.).

Так, например, характеризуя чаньский идеал Линь-цзи говорит: "Если вы хотите освободиться от смертей и рождений, от прихода и ухода, от одевания и раздевания /т.е. от дискурсивной логики, основанной на системе бинарной оппозиции - Н.А./, то вам нужно сейчас же постичь этого человека, слушающего мою Дхарму. У него нет ни образа, ни формы, ни ствола, ни корня, ни постоянного местопребывания, но он всегда виден в воде, пусть хоть на дно он уйдет". Он проявляется везде и действует в бесчисленных обликах, но не имеет места действия. Поэтому, когда вы пытаетесь схватить его, он ускользает от вас, и чем усерднее вы ищете его, тем дальше он убегает от вас. Вот почему называю его "таинственным" /§ 15/.

Фраза "всегда виден в воде" - прямая цитата из "Чжун юн"<sup>1)</sup>, хотя в тексте "Линь-цзи лу" источник не указывается, т.к. "Чжун-юн" принадлежал к конфуцианским канонам и непосредственного отношения к буддизму не имел. (В "Чжун-юн" в свою очередь она попала из "Ши-цзина"<sup>2)</sup>, что еще раз свидетельствует о преемственности традиций в чань-буддизме). В целом же, весь отрывок является свободным изложением известного отрывка из "Дао дэ цзина", в котором дается описание Дао: "Смотрю на него и не вижу, и поэтому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, и поэтому называю его неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, и поэтому называю его мельчайшим. Эти три (свойства Дао) необъяснимы, потому что они восходят к Единому. Его верх не освещен, его низ не затемнен. Оно бесконечно и не может быть названо... И вот

1) "Ли цзи", гл.53 ("учение о середине"). Древнекитайская философия, т.2, с.135.

2) "Шицзин". М., 1957, с.251.

называю его формой без форм, образом без существа. Поэтому называю его неясным и туманным. Встречаюсь с ним и не вижу лица его, следую за ним и не вижу спины его" <sup>1)</sup>).

Линь-цзи, руководствуясь апофатическим принципом, не объясняет, что он конкретно имел в виду под "Человеком, слушающим Дхарму", но ряд других сопоставлений позволяет предположить, что речь идет об адепте, достигшем "просветления" (иначе: "освобождения"), о человеке, который "прозрел к своей изначальной природе", т.е. "природе Будды", и сам стал Буддой. Так, в "Линь-цзи лу" приводится пророчество современника и коллеги Линь-цзи Ян-шаня о том, что у него со временем появится ученик (речь шла о ближайшем сподвижнике Линь-цзи Пу-хуа), который станет его преемником и достигнет "полного освобождения": "У этого человека будет только голова и не будет хвоста, будет начало, но не будет конца" /§ 55/. Это пророчество было, по-видимому, составлено задним числом, когда составлялся весь текст "Линь-цзи лу" и было уже известно, что у Линь-цзи в свое время действительно появился ученик, который "достиг освобождения", поэтому в нем нет ничего мистического <sup>2)</sup>. Вполне объяснимо также, почему по отношению к совершенно реальному, конкретному человеку употребляется столь нелепый и фантастический образ: здесь речь идет об идеальном состоянии, которое не поддается описанию в терминах дифференциальных признаков, но, поскольку оно все же не должно быть каким-то

1) "Дао дэ цзин", § 14.

2) Сама практика составления пророчеств "задним числом", как справедливо отметил Л.С. Васильев (из устного сообщения), тоже глубоко традиционна и восходит к первым историческим сочинениям ("Цзо чжуань", "Го-юй" и др.), причем в ней действительно нет ничего мистического.

образом кодифицировано, то необходим намек, иносказание, которые должны вызвать у адресата, хорошо начитанного в буддийской и китайско-даосской традиции, поток мифопоэтических ассоциаций. А это вызывает необходимость специальной дешифровки чаньского текста, который сплошь и рядом содержит такого рода намеки и иносказания, умолчания и парадоксы и который вообще невозможно понять без соответствующей перекодировки и "реконструкции" заложенной в нем идеи, нарочито облеченной в максимально труднодоступную форму.

В пророчестве Ян-шаня содержится, как мы думаем, явный намек на хорошо известный каждому чань-буддисту диалог знаменитого предшественника Линь-цзи, основателя южной школы чань, Хуй-нэна (637-713 гг.н.э.) с его учеником и преемником Шэнь-хуем. В "Алтарной Сутре" Хуй-нэна<sup>1)</sup> приводится следующий эпизод: "Однажды, обращаясь к своим ученикам Хуй-нэн сказал: "У меня есть нечто, не имеющее ни головы, ни имени, ни названия, ни переда, ни зада. Знает ли кто-нибудь из вас что это такое?" Шэнь-хуй, выступив из толпы слушателей, ответил: "Это - источник всех будд и природа Будды Шэнь-хуя"<sup>1)</sup>. Шэнь-хуй хотел выразить свою "просветленность" - то, что он уже "прозрел к своей природе Будды", поэтому совершенно очевидно, что здесь, как и в пророчестве Ян-шаня, речь идет об одном и том же состоянии. Но может вызвать недоумение тот факт, что в одном случае "просветленный человек" имеет голову, а в другом нет. Все станет на свои места, если предположить, что в обоих случаях под "природой Будды" подразумевается также и Дао, только в первом эпизоде речь идет о Дао в относительном смысле, а во втором - в абсолютном.

1) The Sutra of Hui Neug. Tr. by Wong Mou-lam. London, 1966, p.112.

На абсолютном уровне Дао есть нечто, не имеющее ни начала, ни конца или, иными словами, у него нет "ни головы, ни хвоста". Однако при переходе с абсолютного уровня на относительный, у него все же как бы появляется начало, т.е. "голова", т.к., если в абсолютном смысле Дао есть Путь движение без конечной цели и начала, "странствие в Беспредельном", то для конкретного индивида оно начинается лишь тогда, когда он становится на этот путь. Именно это, очевидно, имел в виду Линь-цзи, когда говорил, что "если человек по-настоящему изучает Дао, то он посвящает всего себя достижению истинно-правильного прозрения, и, если он достиг истинно-правильного прозрения и видит все отчетливо и ясно, то, значит, уже положено начало конца /ЛЦД, § 14/. О возможности такой интерпретации свидетельствует и то, что иероглиф, обозначающий Дао, состоит из двух весьма знаменательных элементов: "идти", т.е. находиться в пути, и "голова"<sup>1)</sup>.

В приведенном здесь высказывании Линь-цзи выражения "изучать Дао" и "достигать истинно-правильного прозрения" синонимичны, и это уже может служить, как нам кажется, прямым указанием на то, что состояние "просветления", являющееся главной целью чаньского адепта, тождественно состоянию мистического единения с Дао ("постижения" Дао) в даосизме. В другом месте, имея в виду "просветленного" человека, Линь-цзи говорит, что он является "источником всех Будд и прибежищем всех последователей Дао (Дао-лю)" /ЛЦД, § 11/. На этот раз столь же явно и недвусмысленно идентифицируются такие понятия, как "природа Будды" и Дао, которые, соответственно, являются центральными в чань-буддизме и даосизме. В этом свете может показаться довольно странным, что, несмотря

<sup>1)</sup> Ср.: Е.В.Завадская. Эстетические проблемы живописи старого Китая, с.153.

на столь явную близость и родство двух учений - чань-буддизма и даосизма, - в чаньских текстах нельзя найти прямых указаний на генетические связи с даосизмом. Не составляет исключения и "Линь-цзи лу", где ни разу не упоминается ни один из величайших даосистов, скажем Лао-цзы, или Чжуан-цзы, хотя в большом количестве приводятся персонажи буддийской мифологии. Создается впечатление, что здесь мы имеем дело с сознательной "политикой замалчивания" своего родства, которая в сочетании с постоянным подчеркиванием тезиса о чисто буддийском происхождении школы чань непосредственно от самого Будды Шакьямуни, позволяет судить как раз об обратном. Несостоятельность этого тезиса уже была доказана и ниже мы увидим, что истина в чань-буддизме чаще всего обнаруживается именно там, где молчание. А это опять же указывает на родство с даосизмом<sup>1)</sup>.

Итак, в чань-буддизме обнаруживаются очевидные аналогии и с даосской концепцией молчания, как знака высшей мудрости, которая неразрывно связана с апофатическим принципом невозможности выразить истину посредством слов и текстов. Цитировавшийся выше диалог Хуй-нэна с Шэнь-хуем завершается тем, что Хуй-нэн говорит: "Я уже сказал вам, что оно не имеет ни имени, ни названия, но ты все-таки называешь это "источником Будд" и "природой Будды". Даже если ты уединишься в соломенном шалаше и будешь совершенствоваться дальше, то все равно останешься второразрядным учителем

1) Необходимо также отметить, что, поскольку чаньские "наставники" в своих психологических экспериментах часто использовали принцип КОНТРОВЕРЗЫ (т.е. против каждого позитивного суждения своего ученика выдвигали "антитезис"), то именно молчание, которое тоже может (в зависимости от контекста) расцениваться как негативный ответ, чаще всего и указывает на истину (подробнее см. гл. II данной работы). Ср. также Ф.И. Тютчев: "Мысль изреченная есть ложь". (Ф.И. Тютчев. Лирика, т. 1, М., 1911, с. 46).

дхьяны<sup>1)</sup>). Этот диалог, по-видимому, послужил своего рода "моделью" для Линь-цзи, который в подражание своему великому предшественнику (но при этом творчески переняв его опыт) провел следующий педагогический эксперимент. Однажды Линь-цзи обратился к своей аудитории с такими словами: "Существует некий Истинный Человек без места (у-вэй чжэнь-жэнь), скрывающийся за вашей розовой плотью. Он постоянно входит и выходит через органы чувств каждого человека. Если вы еще не обнаружили его, то смотрите! Смотрите!". Один из монахов выступил вперед и спросил: "Кто этот Истинный Человек без места?". Тогда Линь-цзи спустился со своего соломенного сидалища и, схватив монаха за грудки, закричал: "Говори! Говори!". Монах замешкался, придумывая подходящий ответ. Заметив это, Линь-цзи оттолкнул его и быстро удалился в свой покой, сказав обескураженному монаху: "Этот Истинный Человек без места годится лишь на то, чтобы быть палочкой-подтиркой" /ЛЦД, § 3/.

Оба диалога чрезвычайно близки друг другу и по содержанию и по форме. Хуй-нэн спровоцировал своего ученика на то, чтобы тот назвал нечто безымянное, и хотя формально в ответе Шэнь-хуя не было ничего неверного, по существу он совершил грубейшую ошибку. Незнающий монах пытался спровоцировать на это Линь-цзи, но сам попал в ловушку, которую подготовил для своего учителя, т.к. все же попытался ответить на его возглас "говори! говори!". В идеале и неизвестному монаху и Шэнь-хую следовало молчать, поскольку "знающий не говорит, а говорящий не знает".

В процитированном здесь отрывке из "Линь-цзи лу" обнаруживается также явное пренебрежение к правилам этикета (правилам

1) The Sutra of Hui Neng, p.112.

"ли"), которыми должен был руководствоваться "благородный муж". Поведение Линь-цзи, хватящего своего ученика за грудки, толкающего и обзывающего "палочкой-подтиркой", не укладывается ни в какие нормы культурного ("этикетированного") поведения, определяющего четкую иерархию "старшего" и "младшего", "учителя" и "ученика", а значит и какую-то дистанцию между ними, которая не должна нарушаться. Если в данном случае Линь-цзи нарушает эту дистанцию по отношению к своему ученику (т.е. "нижестоящему"), то в следующем эпизоде нарушает ее по отношению к равному по положению: "Когда Линь-цзи пришел к Цзинь-ню /Цзинь-ню - один из чаньских "учителей-наставников" - Н.А./, тот, увидев, что он подходит к воротам, сел на проходе, загородив своим посохом дорогу. Линь-цзи трижды постучал рукой об этот посох и, отстранив его, прошел в зал для проповедей, усевшись там на первое место. Цзинь-ню вошел вслед за ним и спросил: "Когда гость и хозяин представляются друг другу, каждый из них должен соблюдать определенные правила поведения (ли), так почему же вы ведете себя так необузданно, забираясь на самое высокое место?". Линь-цзи воскликнул: "О чем болтает этот старый дурак?". Цзинь-ню в замешательстве открыл рот, и тогда Линь-цзи ударил его" /ИЦД, § 67/. Он нарушает эту дистанцию и по отношению к своему "учителю-наставнику" Хуан-бо: "Однажды Линь-цзи вывел монахов на пу-цин /сельскохозяйственные работы - Н.А./<sup>1)</sup> обрабатывать мотыгами землю. Вдруг он увидел, что подходит Хуан-бо, перестал работать и, опершись о свою мотыгу, стал дожидаться его. Подойдя к нему, Хуан-бо сказал: "Этот парень, видимо, устал!". Линь-цзи ответил: "Я еще не поднимал свою мотыгу, так откуда же возьмется усталость?". Хуан-бо хотел было ударить его посохом, но Линь-цзи перехватил его и

1) О пу-цин см. стр. 141 данной работы.

оттолкнул обратно с такой силой, что сбил Хуан-бо с ног. Упав на землю, Хуан-бо закричал: "Вэйна! Вэйна!<sup>1)</sup> помоги мне подняться!". Вэйна подошел к нему и помог подняться. При этом он спросил у Хуан-бо: "Почему настоятель позволяет этому сумасшедшему проявлять такую необузданность?". Но как только Хуан-бо поднялся, он ударил вэйна" /ЛЦЛ, § 51/.

Исключительно важная роль, которая придавалась правилам "ли" в конфуцианстве, явилась еще одним важным компонентом конфуцианского "минус-фактора", предопределяющего резко негативное отношение к нормам "культурного" поведения сначала в даосизме, а потом и в чань-буддизме. В даосских трактатах это мотивируется тем, что правила "ли" разрушают в человеке природное начало, подавляют естественные свойства и наклонности людей, сдерживают проявления человеческих эмоций, заложенных в "изначальной природе" каждого индивида<sup>2)</sup>. Указывая на принципиальное расхождение двух учений (конфуцианства и даосизма) в этом вопросе, академик Н.И.Конрад писал: "Конфуций настаивал на том, что человек живет и действует в организованном коллективе - обществе, государстве. Эта организованность достигается подчинением каждого члена общества определенным правилам - нормам общественной жизни, выработанными самим человечеством в процессе развития цивилизации. Лао-цзы придерживался противоположной концепции: "все бедствия человечества, все пороки - и личности, и общества - протекают именно от этих самих "правил". Идеальный порядок достигается только отказом от всяких правил; их должно заменить следование

1) Вэйна - дежурный монах, следящий за порядком во время медитации и хозяйственных работ. (См.: Y.Prip-Møller. Chinese Buddhist Monasteries. Copenhagen, 1937).

2) "Чжуан-цзы", гл.8, с.53-56. См. также "Дао дэ цзин", § 38.

человеком его "естественной природе". "Правила" есть насилие над человеческой личностью" <sup>1)</sup>).

К этому весьма глубокому и точному замечанию следует добавить, что, являясь "насилием над человеческой личностью", "правила" в то же время сами создают объективные условия для возникновения острого чувства своего "я", создают проблему личности, отчуждающей себя от своего природного начала, противопоставляющей себя всему окружающему миру и ощущающей совершаемое над ней "насилие". Осознание своей "отдельности", отчужденности и изолированности от мира вещей и явлений, противопоставленности внутреннего мира субъективных переживаний объективной реальности (т.е. всему "внешнему" миру, макрокосму) является логическим следствием социальной адаптации человеческого индивида, которая неразрывно связана с необходимостью выполнять нормы и предписания социальной конвенции (т.е. правил "ли"). Человеческое "эго", являющееся результатом социализации индивида, есть средство самоконтроля, которое одновременно является мощным средством социального контроля, т.к., осознавая параметры своей индивидуальности, предписанные социальной конвенцией, человек осознает и принимает ту роль, то "место в жизни", которое предлагает ему общество. Короче говоря, личность, подвергающаяся насилию правил "ли", есть в то же время продукт этого "насилия".

Вот почему, выступая против конфуцианского "ритуала", даосисты и чань-буддисты придавали весьма важное значение в своей практике продолжению чувства своего "я" и выходу из своей отдельности. В Дао все многообразие вещей сводится к "Единому" и исчезают все различия, поэтому только тогда, когда он преодолел свое

<sup>1)</sup> Цит. по: Ф.С.Быков. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966, с.182.

"эго" и "забыл самого себя", даосист может достичь идеального состояния. Так, например, в Чжуан-цзы" говорится, что "совершенный человек" (чжи-жэнь) не имеет (своего) "я" (у-цзи)"<sup>1)</sup>, а в "Ле-цзы" идеальный тип личности определяется как тот, "кто не живет в самом себе (цзай цзи у цзюй)"<sup>2)</sup>, т.е. иными словами тот, кто вышел за пределы своей "отдельности", своего "эго". При этом отмечается, что даосист, "забывая самого себя", одновременно должен забыть и свое имя, как бы "потерять" его"<sup>3)</sup>. В "Линь-цзи лу", где тоже подчеркивается необходимость "погашения своего эгоизма" для достижения идеального состояния "у-во" ("не-я" синонимичный ему термин - "у-синь", "не интеллект") имеется очень интересный в этом отношении эпизод: "Направляясь в гости к Фэн-линю, Линь-цзи встретил по дороге незнакомую старуху, которая спросила у него: "Куда идете?" "Иду к Фэнь-линю", - ответил он. "К сожалению, Фэнь-линя нет дома", - ответила старуха. Линь-цзи в свою очередь спросил у нее: "А Вы куда направляетесь уважаемая?" Но старуха пошла дальше, не отвечая на его вопрос. Тогда Линь-цзи окликнул ее: "Тетушка!!" - и старуха обернулась. Линь-цзи ударил ее" /§ 65/. Старушка получила удар за то, что, претендуя на осведомленность в чань-буддизме и умение вести чаньские "диалоги" (вэнь-да), совершила в конце этого диалога грубый промах, который говорил о поверхностном знании основных принципов чань-буддизма. Сказав, что Фэнь-линя нет дома, хотя он на самом деле там был, о чем свидетельствует последовавший после этого диалог Линь-цзи с самим Фэнь-линем /ЛЦД, § 66/, а затем ответив на воп-

1) "Чжуан-цзы", гл.1, с.3.

2) "Ле-цзы", гл.4, с.49. В "Хуай-нань-цзы" встречается также термин "у-сы", обозначающий аналогичное состояние. (См. гл.1, с.3).

3) "Чжуан-цзы", гл.1, с.3.

рос Линь-цзи молчанием, она довольно удачно симитировала манеру поведения чаньских монахов во время такого рода "бесед", строясь на принципе антитеза. Но то, что она обернулась на окрик Линь-цзи, свидетельствовало о ее привязанности к своему имени, а значит и к своему "я".

Истинный чань-буддист должен преодолеть привязанность к тому и другому, т.к. "имя", как и человеческое "эго" является, по мнению чаньских "наставников", чистейшей условностью, навязанной человеку общественной конвенцией, "ярлыком", прикрепленным к нему обществом /ЛЦЦ, § 19(4)/, который, несмотря на всю свою условность и нереальность, мешает постижению своей истинной природы (т.е. "природы Будды") и становится одним из самых труднопреодолимых препятствий на пути к "освобождению". Вместе с тем привязанность к своему "я" и своему имени мешает не только "истинно-правильному прозрению", но и "правильному, с точки зрения чань-буддистов, действию, о чем опять же свидетельствует приведенный выше пример: избрав "правильную" манеру поведения, старушка не смогла выдержать ее до конца, именно из-за того, что все еще не преодолела эту привязанность.

"Самозабвение" решало таким образом и проблему дуализма "знания" и "действия", поскольку "забыв себя", даосист и чань-буддист возвращался к стихийному автоматизму "естественного поведения", который подавляется рефлексией, неразрывно связанной с чувством своего "я". В философско-психологическом понимании этого термина рефлексия - это способность стать в позицию "наблюдателя", "исследователя" или "контролера" по отношению к своему телу, своим действиям, своим мыслям. Являясь средством самоконтроля, которое в то же время есть средство социального контроля, человеческое "эго" неизбежно вносит в свои действия момент реф-

лексии ("я совершаю это действие"), что в свою очередь ведет к противопоставлению субъекта и объекта действия, возникновению определенной дистанции между ними, которая иногда становится непреодолимой. При этом, чем больше норм и предписаний знает человек, тем труднее становится для него проблема выбора, затрудняющая переход к действию, в результате чего многознание в определенных ситуациях превращается в серьезное препятствие к применению полученных знаний в практической деятельности и иногда становится причиной бездействия, даже если само знание (теория) санкционирует необходимость соответствующего действия (практики).

Конфуцианство не могло решить это противоречие, т.к. искало пути его решения в установлении коррелятивной связи между "знанием" и "действием" посредством "ритуала" и доктрины "исправления имен", что лишь усугубляло его, ибо "ритуал", как мы убедились, в какой-то мере коррелируя гносеологический уровень с онтологическим в силу своей односторонней эмоциональной окрашенности сам создает проблему дуализма "знания" и "действия" в более широком контексте (как проблему дуализма конфуцианской теории и общественной практики), а доктрина "исправления имен" решала эту проблему чисто теоретически. Даосизм предлагал принципиально иное решение этой проблемы, которое в определенной степени сопоставимо с чаньскими методами решения. Принципиальное отличие даосской и чань-буддийской модели заключается прежде всего в том, что, если конфуцианство, условно говоря, предлагало рационалистическое решение (в той мере, в какой конфуцианство можно считать рационалистическим учением), то даосизм и чань-буддизм склонялись больше к мистически-экстатическим, сугубо эмоциональным методам решения. Так называемое "единство с Дао", к которому стремились даосы, является, в сущности, ярко эмоциональным, экстатическим

переживанием изначальной гармонии и единства бытия, не расколото-го на оппозиции. "Постигая Дао", даосист перешагивает через нормы дискурсивно-логического мышления, т.к. именно дискурсия расчленяет целое на части и искусственно создает диадные отношения. В нашем понимании знание есть прежде всего продукт абстрактного; дискурсивного мышления, тогда как в даосизме и чань-буддизме оно представляет из себя результат духовно-практического, эмоционального освоения действительности. По словам К.Маркса, "мыслящая голова" "осваивает мир исключительно ей присущим образом - образом, отличающимся от художественного, религиозного, практически-духовного освоения этого мира"<sup>1)</sup>.

Необходимость сугубо эмоционального, глубоко личного и практического освоения Дао обусловила своеобразный религиозно-мистический "прагматизм" даосизма, который требует не простого понимания высшей истины, а ее ОСВОЕНИЯ в буквальном смысле этого слова, т.е. превращения этой истины в нечто неотъемлемое от конкретного индивида, в реальный факт его сознания, в его истину. В даосизме высшая истина ни в коей мере не должна абстрагироваться от конкретного индивида и стать объектом его философского умозрения, ибо тогда это будет не ЕГО истина, не ЕГО Дао, и, стало быть не может вообще идти речи ни о каком "постижении Дао". С Дао только можно быть в "единстве", жить в нем и им, став "Человеком Дао" (дао-человеком, по очень точному определению академика Алексева<sup>2)</sup>), или не быть - другой возможности даосизм не дает и даже не предусматривает. Проблема дуализма "знания" и "действия", таким образом, для истинного даосиста теряет свою актуальность,

1) К.Маркс. Введение (Из экономических рукописей 1857-1858 годов). К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.12, с.728.

2) В.М.Алексеев. Китайская поэма о поэте. Петроград, 1916, с.017.

т.к. "познать Дао" означает в то же время и действовать в соответствии с его законами. Человек, "объятый дыханием Дао", попадает, по образному выражению В.М.Алексеева, в некий неподвижный "центр кольца", в котором "упраздняются все противоположности" и в котором царит абсолютный покой и гармоничное единство всех противоборствующих сил<sup>1)</sup>. В отличие от дуалистической картины мира, которая характерна для конфуцианца, мир даосиста принципиально "не дуален" (бу-эр), и это означает отсутствие дуализма "слова" и "дела", "мысли" и "поступка". Так, в "Хуай-нань-цзы" говорится, что у человека, постигшего Дао, "мысли и поступки едины", а "слова не отдаляются от действий"<sup>2)</sup>. Обретая единство с Дао, он вместе с тем обретает чувство материально-телесного единства, не нарушаемого дискурсивной и все его действия идут как бы из самой глубины его существа, неотделимы от него, представляют из себя нечто единое и целостное по отношению к нему. Хуай-нань-цзы, характеризуя "совершенного человека", говорит, что это - "человек, обретший целостность"<sup>3)</sup>, имея в виду, по-видимому, целостность мыслей и действий.

Если в конфуцианстве ставилась задача достижения коррелятивной связи между "знанием" и "действием", то в даосизме и чань-буддизме речь идет о жесткой функциональной связи, подобно той, которая существует между двумя частями одного механизма. Человек, постигший Дао, сравнивается в "Хуай-нань-цзы" с осью колеса<sup>4)</sup>. Продолжая это сравнение чань-буддисты уподобляли "слова" и "принципы" двум колесам, которые вращаются в полном соответствии

1) В.М.Алексеев. Китайская поэма о поэте. Петроград, 1916, с.018-20.

2) "Хуай-нань-цзы", гл.П, с.185, с.169.

3) Там же, гл.І, с.15.

4) Там же, гл.П, с.191.

с движением соединяющей их оси, т.е. человека, достигшего идеального состояния "просветления"<sup>1)</sup>.

Но нужно оговориться, что под "знанием" и "действием" даосисты и чань-буддисты, с одной стороны, и конфуцианцы - с другой, имели в виду совершенно разные вещи. Если в конфуцианстве "знание" есть прежде всего знание правил "ли" (а также связанных с ними текстов), и является продуктом изучения (запоминания) всего культурного наследия, то в даосизме и чань-буддизме - это, наоборот, "незнание" (забвение) правил "культурного" поведения и соответствующих ему текстов, которое достигается в момент мистического "озарения". Освобождая от "многознания", мистическое "озарение", по мнению буддистов и даосистов, высвобождало творческие потенции человека, снимало с него все ограничения, наложенные правилами "ли", в том числе и на проявление своей "естественности". Если в конфуцианстве под "действием" в первую очередь подразумевалась активная созидательная и мироустроительная деятельность, то в даосизме употреблялся термин "не-деяние", в котором отражается негативное отношение даосистов к такого рода деятельности. Что же касается чань-буддизма, то его отношение к социальной активности было несколько иным, чем в даосизме, и здесь мы подходим к вопросу о различии между двумя учениями, которое проявилось сильнее всего именно в отношении к практической деятельности.

Некоторые исследователи трактуют даосское "не-деяние", как абсолютную пассивность и бездеятельность<sup>2)</sup>, но это не совсем так. В "Чжуан-цзы" совершенно недвусмысленно говорится, что "не-деяние"

1) Sato K. How Zen Conceives of Mind. "Asian psychology".  
Ed. by G. Murphy and L.B. Murphy. New York - London, 1968,  
p. 199.

2) См.: Ф.С.Быков. Указ.соч., с.183-192.

есть "деяние через не-деяние"<sup>1)</sup>. Та же мысль подтверждается в "Хуай-нань-цзы"<sup>2)</sup>. Призыв к уходу от социальной активности звучит в даосских трактатах достаточно отчетливо, но именно термин "у-вэй", как нам кажется, не имел столь ярко выраженной асоциальной направленности, как, например, близкий ему по значению термин "у-ши" ("отказ от дел", "уход от дел", "не иметь дела", "не-деяние") и подразумевал собой в первую очередь так называемое "естественное" поведение, хотя безусловно и "естественное" поведение, противопоставляемое "культурному", является отрицанием социальной конвенции и само по себе подразумевает отказ от ее норм и предписаний. В то же время оно не обязательно предполагает полный выход из сферы культуры и в некоторых случаях может действовать в ее рамках, не вступая в резкое противоречие с ее "правилами". Более того, в некоторых видах человеческой деятельности, носящих эвристический характер, скажем, в творчестве художника, актера и т.д., спонтанность и естественность действий просто необходима<sup>3)</sup>. К тому же в своем более широком значении - как "не-нарушение" естественного хода вещей - термин "у-вэй" оказался вполне применимым и в теории управления государством, о чем свидетельствует опыт государственного строительства в период правления династии ранняя Хань<sup>4)</sup>.

Тем не менее, это нисколько не умаляет общей асоциальности даосизма, которая наиболее ярко проявилась в почти синонимическом

1) "Чжуан-цзы", гл.22, с.137.

2) "Хуай-нань-цзы", гл.1, с.8.

3) О влиянии даосизма на творческую интеллигенцию см.: В.М.Алексеев. Китайская поэма о поэте; В.М.Алексеев. Артист, каллиграф и поэт о тайнах в искусстве письма. "Советское востоковедение", т.4. М., 1947; В.М.Алексеев. Китайский поэт-пейзажист о своем вдохновении и о своем пейзаже. "Звезда", 1945, № 12.

4) Ю.М.Кроль. Сыма Цянь - историк, с.14.

термине "у-ши", указывающем на то, что дело (т.е. прежде всего социальная активность) рассматривалось в даосизме как одно из главных препятствий на пути к идеальному состоянию мистического единения с Дао. Особенно отчетливо эта мысль выражается в трактате "Ян-чжу": "Появившись на свет, люди не могут обрести спокойствие из-за четырех дел (ши): первое (достижение) долголетия, второе - (достижение) славы, третье - (достижение) места (т.е. чиновничьей должности), четвертое - (достижение) богатства"<sup>1)</sup>. Отсюда следует логичный вывод, что тот, кто стремится к Дао, должен отказаться от всех этих "дел", и вот в "Чжуан-цзы" появляется специальный термин - "у-ши": "Рыба создана для воды, а человек для Дао. Тот, кто создан для воды, плавает в пруду и (таким образом) находит себе пропитание. Тот, кто создан для Дао, отказывается от дел (у-ши) и (таким образом) обретает спокойствие"<sup>2)</sup>. Этот термин встречается также в "Хуай-нань-цзы", где говорится, что совершенные люди древности "были спокойны, радостны и не имели дел (у-ши)"<sup>3)</sup>.

Приведенный здесь отрывок из "Ян-чжу" представляет большой интерес еще и потому, что в "Линь-цзи лу" встречается целый ряд очень близких по духу, а иногда и "по букве" высказываний. В "Ян-чжу" далее говорится, что если человек сможет отказаться от всех этих "дел" и будет следовать своей природе, то у него "не будет соперников в Поднебесной и он станет хозяином своей судьбы". В комментарии к последней фразе сказано, что тогда "внешние объекты не смогут им управлять", а затем снова следует основной

---

1) "Ле-цзы", гл.7 ("Ян-чжу"), с.86.

2) "Чжуан-цзы", гл.6, с.45.

3) "Хуай-нань-цзы", гл.II, с.185; см. также гл.6, с.91.

текст, в котором приводится следующая поговорка: "Если у человека не будет ни жены, ни должности, то он лишится половины своих страстей и желаний"<sup>1)</sup>. Линь-цзи тоже утверждал, что "Человек Без Дела", он же "Истинный Человек "без места" может противостоять Поднебесной" /ЛЦД, §12/, что "где бы он ни был, он везде является хозяином ситуации" и "обстоятельства не могут управлять им" /§13/. Он призывал своих учеников "успокоиться и отказаться от дел", "в любой ситуации оставаться бесстрастным", "освободиться от привязанности к (внешним) объектам и обстоятельствам" /§11, §14, §16/.

Особенно важен для наших сопоставлений один из самых употребительных в "Линь-цзи лу" терминов, обозначающих некое идеальное состояние - термин "у-ши". Под "у-ши" в чань-буддизме подразумевалась полная спонтанность действий, достигаемая с помощью чаньского психотренинга, и в этом смысле он совершенно идентичен даосскому "у-вэй". Однако, в нем нет того оттенка асоциальности и иррациональности<sup>2)</sup>, который содержится в его двойнике - даосском термине "у-ши", хотя, казалось бы, он должен быть ближе всего по значению именно к последнему, т.к. они абсолютно идентичны по форме. Это объясняется, по-видимому, тем, что вкладывая в термин "у-ши" тот же смысл, который даосисты вкладывали в термин "у-вэй", чань-буддисты и в этом конкретном случае продолжали "политику замалчивания" своего родства с даосизмом, т.к. принцип "не-деяния" стал ко времени возникновения чань-буддизма одиозным и прочно ассоциировался с "учением Лао-цзы и Чжуай-цзы", а "у-ши"

1) "Ле-цзы", гл.7 ("Ян-чжу"), с.86.

2) Ср.: Л.Фейхтвангер: "Действовать разумно - значит действовать так, как свойственно природе данного человека". ("Же-Нерон". М., 1961, с.222).

90.

встречается в даосских трактатах не столь часто и был, по-видимому, мало известен широкой публике. Как бы то ни было, остается фактом то, что термин "у-вэй" не упоминается в "Линь-цзи лу" ни разу и что его эквивалентным заменителем является термин "у-ши". Но между даосским и чаньским "не-деянием", при всей общности их психофизических параметров, обнаруживается одно весьма существенное различие, а именно в их ориентированности. Даосское "не-деяние" в целом все же ориентировано на "уход от дел", на погашение всякой социальной, "мирской" активности, хотя возможность его применения "на благо" культуры и цивилизации не исключалась целиком и полностью. Известно, что многие чиновники-конфуцианцы "негласно" исповедовали даосизм (а затем с появлением на исторической арене буддизма - и буддизм), в чем нет никакого противоречия, поскольку противопоставление "культурного" и естественного поведения не является абсолютным. Л.З.Эйдлин, указывая на отсутствие противоречия в этом факте, пишет: "История показала, что в жизни и культуре Китая исконное конфуцианство и как будто противостоящий ему даосизм, по существу, не разъединимы"<sup>1)</sup>. Мы целиком согласны с этим замечанием, но все-таки хотелось бы отметить, что такая, по образному выражению В.М.Алексеева, "двойственность" китайского ученого (конфуцианец-даосист)<sup>2)</sup> не была столь уж бесконфликтной и не могла не порождать определенных коллизий.

В терминах социальной психологии положение конфуцианца-даосиста, находящегося как бы между двумя полюсами, двумя культурами, можно охарактеризовать, как типичную "маргинальную ситуацию",

1) Л.З.Эйдлин. Указ.соч., с.351.

2) В.М.Алексеев. Китайская поэма о поэте, с.84-85.

которая неизбежно порождает "маргинальную личность", отличающуюся амбивалентностью ценностных ориентаций, взглядов и действий<sup>1)</sup>. Двойственность положения не может не вызвать некоторого раздвоения личности, дихотомии чувства и долга, острой неудовлетворенности создавшимся положением. Сюй Гань (ум. 218 г.), описывая такое состояние, говорил, что "шелковый пояс (давит), как простая веревка, чиновничья печать (стискивает) подобно клещам"<sup>2)</sup>. Неодаосисты (III-IV вв. н.э.), адепты, так называемого "темного учения", пытались решить проблему несовместимости даосских идеалов с практикой административной деятельности посредством соединения государственной службы и внешних условностей с внутренней свободой духа, опираясь при этом на принцип "внутри мудрец, а снаружи правитель (вельможа)"<sup>3)</sup>. Следуя этому принципу, они стали делить отшельничество на "малое" и "большое": "малое отшельничество" - "жизнь среди гор и вод", т.е. полный отказ от мирских обязанностей; "большое отшельничество" - "жизнь при дворе и на рыночной площади", т.е. самое активное участие в общественной деятельности<sup>4)</sup>. Однако полностью решить эту проблему, не совершая при этом насилия над идеалами раннего даосизма, они не могли. О таком насилии свидетельствует, в частности, то, что один из самых видных деятелей неодаосизма - Го Сян (252-312 гг. н.э.), пытавшийся приспособить даосизм для политических целей и интер-

1) См. п. F. Dickie-Clark. *The Marginal Situation*. London, 1966, p. 8-9.

2) Цит. по: В.В. Малявин. "О понятии "цинтань". Пятая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. Вып. 1. М., 1974, с. 91.

3) В.В. Малявин. Указ. соч., с. 95.

4) Л.З. Эйшлин. Указ. соч., с. 359; В.В. Малявин. Указ. соч., с. 95.

преতিরовавший "Чжуан-цзы" с позиции правящего класса ставил автора этого трактата ниже Конфуция<sup>1)</sup>.

Разделяя отшельничество на "большое" и "малое" и делая акцент на первом, последователи Го-сяна вносили в эту классификацию элемент противопоставления, который несовместим с принципиальной "не-дуальностью" даосизма. К тому же секуляризаторские тенденции, проявившиеся в неодаосизме, вступили в противоречие не только с идеалами раннего даосизма, но и с другой линией развития, которая существовала в гетерогенной даосской традиции - сянь-даосизмом. Сянь-даосизм, провозглашавший своей главной целью поиски "эликсира бессмертия", приобрел сугубо мистический характер и, соответственно, придавал принципу "не-деяния" ярко выраженный мистический характер, рассматривая его как одно из средств достижения бессмертия, а также других сверхъестественных свойств и способностей. К термину "у-вэй" в сянь-даосистском понимании полностью применимы определения "квиелизм" и "пассивная созерцательность", т.к. здесь он стал трактоваться в буквальном смысле, как "уход от дел", Единственным делом, которым сянь-даосисты считали нужным заниматься, была мистическая практика (гун-фу), состоящая из сложной системы тренировки "тела и духа", позволяющих обрести бессмертие. Именно такую практику неодаосисты называли "малым отшельничеством", которому противопоставлялось "большое" и которое подверглось с их стороны резкой критике. Так, например, Го-сян, усматривавший даосское "не-деяние" в самой чиновничьей жизни, писал: "Деяние вытекает из не-деяния... Неужели нужно настаивать на том, чтобы молча сидеть сложа руки, в лесу и тогда это будет называться не-деянием? Эти речи Лао-цзы

---

<sup>1)</sup> Jung Yu-lan. The Spirit of Chinese Philosophy.  
London, 1947, p.137.

и цжуан-цзы отвергаются преданными делу чиновниками" <sup>1)</sup>).

чань-буддизм решил проблему несовместимости даосских идеалов с активной "мирской" деятельностью более радикально, полностью снимая оппозицию "мир"не"мир" и упраздняя все различия между "святым" и "профаном". Столь радикальная трансформация была в значительной степени подготовлена неодаосизмом, который стал посредником между ранним даосизмом и чань-буддизмом, с одной стороны, и, поскольку это был уже "конфуцианизированный" даосизм, между конфуцианством и чань-буддизмом с другой. В результате такой трансформации чаньское "у-ши", тождественное даосскому "у-вэй" в психофизическом плане приобрело ярко выраженную социальную направленность и в социальном плане стало в какой-то мере соответствовать конфуцианскому идеалу активной созидательной деятельности. Иначе говоря, чаньское "естественное" поведение, сохраняя свою "естественность", стало дополнять "культурное" поведение, взяв на себя часть его функций, особенно в тех видах деятельности, где оно оказывается недееспособным (в творчестве артиста, поэта, художника и т.д.) <sup>2)</sup>. А это позволяет говорить об определенном позитивном влиянии конфуцианства на чань-буддизм и о промежуточном положении чань-буддизма между конфуцианством и дао-

1) Цит. по: В.В.Малявин. Указ.соч., с.95.

2) В советской литературе вопрос о влиянии чань на живопись весьма подробно и квалифицированно рассмотрен Е.В.Завадской. (См.: Эстетические проблемы живописи старого Китая; Тень как философско-эстетическая категория; Эстетический канон жизни художника - ФЭНЛЮ (ветер и поток). "Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки". М., 1973). О влиянии чань на китайскую поэзию см.: Chen Shin-hsiang. Chinese Poetics and Zenism. "Oriens", 1957, vol.10, no.1, 1957, p.133-138. О влиянии чань на творчество актера см.: D.feldshun. Zen and the actor. "The Drama Review. Theatre and Therapy". New York, 1976, vol.20, n.1, p.79-89.

сизмом, т.е. его маргинальности по отношению к двум противоположным подкультурам, но, особо подчеркнем здесь, бесконфликтной маргинальности, выразившейся в том, что в рамках системы чань две противоречивые тенденции как бы уравнивались, образуя одно динамическое целое.

Маргинальность и непротиворечивую двойственность чань-буддизма можно проследить на целом ряде примеров. Когда Линь-цзи говорит, что "лучше всего не иметь дела (у-ши) и сидеть, скрестив ноги на соломенном сиденье в монастырской келье" /ЛЦД, §19(1)/, то он имеет в виду "малое отшельничество", которое в чань-буддизме приобрело характер сидячей медитации (цзо-чань), совершавшейся в монастыре и вне монастырских стен, в безлюдных местах, т.е. "среди гор и вод". Но поскольку оппозиция "мир-немир" в чань-буддизме снималась и сансара идентифицировалась с мирской, то такого рода "отшельничество" рассматривалось лишь как подготовка к активной деятельности "в миру", т.е. "к большому отшельничеству". Они как бы дополняли и уравнивали друг друга, т.к. без первого было невозможно второе и наоборот. И если во время первого он действительно "уходил от дел", то во время второго начинал принимать в них самое непосредственное и активное участие. Благодаря "малому отшельничеству" чань-буддист, возвратившийся в мир и продолжающий исправно выполнять свои обязанности, оставался совершенно беспристрастным и как бы незаинтересованным в конечных результатах своего "дела"; не создавая из "дела" проблемы, он просто делал его, и в результате получалось, что оно как бы делается само, без его личного участия (т.е. без участия его "эго")<sup>1)</sup>. Линь-цзи, применяя термин "у-ши"

<sup>1)</sup> Ср. Феодосий Печерский писал о русских воинах, что, бросаясь в бой, они "не помнят ни жены, ни детей, ни имени". (Цит. по: А.И. Кузьмин. Военная тема в литературе древней Руси. "Историко-филологические исследования". М., 1974, с.151).

по отношению к "большому отшельничеству", т.е. активной мирской деятельности, определяет его уже совсем не так, как он определял его в вышеприведенном высказывании: "Нужно только исполнять свои обычные обязанности и не видеть в этом ничего особенного" /ЛЦЛ, §19(4)/. Исходя из этого определения его можно понимать не в буквальном смысле, как "уход от дел", а совсем по-другому: "не иметь проблем", "не делать из дела проблемы", "нет проблем". Чаньское "не-деяние", таким образом, носит двойственный характер и ориентировано одновременно и на нирвану, и на сансару, тогда как, применяя буддийскую терминологию по отношению к даосизму и конфуцианству, можно сказать, что даосское "у-вэй" ориентировано на нирвану, а деятельность конфуцианца - на сансару. Но эта двойственность непротиворечива, т.к. с помощью "не-деяния" чань-буддист готовит себя к "деянию" и через "деяние" осуществляет свое "не-деяние". Чаньский патриарх Бай-чжан, указывая на необходимость снятия оппозиции между "малым" и "большим" отшельничеством, говорил, что адепт "должен преодолеть обе крайности деяния и не-деяния, и тогда, даже если он будет трудиться весь день, он /как бы/ не будет ничего делать"<sup>1)</sup>.

Практика медитации, сочетаясь с другими методами психотренинга, должна была вызвать "просветление" адепта, которое пробуждало задавленную социальной конвенцией спонтанность и естественность действия. Но чань-буддизм отнюдь не призывал к тому, чтобы заправить "естественное" поведение против общества и государства и использовать его в разрушительных целях, а скорее наоборот, примирял его с конвенциональными нормами, излечивая от вредных и опасных последствий социализации, чреватых взрывом недовольств-

<sup>1)</sup> Цит. по: K.Chen. The Chinese transformation of Buddhism. Princeton, 1973, p.150.

ва. чань-буддизм делал "естественное" поведение более управляемым, т.к. практика сосредоточения (медитация) дисциплинировала ум и не позволяла делать "ничего неправильного". Раскрепощая человека от конвенциональных норм и освобождая его от привязанности к внешним условиям, чаньский психотренинг одновременно накладывал более жесткие узы самодисциплины и внутренней "организованности". Чань-буддист добровольно накладывал на себя массу ограничений и выполнял их уже "не за страх, а за совесть", именно потому, что он принимал эти обеты по своей воле и никто ему их не навязывал. Так в чань-буддизме решалась проблема дихотомии долга и чувства, свободы и необходимости, и так он отдалялся от даосизма и приближался к конфуцианству<sup>1)</sup>.

Конфуцианство, как мы отмечали, отражало ведущую тенденцию в развитии человеческой культуры к структуризации ("упорядочению") и формализации отношений между членами общества, рассматривая правила "ли" ("ритуал") как одно из самых важных и эффективных структурообразующих средств. Чань-буддизм, продолжая даосскую традицию борьбы против "насилия" правил "ли" и сохраняя резко негативное отношение к внешним проявлениям "этикета", отнюдь не стремился к абсолютному хаосу, разрушению всех связей и полной "неупорядоченности отношений". Уничтожая дистанцию между "учителем" и "учеником", "вышестоящим" и "нижестоящим", чань-буддизм устанавливал между ними более прямой, непосредственный контакт,

---

1) Характеризуя общественную роль чань-буддизма, следует также указать, что он, по-видимому, нивелировал социальный протест, отводя его в безопасное для общества русло, в гораздо большей степени, чем даосизм, который, как известно, возглавил в Китае несколько крупных восстаний. Нам не известны сведения о том, что в них принимали участие чань-буддисты. Более того, общеизвестен факт близости чань к правящим кругам средневекового Китая и Японии.

а значит и еще более тесную связь, и восстанавливал уважение к авторитету "учителя-наставника" на новой, неформальной основе, когда благоговейное отношение к своему учителю и полное подчинение его воле обуславливалось не пиететом к его имени и званию, к регалиям, служащим внешним выражением его авторитета и власти, а исходило из глубокой внутренней убежденности ученика в его правомочности руководить и "наставлять". И когда Хуан-бо ударил не Линь-цзи, который сбил его с ног и выразил тем самым внешнее пренебрежение к авторитету учителя, а вэйна, который почтительно помог ему подняться и осудил "необузданность" Линь-цзи, то он указывал на необходимость неформальных связей и неформального отношения к своим обязанностям, а не на отсутствие всяких связей вообще.

В идеале чань-буддист должен был сохранять определенное равновесие между пренебрежением внешними формами "ритуала" и их соблюдением, о чем можно судить на основании следующего эпизода в "Линь-цзи лу", где речь идет об ученике Линь-цзи, который непротиворечиво сочетал в своем поведении обе крайности: "(Однажды) Да-цзюэ пришел на собеседование. Линь-цзи (увидев его), поднял метелку /один из атрибутов чаньского "наставника" - Н.А./ . Тогда Да-цзюэ разложил на полу коврик (чтобы поклониться). Линь-цзи отпросил метелку. Тогда Да-цзюэ свернул коврик... Некий монах сказал: "Видимо, он очень близок к настоятелю; не поклонился и не получил удар". Услышав это Линь-цзи позвал к себе Да-цзюэ и указал ему: "Монахи говорят, что ты еще не выразил мне почтение. Да-цзюэ поклонился и справился о его здоровье..." /ШЦЛ, §39/.

Для чань-буддизма, таким образом, характерно стремление синтезировать бессознательно-природное начало с сознательно-культур-

ым как на уровне отдельной личности, так и на уровне всей супер-системы, организованной по принципу бинарной оппозиции. Возможность такого синтеза теоретически обосновывалась в самой теории языка самоописания данной системы культуры - "теории инь-ян", в которой акцент делался не на абсолютном, а на относительном дуализме, но в реальных условиях, условиях господства конфуцианства как авторитарной системы, принцип равновесия и гармонического сочетания двух начал зачастую нарушался, и это вновь создавало необходимость поиска опосредующих звеньев между двумя рядами противоположностей. Чань-буддизм, в силу своего промежуточного положения между двумя подкультурами, был целиком ориентирован на практическую реализацию этой возможности и выработал ряд "механизмов", с помощью которых она претворялась на практике (практика медитации и другие методы психотренинга). Практические методы, позволяющие примирить противоречивые тенденции в рамках системы чань, делали ее внутренне непротиворечивой, но парадоксальной с точки зрения внешнего наблюдателя, что создает объективные трудности для адекватного описания этой системы. Мы надеемся, что предложенная нами концепция промежуточности чань-буддизма по отношению к двум подкультурам (конфуцианской и даосской), объясняя причину такой парадоксальности, позволит выработать более или менее адекватный язык описания системы чань в целом и ее эргономических аспектов, в частности.

## Гл.П. СНЯТИЕ ДУАЛИЗМА "ЗНАНИЯ" И "ДЕЙСТВИЯ" В ЧАНЬ- БУДДИЗМЕ И ЧАНЬ-БУДДИЗМ КАК МЕДИАТИВНАЯ СИСТЕМА

В предыдущей главе мы попытались определить положение школы чань в бинарной суперструктуре средневекового китайского общества и пришли к выводу, что она маргинальна по отношению к двух противоборствующим и взаимодействующим подкультурам (конфуцианской и даосистской), причем для чань-буддизма было характерно ярко выраженное стремление достичь состояния бесконфликтной маргинальности между двумя полюсами, двумя "центрами притяжения" китайской культуры, примилив антагонистичные и конфликтующие структуры - психические ("сознательное" - "бессознательное"), социальные ("верх" - "низ"), пространственно-временные ("центр" - "периферия", "время" - "вечность"), этические ("добро" - "зло") и т.д. Мы отметили также, что бесконфликтная маргинальность (при условии ее достижения) подразумевает необходимость снятия дуализма "знания" и "действия" и установления жесткой функциональной связи между двумя членами этой коррелятивной пары. Главной целью данной главы является показать, КАКИМ ОБРАЗОМ чань-буддисты достигали или пытались достичь этой цели, т.е. описать методы и основные закономерности процесса снятия дуализма "знания" и "действия" в чань-буддизме. При этом, если в первой главе превалировал метод описания системы "извне", т.е. в ее метасистемном контексте, то здесь мы будем чаще становиться на позицию включенного наблюдателя, описывающего ее как бы "изнутри", для чего особенно важное значение приобретает анализ высказываний самих чань-буддистов и в первую очередь - "Записи бесед Линь-цзи", которые являются основным источником в нашей работе<sup>1)</sup>.

1) Это ни в коей мере не означает, что мы не будем давать им соответствующую интерпретацию с точки зрения нашей методологии, о чем уже говорилось во введении к данной работе.

7 .  
Весьма характерной и показательной в этом смысле является, в частности, позиция известного современного буддиста и буддолога<sup>1)</sup> дзэнской (чаньской) ориентации К.Хамфриса, который утверждает, что именно буддизм и, особенно, чань-буддизм дает наиболее адекватное решение проблемы дуализма "знания" и "действия". Конкретизируя свою позицию, он указывает, что чань-буддизм дает возможность избавиться от трех главных "зол", которые чаще всего вызывают "печальную дихотомию" теории и практики ("знания" и "действия"): 1) сила привычки, порождающая инерцию мыслей и поступков; 2) бесполезная трата энергии, которая происходит из-за неумения полностью сосредоточиться на совершаемом действии; 3) дискурсивное мышление, вызывающее "раздвоение" интенций<sup>2)</sup>. Эта классификация причин, порождающих дуализм "знания" и "действия", кажется нам, во-первых, вполне репрезентативной для позиции наблюдателя, находящегося "внутри" системы и хорошо начитанного в ее текстах (автор, в частности, неоднократно цитирует "Линь-цзи лу") и, во-вторых, она значительно облегчает анализ нашего источника, т.к. Хэмфрис суммирует и систематизирует те положения, которые в оригинальных чаньских текстах даются в гораздо менее сжатой и лаконичной форме, поэтому мы считаем возможным и даже нужным использовать ее в своем исследовании.

Итак, рассмотрим наш источник в свете классификации К.Хэмфриса, придерживаясь той же последовательности, в которой он располагает главные причины, порождающие дуализм "знания" и "действия". Как мы уже отмечали, "Линь-цзи лу" является одним из самых типичных памятников чань-буддийской литературы из жанра "уй-лу", для которых характерно отсутствие внешней систематичности, а зна-

1) В современной западной буддологии эти понятия зачастую совпадают.

2) Ch. Humphreys. The Way of Action. London, 1960, pp.119-120.

чит и последовательности изложения материала. Линь-цзи весьма непоследователен и даже на протяжении одной коротенькой проповеди перескакивает с одного сюжета на другой, не говоря уже о всем тексте, но если отвлечься от формы изложения, то становится очевидным, что по своему содержанию все его рассуждения укладываются в приведенную выше схему и в них фигурирует тот же комплекс "главных" причин, причем сила привычки рассматривается в "Линь-цзи лу" как один из определяющих факторов, препятствующих процессу радикального переосознания чаньским адептом себя и окружающего мира и становления на "путь спасения".

"Истинно-правильное прозрение", как неоднократно подчеркивал Линь-цзи в своих проповедях, начинается только тогда, когда адепт отказывается от привычных норм мышления и преодолевает в себе силу инерции, заставляющую слепо доверять чужому мнению и слепски подчиняться чужому авторитету /ЛЦЛ, §17, §18/. "Великие [учи, - говорил он, - не нуждаются в том, чтобы воодушевлять себя чужой доблестью", и не стремятся "приставить себе чужую голову взамен той, которая у них на плечах" /ЛЦЛ, §23, §19(3)/. Адептов, которые не имеют собственного мнения и не доверяют самому себе, он сравнивал с баранами, "обнюхивающими и облизывающими все, что попадает на их пути" и "с лисицами, тщетно пытающимися натянуть на себя львиную шкуру" /ЛЦЛ, §13, §23/, а тех, кто имеет свое мнение, но не решается его высказать, со "стеснительными невестками, трепещущими перед своей свекровью" /ЛЦЛ, §13, §18, §23/. Более того, в одной из своих самых выразительных проповедей Линь-цзи призывал не просто высказывать свое мнение, а утверждать его самым активным образом, в хуле и споре отвергая мнение своих оппонентов, какими бы знаниями и авторитетом они не обладали, включая в их число и мертвые авторитеты, освященные традицией: "После-

ователи Дао! Вы принимаете слова, вылетающие из уст этих старых  
 ачетчиков за Истинный Путь и считаете их непостижимой мудростью,  
 которая понятна лишь знатокам и недоступна для профанов. Вы дума-  
 те: "Поскольку у меня сердце профана, то разве я осмеюсь изме-  
 нить глубину мудрости этих почтенных старцев?! Слепые дураки! Вы  
 е можете взглянуть /на вещи/ иначе и ничего не видите, хотя вы-  
 и глаза широко раскрыты! Вы дрожите и трясетесь от страха, подоб-  
 о ослу, робко ступающему по толстому и крепкому льду, и говори-  
 е: "Как я смею хулить многомудрых ученых и брать на душу грех  
 дословия?!" Последователи Дао! Великая добродетель и мудрость  
 оявляется только тогда, когда начинаешь хулить Будду и патриар-  
 ов, спорить с учителями Поднебесной, критиковать Учение Трех  
 орзин /т.е. Трипитаку/ и как малых детей бранить и позорить всех  
 ченных!." /ЛЦД, §18/. Для нас здесь особенно важно отметить, что  
 нь-цзи бранит и высмеивает своих учеников за рабское преклоне-  
 е перед чужим авторитетом именно потому, что оно лишает их веры  
 свои силы и способности и мешает действовать свободно и самосто-  
 ьельно, становясь причиной либо бездействия, либо действия, не  
 ходящего за рамки конвенциональных норм, которое зачастую рав-  
 значно полному бездействию, особенно когда речь идет о практиче-  
 ом освоении учения, призывающего к кардинальной ломке привычных  
 орм мышления и привычного образа жизни, каковым и является чань-  
 аддизм. "Где коренится причина болезни нынешних адептов, из-за  
 торой они не могут без колебаний и сомнений действовать в соот-  
 ьтствии со своим желанием?" - вопрошает он и отвечает: "Болезнь  
 аключается в отсутствии уверенности в самом себе (бин цзай бу  
 зн-синь чу)" /§11/.

С той же энергией и сарказмом Линь-цзи обрушивается и против  
 еумения сосредоточиться на одной мысли или одном действии, едко

высмеивая тех, кто "постоянно суетится и не имеет ни минуты покоя", "пытаясь ступить на Путь с беспокойным сердцем, шумя и скандаля" /ЛЦД, §12, §16, §19(7)/. Адепты такого рода, по его мнению, способны лишь на то, чтобы рассуждать о "буддийской дхарме", но не могут по-настоящему овладеть ею и только зря тратят время и энергию, поэтому в особенно резких выражениях он бранит своих собственных учеников, которые, несмотря на все его призывы, не могут "успокоиться и не делать проблем": "Добродетельные Мужички! Время драгоценно, но вы тем не менее продолжаете суетиться и толкаться друг с другом, старательно копируя чужое... Вы постоянно куда-то спешите и поэтому не можете успокоить свое сердце... в смертельном ажиотаже устремляетесь к внешнему, ищите Будду, ищите патриархов, а в результате попадаете в ловушки из слов и изречений древних мудрецов;" "Вы бродите вокруг со своими чашами для подаяния, носитесь взад и вперед со своим дерьмом, ищите Будду, ищите дхарму, но сами не знаете, за кем столь усердно гонитесь, на кем устремляетесь в такой спешке..." /ЛЦД, §12, §19(7)/.

Призывая своих учеников достичь максимальной сосредоточенности, которая позволяет избежать бесполезной траты умственной и физической энергии, Линь-цзи указывал, что "рассредоточенность мыслей" ведет к сомнениям, которые в свою очередь ведут к заблуждениям и в конечном счете укрепляют адепта в ошибочном мнении, порождая "тьму невежества". Если же, наоборот, он сумеет сосредоточиться на "правильной" мысли и будет постоянно находиться в таком состоянии, ни на одно мгновение не выпуская из сознания объект своего сосредоточения, не допуская в него ни одной "порочной" мысли, то это и будет означать "просветление" адепта и его "освобождение" от "заблуждений" и "страданий": "Когда ваше сознание становится спокойно-сосредоточенным, то возникает то, что называется

деревом Бодхи (просветления), а когда вы не можете стабилизировать свое сознание и сосредоточиться на одной мысли, то это называется деревом Тьмы. Тьма невежества не имеет ни начала, ни конца, ни постоянного местопребывания. Если вам не удастся стабилизировать свое сознание, то вы вознесетесь на это дерево Тьмы и... подвергнетесь Четырем Перерождениям /т.е. из чрева, из яйца, из лаги и через превращения - Н.А./, в результате чего ваше тело обрастет мехом и покроется шипами. Но если вам удастся достичь покоя и стабилизировать свое сознание так, что /в нем/ не будет возникать ни одна мысль, то вы тотчас же вознесетесь на дерево Бодхи и приобретете необыкновенные способности... вас охватит блаженство дхармы и счастье дхьяны, а ваше тело станет излучать сияние..." /ЛЦД, §19(4)/. Согласно Линь-цзи, адепт, овладевший техникой сосредоточения, ничем не отличается от будд и патриархов (т.е. сам становится буддой), и ему уже не нужно никуда стремиться и за кем-то гнаться, т.к. "то место, на котором он в данный момент находится, и есть освобождение" /ЛЦД, §11, §16, §18/.

"Рассредоточенность мыслей", таким образом, рассматривается в чань-буддизме как серьезное препятствие к "правильному" пониманию, а это означает, что она также мешает "правильному" действию, т.к. вполне логично предположить, что адепт, который неправильно освоил буддийское учение, будет столь же неверно претворять его на практике. "Рассредоточенность мыслей, - говорит Линь-цзи, - приводит к ошибкам" /ЛЦД, §19(7)/. Но даже если адепт правильно понял учение, не обретя вместе с тем сосредоточенности сознания, то нет никакой гарантии, что он не превратит его в объект философского умозрения, а это снова вступает в вопиющее противоречие с фундаментальными положениями буддийского учения, проникнутого духом религиозного прагматизма. Практика сосредоточения не только

исциплинирует ум и чувства, организуя их по строго заданным параметрам, но устанавливает прямую связь, не опосредованную моментом дискурсии между мыслями и эмоциями с одной стороны, и действиями с другой, в результате чего действия адепта приобретают тот же безэнтропийный характер, как и его сознание. В процессе интенсивного сосредоточения, когда адепт концентрирует все свое внимание на какой-нибудь одной мысли, идее или образе и постоянно держит их в фокусе своего сознания, он как бы сливается с ними и делает их реальным фактом своего сознания, и в итоге идеи, которые могли первоначально представлять из себя нечто внешнее и чуждое конкретному индивиду, входят в его сознание как нечто неотъемлемое от него или, как говорят чань-буддисты, сливаются с его исконной природой". Соответственно и действия адепта, достигшего высшей сосредоточенности сознания, также неотделимы от его природы", поэтому для истинного чань-буддиста, овладевшего технической сосредоточенностью, не существует проблемы дуализма "знания" и действия". Так, Линь-цзи говорит: "В сосредоточенном сознании (сердце) не зарождаются сомнения и заблуждения, и если вы уже достигли такого состояния, то, значит, вас можно назвать "живым парадоксом" /ср. с китайско-буддийским термином "живой будда"/. Когда сознание бестрепетно и не меняется от момента к моменту т.е. находится в сосредоточенном состоянии - Н.А./, природа и действия неотделимы друг от друга. Но если ваше сознание подвержено изменениям /т.е. находится в "рассредоточенном", хаотичном состоянии/, то ваша природа и ваши действия отделяются друг от друга" /ЛЦД, §18/.

Необходимо отметить, что Линь-цзи ни в коем случае не рассматривает причины, порождающие дуализм "знания" и "действия", изолированно друг от друга, т.к., согласно буддийской теории при-

инности (санскр. пратитья самутпада; кит. инь-жань фа), существуют целый комплекс причин, порождающих определенное следствие, и одной причины, взятой изолированно от других элементов "причинно-о комплекса" еще недостаточно, чтобы привести к какому-то следствию (результату)<sup>1)</sup>. Даже если для удобства анализа буддийские авторы оперируют одной причиной, то под ней всегда подразумевается сумма некоторых факторов, среди которых предполагается наличие "главной причины" (хету) и разного рода "сопутствующих условий" (пратья)<sup>2)</sup>. Так, анализируя первую причину, Линь-цзи фактически приводит целый ряд взаимосвязанных и взаимообусловленных факторов, из которых инерция мышления является главным, причем отдельные элементы данного комплекса, каждый из которых является одной из причин (или "сопутствующих условий") дуализма "знания" и "действия" одновременно вступают в причинно-следственную связь друг с другом: сила привычки и связанная с ней инерция мышления порождают преклонение перед чужим авторитетом, которое вызывает неуверенность в своих силах и отсутствие "веры в самого себя" (цзы-инь), а отсутствие "веры в себя" вызывает необходимость искать спасение" вне себя и "устраиваться к внешнему" (сян вай чи-цю), в результате чего адепт становится "рабом обстоятельств" и не может действовать в соответствии со своей "природой", и т.д. К тому же, поскольку в буддийской теории причинности предполагается возможность не только прямой, но и обратной связи, то причина и следствие могут меняться местами, а главная причина, в зависимости от конкретных условий, может стать второстепенной, и наоборот, и это побуждает буддийских авторов анализировать причины в их комплексе и с учетом конкретных условий, в которых они действуют. По-

1) S. Kalupahana. Causality: The Central Philosophy of Buddhism. Honolulu, 1975, p. 54-57.

2) S. Kalupahana. Op. cit., p. 57-58.

Поэтому Линь-цзи постоянно смещает акценты с одной причины на другую, предупреждая своих учеников: "Все, что я говорю вам, суть лекарство от определенной болезни, действующее в строго определенных условиях, и это не нужно воспринимать как абсолютный принцип /т.е. возводить одну из его сугубо конкретных рекомендаций в абсолют - Н.А./" /ЛЦД, §14/.

При анализе второй причины Линь-цзи применяет такой же метод, рассматривая ее в тесной каузальной связи с другими элементами всего комплекса причин, и, в частности, с первой причиной. Как, указывая на наличие причинно-следственной связи между отсутствием "веры в самого себя" (цзы-синь) и "рассредоточенностью сознания", он выстраивает длинную каузальную цепь, соединяющую в единый причинный комплекс две "главные причины" и целый ряд "соответствующих условий": "Если у вас не будет веры в себя, то вы будете суматошно следовать за всеми изменениями ситуации, вами будет вертеть круговорот тьмы вещей (вань цзин) и вы не сможете обрести свободу (бу дэ цзы-ю). Если же вы сумеете остановить хаотичный поток мыслей и стабилизировать сознание, то ничем не будете отличаться от патриархов и будд... Если у адепта не хватает веры /в себя/, то он устремляется к внешнему и обретает таким образом лишь внешнее совершенство слов и речений, теряя тот живой смысл, который вкладывали в них патриархи. Добродетельные чань-уддисты, не вводите себя в заблуждение! Если вы сейчас же не овладеете /этой истиной/ и будете ждать подходящей ситуации, то десять тысяч калп и тысячу перерождений будете вращаться в Трех Мирах и переродитесь в кишках ослов и коров! Последователи Дао! Я считаю, что вы ничем не отличаетесь от /Будды/ Шакьямуни, так чего же вам не хватает, чтобы действовать сейчас же?!" /ЛЦД, §11/.

Приведенный отрывок убедительно свидетельствует о том, что Линь-цзи, как и при анализе первой причины, отнюдь не считает

рассредоточенность мыслей" единственной причиной, не позволяющей его ученикам "действовать сейчас же". Но если сравнить это высказывание с аналогичным по содержанию (но взятым из других частей текста), то мы увидим, что последовательность перечисления и акценты постоянно меняются, на основании чего мы можем сделать вывод, что, принимая во внимание какие-то неизвестные нам факторы, чаньский наставник мог в каждом конкретном случае рассматривать одну из причин как определяющую и ставить ее во главу угла. Непоследовательность и кажущаяся сумбурность изложения материала, характерная для чаньских текстов, таким образом, не случайна, и классификация К.Хамфриса в этом свете выглядит весьма условной, но говоримся еще раз, что мы используем ее для удобства анализа, забывая при этом о специфике изучаемого объекта. Сам автор той классификации, кстати сказать, несколько абсолютизирует ее рассматривает каждую причину отдельно, не учитывая взаимообусловленность и взаимосвязанность "главных причин" и наличие разного рода "сопутствующих условий". Впрочем, чтобы до конца сохранить объективность, следует признать, что последние, по-видимому, вообще не поддаются какой-либо классификации, т.к., во-первых, манера изложения чаньских авторов зачастую не позволяет разобрать, где речь идет о "главной причине", а где о "сопутствующем условии", во-вторых, в каждом отдельном случае их набор может меняться. Поэтому мы, с некоторой долей условности выделяя "главные причины" подвергая их более или менее подробному анализу, можем лишь констатировать наличие некоторых "сопутствующих условий", не оставаясь на них подробно.

Трудно судить, какими именно соображениями руководствовался чаньский наставник, перечисляя причины в разной последовательности, меняющейся в каждом отдельном случае, и рассматривая одну из

них как определяющую, т.к. источник не дает нам таких сведений. Мы можем лишь предполагать, что в первую очередь он исходил из необходимости учитывать индивидуальные качества своих учеников (их характер, степень подготовленности, настроение и т.д.), которые, как считали, чань-буддисты, могут оказать решающее влияние на их предрасположенность к воздействию тех или иных причин. Еще в палийском каноне указывалось, что "одна и та же причина никогда не повторяется в абсолютно неизменном виде" (т.е. одна и та же причина далеко не всегда дает одинаковый результат) и что важную роль играют индивидуальные особенности того, кто подвергается их воздействию<sup>1)</sup>. В чань-буддизме этот принцип получил дальнейшее развитие, и "личностный" (субъективный) фактор стал восприниматься как определяющий. Так, Чжао-чжоу (778-897), старший современник и коллега Линь-цзи, говорил: "Когда искренний человек исповедует ложное учение, учение становится истинным, а когда неискренний человек исповедует истинное учение, учение становится ложным"<sup>2)</sup>. Переноса этот принцип на закон причинности, Линь-цзи говорил: "Только от человека зависит, поймет он причинную связь /явлений/ или нет, будет вовлечен в нее или нет" /ЛЦД, §19/.

Немаловажное значение в переносе акцента с одной причины на другую имела, по-видимому, и личность самого наставника, его темперамент и волевые качества. Линь-цзи, например, был очень волевым и энергичным человеком и обладал, судя по тексту, крайне "необузданным" нравом, проявлявшемся в резкости суждений и доволь-

1) D. Kalupahana. Op.cit., p.94.

2) A.N. Blyth. Zen and zen classics. Vol.4. "Mumonkan". Tokyo, 1966, p.21. Придавая субъективному фактору столь важное значение, чань-буддисты все же, по-видимому, больше опирались на китайскую традицию, нежели на индо-буддийскую. Так, цитируемое здесь высказывание Чжао-чжоу поразительно напоминает известное изречение Конфуция: "Человек может сделать великим путь, которым идет, но путь не может сделать человека великим" ("Лунь-юй", гл.15, §28) и перекликается с афоризмом Чжуан-цзы: "Сначала был истинный человек и /лишь/ потом было истинное знание". (Чжуан-цзы, цз.2, гл.6, с.37).

но-таки грубом, если не сказать жестоком, обращении со своими учениками. Под руководством своего учителя Хуан-бо он прошел весьма суровую школу, которая закалила его характер, сделала его, как он выражался, "твердым и стойким", и того же самого он требовал от собственных учеников и последователей. /См. §18, §19(7), §19(9)/. Его школу можно считать самым "жестким" вариантом чань-буддизма и именно поэтому в средневековой Японии она пользовалась особой популярностью у самураев, пытавшихся обрести с ее помощью столь необходимые военному сословию волевые качества (у японцев была даже такая поговорка: "Школа "Риндзай" /"Линь-цзи"/ - для самураев, школа "Сото" /"Цао-дун"/ - для простолюдинов)<sup>1)</sup>. Неудивительно, что, требуя от своих учеников максимального напряжения воли, Линь-цзи в своем анализе уделял "отсутствию веры в себя" ("неуверенности в своих силах") гораздо больше внимания, нежели другим факторам, порождающим дуализм "знания" и "действия", и зачастую ставил его во главу угла всего "причинного комплекса". Но, уделяя одной причине большее внимание, он не мог игнорировать другие, т.к. видел их взаимозависимость, и для него не могло быть "более важной" или "менее важной" причины, т.к. в силу их взаимобусловленности одна порождает другую. В зависимости от конкретных условий одна из причин могла приобрести ОТНОСИТЕЛЬНО БОЛЬШЕЕ ЗНАЧЕНИЕ, что учитывалось чаньскими авторами при анализе КОНКРЕТНОЙ СИТУАЦИИ, но, беря всю проблему дуализма "знания" и "действия" в целом, они безусловно рассматривали все причины как одинаково "пагубные".

Поэтому К.Хамфрис не совсем точно отражает чаньскую точку зрения, когда, переходя к третьей причине (дискурсия, вызывающая

1) J. Kennett. Selling water by the river. New York, 1972, p. 17.

"раздвоение" интенций), пишет, что она является "самой важной по значению"<sup>1)</sup>. В следующем отрывке Линь-цзи сводит воедино уже все три главные элемента "причинного комплекса", ставя при этом во главу угла "отсутствие веры в себя", которое является "сопутствующим фактором" первой "главной" причины: "Последователи Дао! Именно сейчас Великие Мужы (да чжан-фу) могут постичь Изначальное Недеяние (бэнь лай у-ши)! И лишь потому, что у вас не хватает веры в себя, ваши мысли приходят в хаотичное состояние, вы лихорадочно ищете свою голову, думая, что потеряли ее, и не можете успокоиться... бежите от обыденного и радуетесь священному... не можете забыть про приобретение и утрату, не можете искоренить из своего сознания различие на чистое и нечистое. Но все будет иначе, если вы достигнете прозрения в духе школы Чань!" /ЛЦЛ, §14/. В этом отрывке дискурсия ("различие на чистое и нечистое") занимает в комплексе причин, мешающих чаньским адептам "постичь Изначальное Недеяние" (т.е. действовать в соответствии с формулой "деяние через недеяние"), самое последнее место, но это совсем не значит, что Линь-цзи умаляет ее значение, т.к. в другом месте порядок совершенно меняется: "Нынешние адепты не могут постичь недеяние по той причине, что пытаются найти /сокровенный/ смысл в словах (цзы) и наименованиях (мин) и делают различия /т.е. мыслят дискурсивно - Н.А./... Слепые ослы! Не вводите себя в заблуждение!! Если вы будете делать различие и попытаетесь постичь Учение посредством дифференциальных оценок (и-ду шан-лян), то никогда не избавитесь от привычного понимания /т.е. привычных норм мышления/ и не сможете обрести сосредоточенность сознания" /ЛЦЛ, §19(9)/.

---

1) Ch.Humphreys. Op.cit., p.120.

Линь-цзи, таким образом, применяет при анализе последней причины такой же метод, как и при анализе других причин, и в этом смысле она ничем не выделяется из всего комплекса. Но, обладая одинаковой силой негативного воздействия (т.е. одинаковой степенью "пагубности") в качестве одного из трех элементов рассмотренного здесь "причинного комплекса", дискурсия, основанная на бинарном коде мышления, приобретает в чань-буддизме совершенно особое (в негативном смысле, конечно) значение, если несколько отвлечься от частной проблемы соотношения "знания" и "действия" и рассмотреть ее в контексте более общих проблем чаньской гносеологии. Мир чань-буддиста, как уже отмечалось в предыдущей главе, принципиально "не-дуален", и любая дуализация, даже если она доускается с благой целью утверждения позитивного идеала, нарушает, по мнению чань-буддистов, изначальную гармонию бытия, создавая новые препятствия на пути к целостному восприятию мира. Поэтому чань-буддисты расценивали дискурсивно-логическое мышление как "самую пагубную болезнь ума"<sup>1)</sup>, но здесь важно отметить, что при этом они имели в виду не конкретную и частную проблему дуализма "знания" и "действия", а необходимость преодоления всех форм дуализма вообще.

Поскольку любое утверждение несет в себе элемент противопоставления и создает иерархию неравноценных понятий, раскалывая целое на части, то чань-буддисты, переходя к позитивной части проблемы дуализма "знания" и "действия", должны были решить неразрешимое на первый взгляд противоречие: как можно охарактеризовать позитивный чаньский идеал, не нарушая при этом принципа "не-дуаль-

1) Сэн-цань. Синь синь мин ("Ода о доверии своему сердцу"). Цит. по: "The Buddhist Texts through Ages". Ed. by E. Conze. New York, 1957, p.127. А. Уоттс считает ее самым первым "четким и исчерпывающим" изложением основных положений чань-буддизма (A. Watts. The Way of Zen. p.88).

ности" — Один из возможных вариантов, на котором мы остановимся более подробно ниже, — не характеризовать его вообще, не давая ему вербально-словесных интерпретаций и лишь молча демонстрируя его. Однако такой метод годился далеко не для каждого адепта, к которому же для того, чтобы такая форма передачи информации оказалась эффективной, нужна особая ситуация, создающая особый психологический настрой. И, конечно же, такой метод совершенно не годился при составлении соответствующих текстов.

Второй вариант, который чаще всего и использовался при рассмотрении той или иной проблемы, требующей какой-то позитивной программы, заключается в том, что чань-буддисты всемерно избегают однозначных формулировок, прибегая чаще всего к методу парадоксального описания соответствующих проблем и путей их решения. Это обстоятельство предопределило общую парадоксальность чаньского текста, которая проявилась также и в постановке проблемы соотношения "знания" и "действия". Как и многие другие проблемы, она иногда не формулируется однозначно, и даже более того, когда в чаньском тексте рассматривается первый элемент коррелятивной пары "знание-действие", обнаруживается две прямо противоположные установки: высшей истиной овладеть чрезвычайно легко; высшая истина непостижима. Точно такая же закономерность прослеживается и когда речь заходит о втором элементе: переход к соответствующему действию и легок и труден. Чтобы не быть голословным, проследим эту закономерность на примерах.

Однажды великий китайский поэт Бо Цзюй-и (772-846) попросил чаньского монаха-отшельника по прозвищу "Птичье Гнездо", старшего коллегу и современника Линь-цзи, выразить в нескольких словах основную суть проповедуемого им учения. Монах сказал: "Не делать зла, совершать только благие поступки". Бо Цзюй-и возразил: "Но

ведь это может сказать и трехлетний ребенок". Тогда монах ответил: "Это знают даже трехлетние дети, но взрослые люди и к восьмидесяти годам не могут претворить на практике!"<sup>1)</sup>.

Этот диалог важен и интересен для нас во многих отношениях. Во-первых, в нем содержится постановка рассматриваемой нами проблемы, причем в данном случае чань-буддист прибег к довольно ясной и четкой формулировке, несколько необычной для парадоксального языка чаньских текстов. Судя по этому эпизоду, суть проблемы заключается в том, что между знаниями людей ("теорией") и их поступками ("практикой") существует определенное, иногда весьма острое и труднопреодолимое противоречие. Во-вторых, указывая на оппозицию, существующую в обыденном сознании, монах дает понять, что для него такой оппозиции не существует, что чань-буддизм имеет какие-то методы, позволяющие ликвидировать разрыв между "знанием" и "действием" и совершать только те поступки, которые санкционированы религиозной теорией, а значит и полностью соответствуют ей. В словах чаньского монаха содержится также совершенно явственный намек на то, что в конфуцианстве, несмотря на провозглашенный принцип "единства знания и действия", так и не были выработаны достаточно эффективные практические методы, которые бы позволили реализовать этот лозунг. (Ср.: Конфуций, как уже отмечалось в предыдущей главе, горько сетовал, что лишь к 70-ти годам своей жизни стал следовать желаниям сердца, не нарушая при этом правил "ли"). И, наконец, здесь дважды подчеркивается, что сама по себе проблема довольно тривиальна и что чань-буддисты ни в коей мере не претендуют на "открытие" этой столь простой и общеизвестной истины.

Более того, поскольку перед монахом ставила задача охарактере-

---

<sup>1)</sup> Цзо-цзу тун-цзи" ("Сводный биографический справочник буддийских патриархов"). Тайсэ Дайдзюкэ, т.49, с.384-в.

привозить основную суть учения чань-буддизма, то из этого диалога явствует, что чань-буддисты отрицали особую оригинальность всей доктринальной системы школы чань. Известно, что задолго до встречи с монахом "Птичье гнездо" Бо Цзюй-и серьезно увлекался чань-буддизмом, практиковал чаньские методы психотренинга и уже должен был знать правила ведения парадоксальных "диалогов" (вэнь-ца), в которых вопрос не отделяется от ответа /т.е. сам вопрос, если он поставлен правильно, уже содержит в себе и ответ/<sup>1)</sup>, поэтому его слова "это знают даже дети" не были случайными. К тому же чаньский монах повторил их в своем ответе, подтвердив тем самым правильность поставленного вопроса, а также то, что в учении чань-буддизма действительно нет ничего "особенного". И в то же время эти слова вступают в явное противоречие с первым постулатом уже упоминавшейся в первой главе четырехчленной формулы Бодхидхармы: "Особая (эзотеричная) доктрина вне рамок (ортодоксального) учения".

Каноническая версия происхождения школы чань гласит, что эта тайная ("секретная") доктрина передавалась в течение многих столетий непосредственно "от сердца к сердцу", от учителя к ученику, через 28 поколений буддийских патриархов от самого Будды Шакьямуни, который излагая ее эзотерический смысл своему ученику, первому легендарному патриарху школы чань Махакашьяпе, сказал: "У меня есть тайное хранилище Истинного Ока Дхармы (чжэн фа янь), сокровенный смысл нирваны, форма, не имеющая формы, и таинственные врата Дхармы: "не основываться на словах и писаниях" и "особая доктрина вне рамок (ортодоксального) учения". Все это я передаю тебе, Махакашьяпа"<sup>2)</sup>. Этот факт не приводится ни в одном аутен-

1) D. T. Suzuki, Faith in Zen Buddhism. "The Middle Way". London 1967, vol. 42, n. 2, p. 62.

2) Хуй-кай. "У-мэнь гуань" ("Застава без ворот"). Тайсё Даидзюкё, т. 48, с. 293-в.

тичном индобуддийском тексте и был вымышлен китайскими чань-буддистами от начала до конца, явившись ярким образчиком чаньского мифотворчества.

Тем не менее, концепция "особой" передачи сугубо эзотерической истины, как и все другие вымышленные "факты" традиционной истории чань-буддизма, пользовались в чаньских кругах безусловным доверием и воспринимались как святая и непререкаемая истина. Более того, неофит, вступающий на "путь чань", был обязан поверить в достоверность этих заведомо неправдоподобных и вымышленных "фактов" искренне и всерьез, даже если у него возникали какие-то сомнения. Так, первый пункт "10-ти ступеней Юань-цзина", которые adept должен был преодолеть в процессе овладения "чаньской практикой" (чань-син), гласит: "Во-первых, (чань-буддист) должен поверить, что имеется "особая доктрина вне (ортодоксального) учения"..."<sup>1)</sup>. Если же он все-таки выражал свое сомнение, то получал от "учителя-наставника" основательную взбучку. В "Линь-цзи лу", например, приводится весьма поучительная история о похождениях Лун-я, поочередно обращавшегося к разным "наставникам" с одним и тем же вопросом, в котором выражалось недоверие к канонической версии о прибытии 28-го легендарного патриарха школы чань Бодхидхармы в Китай с "особой" миссией: "Лун-я спросил /у Линь-цзи/: В чем заключается сокровенный смысл приезда Бодхидхармы с Запада?" Линь-цзи сказал ему: "Поддай-ка мне вон ту доску". И как только он подал Линь-цзи доску, учитель-наставник, взяв ее в руки, ударил /ею/ Лун-я. Лун-я воскликнул: "Раз бьете, значит задужил, но в приезде Бодхидхармы все равно нет никакого смысла!" Тогда Лун-я отправился к учителю-наставнику Цуй-вэю и спросил у него: "В чем заключается сокровенный смысл приезда Бодхидхармы

<sup>1)</sup> Цит. по: Chang Chen-chi. The Practice of Zen. New York, 1959, p.185, Appendix (in Chinese). Подробнее о "10-ти ступенях Юань-цзина" см. там же, с.33.

с Запада?" Цуй-вэй сказал: "Поддай-ка мне вон ту подстилку". Лун-я подал ему эту подстилку. Цуй-вэй, взяв ее в руки, ударил ею Лун-я. Лун-я воскликнул: "Раз бьете, значит так и нужно, но в приезде Бодхидхармы все равно нет никакого смысла!" /§45/.

Но, вступая в явное противоречие с одними постулатами чань-буддизма, приведенные выше слова Бо Цзюй-и в то же время совершенно не противоречат другим постулатам, другой, прямо противоположной, тенденции, столь же четко прослеживающейся в чаньских текстах: отрицать каноническую версию происхождения школы чань, вместе с ней и принцип эзотеричности и непостижимости учения чань-буддизма. Так, например, Лун-я, которого Линь-цзи и Цуй-вэй любили именно за недоверие к канонической версии об "особой" миссии Бодхидхармы, став "учителем-наставником" и настоятелем чаньского монастыря, продолжал утверждать (на этот раз наставляя своих собственных учеников), что "в приезде Бодхидхармы с Запада все равно нет никакого смысла" /ЛЦЛ, §45/. А сам Линь-цзи, когда он однажды посетил ступу Бодхидхармы и смотритель ступы спросил у него, "кому он сначала выразит свое почтение - Будде или Бодхидхарме", заявил, что "не будет поклоняться ни тому, ни другому" /ЛЦЛ, §57/.

Младший современник Линь-цзи Дао-ин (ум.901 г.), утверждая, что в наставлениях Будды Шакьямуни первому чаньскому патриарху Махакашьяпе не было ничего таинственного, писал: "Если вы еще не постигли (суть чань-буддизма), то он остается тайной (Будды) Шакьямуни, но, если вы уже постигли его, то он становится секретом Махакашьяпы, который он не сдержал"<sup>1)</sup>. Известный сунский "наставник" Юань-у (1063-1135) комментировал это высказывание так: "У Будды был секрет, который Махакашьяпа не сдержал, и то, что он

<sup>1)</sup> Дао-юань. "Цзин-дэ чжуань дэн лу" ("Записи о передаче светильника, составленные в эру Цзин-дэ"). Тайсё Дайдзюкё, т.51, с.335-с.

не сдержал его, было истинным секретом Будды. Не сдержанный секрет является (истинным) секретом, а то, что (действительно) держится в секрете, не является (истинным) секретом"<sup>1)</sup>. Отсюда следует вполне логичный вывод, что в учении чань-буддизма "нет ничего особенного", что оно, в сущности, представляет из себя "открытый секрет", т.е. нечто совершенно обыденное и известное каждому человеку - "даже трехлетнему ребенку". Так, когда Чжао-чжоу спросил у своего "учителя-наставника" Нань-цзяня, на что похоже Дао, тот ответил: "Ваше обыденное сознание (пин-чан синь) и есть (Большое) Дао"<sup>2)</sup>. Этот тезис тесно примыкает к парадоксальному утверждению, что чаньский "учитель-наставник" в действительности ничему не учит, что он не дает своему ученику никаких специальных наставлений. Так, сунский "наставник" Цзу-синь (1002-1069) в ответ на настойчивые просьбы своих учеников поведать им об "особом смысле" чань-буддизма заявил, что вообще не может дать никаких наставлений, ссылаясь при этом на Конфуция (?!): "Это именно так, как сказал Конфуций: "Мои дорогие ученики, неужели вы думаете, что я от вас что-то скрываю? В действительности мне нечего от вас скрывать!"<sup>3)</sup> Но, во-первых, в "Лунь-юе" нет такого высказывания, и, во-вторых, Конфуций вовсе не отрицал возможность обретения качеств идеального "благородного мужа" посредством обучения (т.е. накопления определенных знаний), хоть и считал "врожденное знание" эсхиологически более высоким<sup>4)</sup>.

---

1) Юань-у Фо-го чань-ши юи-лу" ("Записи бесед чаньского наставника Юань-у Фо-го"). Тайсе Дайдзюкё, т.47, с.782-а.

2) Хуй-кай. "У-мэнь гуань", с.295-а. Эта фраза встречается также в "Линь-цзи лу" /§18/, но без указания источника.

3) Цит. по: С.Н. Wu. The Golden Age of Zen. p.248-249.

4) "Лунь-юй", гл.16, §9.

чань-буддисты же категорически отрицали необходимость постепенного накопления разнообразной информации, стандартизированной и апробированной "первоучителями древности", считая такого рода знание чем-то внешним и ненужным для конкретного индивида и призывая к моментальному постижению высшей и всеобщей истины, открывающейся адепту в единый миг внезапного "озарения". Такого рода "авторитарное" ("авторитетное") знание, являющееся, в сущности, продуктом чужого познавательного опыта, чань-буддисты относили к сфере "мертвого слова" (сы-янь, сы-цзюй), которому противопоставлялось "живое слово" (хо-янь, хо-цзюй)<sup>1)</sup>. Истинное знание, утверждали они, является не благоприобретенным, а врожденным, не полученным извне, а изначально присутствующим в "исконной природе" (дань-син, бэнь-син) человека, в его "первородном сознании" (дань-синь, бэнь-синь), и обретается оно не в процессе старательного изучения чужих мыслей, изложенных в трактатах древних мудрецов, а в порыве интуитивного прозрения к своей перводанной сущности, которая и есть "природа Будды" (фо-син) /см.:ЛЦЛ, §19(9)/. Поэтому "учитель-наставник" не может ничего прибавить к этому врожденному знанию, равно как и убавить от него, ибо "в каждом человеке все сполна и ничего не упущено" /ЛЦЛ, §18/. Он может лишь рассеять "тьму неведения" (у-мин), которая "омрачает природу Будды", и дать начальный стимул к интенсивному духовному поиску в глубинах своего подсознания ("первородного сознания"). И только тогда, когда он убеждается, что адепт совершенно неспособен

1) Резко негативное отношение чань-буддистов к "мертвому слову" нашло свое отражение в следующих строках "Линь-цзи лу": "Некоторые адепты переписывают в толстые тетради (цэ-цзы) мертвые слова вздорных стариков и, обернув их на 3-5 рядов куском материи, бережно хранят эти записи, объявляя их "секретом мастерства" и никому не показывая. Они считают это "великим достижением" - какое заблуждение! Слепые ослы, зачем вы пытаетесь найти живой сок в этих иссохшихся костях?!" /§19(9)/. Ср. концепцию "живого слова" М.М.Бахтина. (М.Бахтин. Слово в романе "Вопросы литературы и эстетики". М., 1975, с.154-166).

жен к самостоятельному интроспективному анализу и не может освободиться от рабской привычки к опоре на чужое мнение, "наставник" прибегает к разного рода "средствам спасения" (санскр. упайя каувалья; кит. фан-бянь), которые должны послужить внешним толчком к его внутреннему "озарению".

Чань-буддисты отрицали также конфуцианский тезис о трудности и длительности процесса познания, который может растянуться на всю жизнь, несмотря на все усилия и "настойчивость в учебе"<sup>1)</sup>. Поскольку "в буддийской Дхарме нет ничего особенного" и "тайнственного", то овладеть ею, как утверждают чаньские тексты, совсем не трудно и мистическое "озарение" в сущности представляет из себя нечто совершенно обыденное и предельно простое. "Великое Дао, говорил Линь-цзи, - постичь не трудно" /ЛЦЛ, §18/. Для этого нужно лишь "довериться своему естеству", "перестать спешить и волноваться", "не стремиться ни к чему особенному" и "следовать своей природе" /ЛЦЛ, §17, 19(7), 23/. При этом он ссылаясь на своего величайшего предшественника Хуй-нэна, который указывал, что единственное различие между человеком "просветленным" и "профаном" заключается в том, что первый "зрит свою природу Будды" т.е. знает, что он ничем не отличается от самого Будды, что он есть сам Будда/, тогда как "профан" не знает этого<sup>2)</sup>. Исходя из этой посылки, Линь-цзи убеждал своих учеников, что они "ничем не отличаются от будд и патриархов" и утверждал, что для того, чтобы "прозреть к своей истинной природе и стать Буддой" (цзянь ин чэн фо), не нужны ни особые усилия, ни специальная практика, ни длительное восхождение по ступеням совершенства. Для адепта,

1) "Лунь-юй", гл.7, §21; гл.2, §4.

2) См.: "Книга поучений шестого патриарха (Хуй-нэна)". Пер. и комм. Е.В.Завадской. В кн.: Е.В.Завадская. Эстетические проблемы живописи старого Китая, с.311 и далее.

который верит в изначальную чистоту своей природы и сознание которого не "замутнено" вредной и опасной с точки зрения чань-буддистов привычкой к дискурсии, "просветление" приходит совершенно естественно и легко<sup>1)</sup>, так же легко, как "вода устремляется вниз", а "облака плывут по небу", и тогда он "в одно мгновение может вознестись в Лotosовый Рай и во владения (Будды) Вайрочаны, в царство Освобождения и в Чистую Землю (Будды) Амитабы.." /ЛЦЛ, §19 (7)/.

Тем не менее, вопреки всем столь настойчивым и убедительным заверениям в том, что постичь учение чань-буддизма не составляет никакого труда, вопреки здравому смыслу и формальной логике, первоначальный тезис о его "тайнственности" и "непостижимости" продолжает сохранять свою силу и значение. Основная трудность, по мнению чань-буддистов, заключается именно в его необычайной простоте и легкости, в его "сверхъестественной естественности"<sup>2)</sup>. Стремясь быть естественным, чаньский адепт попадает в парадоксальную ситуацию, из которой очень трудно, почти невозможно выбраться, если у него нет определенной предрасположенности к интуитивно-ассоциативному, целостному коду мышления, т.к. в самом стремлении быть естественным уже есть нечто искусственное, нечто надуманное, нечто чуждое истинной природе человека, которая изначально чиста и не нуждается, по выражению Линь-цзи, "ни в каком испытании, ни в какой культивации" /ЛЦЛ, §17/. Поэтому "когда человек (осознанно) культивирует Дао, он не может следовать ему, и в его голове одна за другой возникают тысячи ересей" /§18/. Стремясь избавиться от этого стремления, он запутывается еще больше, т.к. снова попадает в плен к своему стремлению "не иметь стремле-

1). Ср. Б. Пастернак: "Легко проснуться и прозреть, //Словесный сор из сердца вытрясть//И жить не засоряясь впредь, // Все это - небольшая хитрость".

2) A. Watts. The Way of Zen, p.102.

иди" (у-цю). А. Уоттс весьма остроумно сравнивает эту ситуацию с тем, как больному дают лекарство, предупреждая его, что оно не подействует, если он будет думать об обезьяне. "Пока я помню, - пишет он, - что мне нужно забыть об обезьяне, я нахожусь в двусмысленной ситуации, когда "сделать" означает "не сделать", и наоборот; "да" означает "нет", а "иди" означает "стой"<sup>1)</sup>.

Адепт прилагает отчаянные усилия, чтобы выбраться из этой "двусмысленной" (парадоксальной) ситуации, но все усилия оказываются тщетными и приносят новые мучения до тех пор, пока он неожиданно не обнаруживает, что порочным был сам метод решения поставленной проблемы или, точнее, что во всем этом вообще нет никакой проблемы ("нет дела" - "у-ши"). "Просветление", которое завершает многие недели, месяцы и даже годы мучительных поисков и которое не имеет иной альтернативы, иного выхода из этой чрезвычайно драматичной, отчаянно безвыходной ситуации, кроме сумасшествия<sup>2)</sup>, снимает все проблемы, все оппозиции, и адепт приходит к предельно простому и ясному выводу, что между "стремлением" и "не-стремлением", "приходом" и "уходом", "да" и "нет" нет никакого противоречия или, точнее, что это мнимое, иллюзорное противоречие. Новый метод решения ситуационной задачи заключается, таким образом, в том, что проблема решается сама собой, если перестать видеть в ней проблему, так сказать, не мудрствовать лукаво, а просто действовать, переходя сразу к уровню ее решения: становиться Буддой

1) A. Watts. The Way of Zen, p. 143-144.

2) Такого рода психологические эксперименты были довольно небезопасными и могли вызвать серьезные патологические изменения в психике адепта, о чем свидетельствует специальный термин "чань-бин" ("чаньская болезнь"), под которым подразумевается психическая болезнь. Случаи самого настоящего помешательства были, по-видимому, не так уже редки, т.к. образ "дикого монаха" ("е-сэн"), одичавшего от пещерных бдений, является довольно распространенным в китайской литературе. (См.: Lu K'uan-shan. Secrets of Chinese meditation. London, 1964).

ли патриархом без всякого стремления стать ими, действовать естественно без желания стать естественным - короче говоря, не искать, а сразу находить.

Все это может действительно показаться до смешного простым ясным, но только тогда, когда весь путь сомнений и поисков уже пройден, когда все мучения позади. Как говорил Линь-цзи: "Очень трудно по-настоящему постичь буддийскую Дхарму, и Дао - это глубочайшее таинство, но если вы уже овладели ими, то можете над этим смеяться" /ЛЦЛ, §19(6)/. До того, как прийти к такому умозаключению, сам он 12 лет (!!) "носился по Поднебесной, не имея ни минуты покоя и не зная, куда приткнуться свое брренное тело, словно (у него) весь живот был объят неугасимым пламенем, и непрестанно спрашивал у всех о Пути (Дао), но не мог найти ничего подобного, даже размером с горчичное зернышко" /ЛЦЛ, §18/. Наконец, он попал "наставнику" Хуан-бо, у которого "трижды спрашивал, в чем заключается Великий смысл буддийской Дхармы и который трижды побил его". 15/. Тогда он ушел к другому "наставнику" по имени Да-юй, рассказал ему о своих заключениях и попросил объяснить, за что Хуан-бо бил его и где он допустил ошибку. Да-юй закричал на него: "Хуан-бо был для тебя старой доброй матушкой, которая хотела освободить тебя от страданий, а ты приходишь сюда и спрашиваешь, где допустил ошибку!" При этих словах на Линь-цзи нашло "Великое Озарение" (да-дз.сатори), и он воскликнул: "В буддийской Дхарме Хуан-бо нет ничего особенного!!" /§47/. Впоследствии, когда он сам стал "наставником" и патриархом собственной школы, он уточнил, что имел в виду не только "буддийскую Дхарму Хуан-бо", но и вообще всю "буддийскую Дхарму" /§23/, и говорил своим ученикам, что у него тоже нет никакой Дхармы, которую можно дать людям" /§19(3)/.

Но парадоксальная логика чань делает здесь новый зигзаг, воз-

28.

рашая все к исходным позициям, и, когда ученики Линь-цзи или его оппоненты выражали сомнение в этих словах, он тоже бил их, на тот раз за нечто прямо противоположное тому, за что он побил ун-я и за что его самого били Хуан-бо и Да-юй /ЛЦЛ, §1,3,5/. Тем самым он подтверждал, что в системе чань оба тезиса - как о трудности и непостижимости учения чань-буддизма, так и о его простоте и легкости - имеют одинаковое право на существование и, несмотря на то, что они в равной мере подвергаются отрицанию, оба тезиса сохраняют свою значимость (т.е. в данной системе они равноценны и равнозначны). Поскольку элементы дуальной пары "знание-действие" определяют друг с другом, то точно такая же картина обнаруживается и когда речь заходит о втором элементе: в разговоре с Бо Цзюй-иньский монах сказал, что переход к соответствующему действию необычайно труден ("люди к 80-ти годам не могут осуществить это в практике"), но Линь-цзи утверждал, что в этом нет ничего особенного: "Последователи Дао, буддийская Дхарма не нуждается в особых ухищрениях! /Для того, чтобы постичь ее/, необходимо лишь простое и обыденное недоедание /досл."у-ши": "бездеятельность"/: испражнитесь и мочитесь, надевайте (свою повседневную) одежду и ешьте свою обычную) пищу, а когда устанете - ложитесь спать. Глупый будет смеяться надо мной, но умный все поймет" /ЛЦЛ, §13/.

Более того, такая структура вообще весьма характерна для чаньского текста, т.к. подобные противопоставления пронизывают весь текст и являются, очевидно, его главным структурообразующим элементом. Так, например, характеризуя идеал чаньской личности, Линь-цзи говорил, что это человек, у которого "нет места" ("у-вэй"), который "не на что опереться" ("у-и") и который "бродит везде, не имея пристанища". И тут же про того же самого человека говорится, что "всегда находится перед вашими глазами, и нигде не уходит", что

Он "сидит сейчас перед вами, живой и зримый, и никогда не исчезнет". В то же время в одном случае говорится, что "нет ничего дороже" этого человека, а в другом — что он "годится лишь на то, чтобы быть палочкой-подтиркой". Иногда Линь-цзи наделяет его сверхъестественными чертами, утверждая, что он может "войти в огонь и не обжечься, войти в воду и не намочнуть", что он "беспятственно проникает в десять сторон и парит в трех мирах", что он "может противостоять Поднебесной", и в то же время говорит, что он "возникает обиденным образом", и для того, чтобы стать этим человеком, нужно лишь исполнять свои самые обычные повседневные обязанности. И даже в одном высказывании Линь-цзи зачастую допускает противоречивые суждения: "Этот человек является реальным воплощением всевозможных необыкновенных способностей, хотя он и заключает в себе пять порочных качеств" /см. ЛЦЛ, §3, §11, §12, §13, §15, §19(1)/.

Самым характерным признаком чаньского текста является, таким образом, то, что он содержит в себе устойчивые пары противопоставлений, которые в равной мере утверждаются и отрицаются. Иначе говоря, каждое утверждение, несущее в себе позитивную характеристику (тезис), имеет в чаньском тексте свое противопоставление (анти-тезис) в виде утверждения, несущего в себе негативную характеристику (т.е. обратное по своему смыслу), и наоборот. Исходя из этого, мы можем выделить в нем три основных структурно-семантических уровня, каждому из которых присуща определенная знаковая направленность: уровень утверждения, состоящий из позитивных символов и знаков, уровень отрицания, окрашенный негативно, и амбивалентный (двузначный) уровень, содержащий в себе полярные знаки и символы, которые образуют единый "метазнак" (метасимвол). Поскольку два первых уровня являются лишь подступами к аксиологическому ядру систе-

н чань-буддизма, представляя из себя нечто внешнее и преходящее, о именно амбивалентный уровень и соответствует этому ядру, составляя структурный инвариант чаньского текста, и являясь наиболее репрезентативной для всей системы.

Здесь важно отметить, что такая структура полностью соответствует функции, которую в системе чань выполнял текст, и была, по-видимому, целиком обусловлена ею. Главной целью этой системы, ее "сверхзадачей", является достижение некоего идеального состояния сознания, которое имеет существенные отличия от нормального, быденного состояния и может быть классифицировано в терминах современной психологии как "измененное состояние сознания" (ИСС)<sup>1)</sup>. Чань-буддист достигал этого состояния посредством мистического "вспарения" (кай, дунь-у), которое расценивалось им как главный человеческий опыт, наивысшее достижение человеческого духа, альфа-омега всей религиозной практики<sup>2)</sup>. С него, собственно говоря, и начиналась жизнь адепта в новом качестве - качестве чань-буддиста, им измерялась степень его посвященности. "Для меня не имеет никакого значения, что вы хорошо начитаны в сутрах и шастрах, - говорил своим ученикам Линь-цзи, - что ваше красноречие подобно горному потоку, что вы обладаете умом и обширными познаниями. Я хочу лишь одного - чтобы вы достигли истинно-правильного прозрения" ЦЛ, §23/.

Для чань-буддиста было вовсе несущественно, что человек думает об окружающей действительности, но весьма важно и существенно, как он относится к ней, как он ее воспринимает и как реализует

<sup>1)</sup> Выше мы уже отмечали, что такие эксперименты над психикой человека довольно часто приводили к патологическим изменениям. Состояние "просветления", по-видимому, не является патологическим, но близко к нему по некоторым чисто внешним показателям. Поэтому эпитеты "сумасшедший", "безумец", "ненормальный", которыми наделялся Линь-цзи /ЦЛ, §47, §49/, не были случайными.

<sup>2)</sup> D.T. Suzuki. Zen Buddhism. New York, 1956, p.84.

707.

вое мироотношение. Иначе говоря, для чань-буддиста было важнее всего то состояние сознания, в котором он находился, взаимодействуя с окружающей средой. Поэтому нам кажется, что встречающиеся иногда даже в специальной литературе определения типа "философия", религиозная философия", "философия жизни"<sup>1)</sup> и т.д. совершенно неприменимы к чань-буддизму и являются терминологическим недоразумением<sup>2)</sup>. Чань - это не сумма и, тем более не система идей и практик, а скорее определенное мировосприятие и мироотношение, а также сумма методов их актуализации, т.е. религиозно-мистическая практика или, точнее, религиозная психогигиена, главной целью которой является обучение определенному психическому состоянию, несущему религиозное содержание<sup>3)</sup>.

Идеи, которые составляют гносеологический уровень системы чань и которые можно было бы охарактеризовать как "философию" чань-буддизма, занимают в этой системе второстепенное положение совершенно незначительны по своему абсолютному объему, к тому же многие - если не все - так наз. "специфически чаньские" идеи в принципе выводимы из непосредственного мистического опыта и соответствуют определенному психическому состоянию, достигаемому с помощью чаньского психотренинга. Гносеологический уровень (т.е. "философия"), таким образом, не имел самостоятельного значения, буду-

---

См., например: R. Linssen. *Le Zen sagesse d'Extrême-Orient: un nouvel art de vivre?* Verviers, 1969. Г. Роузмонт посвятил даже доказательству, что чань-буддизм является философией, специальное исследование: H. Rozemont. *Is Zen Buddhism a Philosophy?* "Philosophy East and West", vol. 20, n. 1, 1970.

Более удачен в этом смысле термин "канон жизни", который употребляет Е. В. Завадская. (См.: Эстетический канон жизни художника - фэйлю (ветер и поток), с. 82-89).

Необходимо оговориться, что понятие "чаньская практика" включает в себя не только религиозную практику, но и различные виды практической деятельности "в миру", о чем речь пойдет в следующей главе, поэтому "чаньский опыт" не имел чисто религиозного содержания.

и, во-первых, вторичным по отношению к онтологическому уровню, производным от него, и во-вторых, играя подсобную роль во всей системе чань-буддизма в качестве одного из средств достижения идеального психического состояния /т.е. это были преимущественно такие идеи, которые, сами по себе являясь продуктом чаньской психологии, были строго ориентированы на определенное состояние сознания, несли в себе определенное психологическое содержание и были способны изменять сознание/.

Все это полностью относится и к чаньским текстам, в которых зафиксировался круг идей, составляющих гносеологический уровень системы Чань. Так же, как и другие, чисто физические методы воздействия (толчки, щипки, удары, окрики и т.д.), тексты были ориентированы на выполнение этой "сверхзадачи" и рассматривались как одно из средств в богатом арсенале чаньской психологии, как "лекарство" от дискурсивного мышления, которое, как уже было отмечено выше, расценивалось чань-буддистами как "самая пагубная болезнь ума". Поэтому Линь-цзи, заявляя, что он, в сущности, "ничему не учит и лишь исцеляет болезни и освобождает от пут", неоднократно подчеркивал, что все сутры и шастры, все "двенадцать разделов Учения и Корзины /Трипитака/" - суть "лекарство для успокоения мира" [ДЦЛ, §17, §19(3), §23/. Таким же "средством одноразового употребления" он считал и свои собственные проповеди, которые старательно ориентировались его учениками: "Последователи Дао! Не обращайте (особого) внимания на то, что я вам говорю, т.к. мои проповеди не имеют жесткой основы и подобны мгновенным картинкам, возникающим в пустоте, или же флажкам, указывающим путь, ... или другим средствам (спасения)" /ДЦЛ, §23/.

Возможная излечивать эту "болезнь ума", чаньские тексты не несли информационного содержания, т.к. коммуникативная функция была

для них отнюдь не главной. Если исходить из общепринятого понимания текста как связного и логически непротиворечивого сообщения, то подавляющее большинство чаньских текстов представляет из себя нечто вроде "анти-текстов", т.е. сообщений, не имеющих характерных признаков текста<sup>1)</sup>. В этом отношении весьма показательны так называемые "диалоги" (вэнь-да), занимающие значительный удельный вес во всей собственно чаньской литературе и наиболее представительные для нее<sup>2)</sup>. Во время такого рода "диалогов" чаньский "наставник" мог сказать или сделать все, что угодно, без всякой видимой связи со словами или действиями ученика или даже своими собственными высказываниями: на один и тот же вопрос мог дать положительный или отрицательный ответ, ответить глубокомысленным молчанием или шуткой, произнести какую-нибудь фразу, не имеющую прямого отношения к происходящему, прокричать в лицо ошеломленному ученику бессмысленное восклицание ("хэ!!", "ша!!", "у!!", "ця!!", "ха!!" и т.д.) или же совершить какую-нибудь другую, совершенно непонятную выходку, на наш взгляд, выходку. Иначе говоря, слова и поступки чаньских патриархов кажутся на первый взгляд совершенно немотивированными и не связанными с контекстом.

Но за внешней абсурдностью и бессвязностью, логической неопределенностью и вопиющей противоречивостью чаньского текста кроется своя внутренняя логика и упорядоченность, обусловленная специальными функциями, которые выполнял текст в системе чань-буддизма.

---

Ср. с "не-текстами" в терминологии Ю.М.Лотмана. (Ю.Лотман, Типология культуры. Тарту, 1970, с.72).

В "Линь-цзи лу" они составляют два раздела (из трех!), и подобное соотношение характерно для всех других произведений жанра "Юй-лу". Имелись также специальные сборники такого рода "диалогов" и производных от них парадоксальных загадок ("Гун-ань"). Наиболее известные из них - "У-мэнь гуань" и "Би-янь лу". Эти сборники, как правило, создавались на материалах более ранних "Юй-лу", из которых отбирались самые яркие и характерные "диалоги", служившие, в свою очередь, исходным материалом для парадоксальных загадок.

а. Главной задачей, на решение которой, как мы уже отмечали, был ориентирован чаньский текст, было достижение некоего идеального состояния сознания, и, поскольку оно качественно отличалось от обыденного состояния сознания и было недостижимо без кардинальной ломки "нормальных" психических структур, то это обусловило двуплановость чаньского текста, его бифункциональность, выражающуюся в одновременном наличии двух противоположных тенденций: разрушить старые идеалы и нормы мышления и дать новый позитивный идеал (а также проверить, в какой мере он уже реализован, так сказать, "задействован" в сознании адепта). Именно этим объясняется весьма своеобразное сочетание внешней неструктурности чаньского текста, кажущееся отсутствие формальной организации с его внутренней организованностью и внутренней содержательностью.

Идеальное состояние сознания, к которому стремились чань-буддисты, означало в сущности отказ от бинарного кода мышления и дискурсивной логики, которыми оперирует обыденное сознание, и переход к парадоксальному коду, характерным признаком которого является непротиворечивость сочетание двух полярных символов в одном акте, т.е. бесконфликтная амбивалентность. Человеку, находящемуся на обыденном уровне сознания, кажется, что весь мир организован по принципу оппозиции, и он, оперируя этими противопоставлениями, постоянно создает себе проблему выбора между двумя крайностями и пытается решить ее посредством дискурсивных умозаключений, которые, по мнению чань-буддистов, лишь усугубляют его "заблуждения и странности" /см. ЛЦЛ, §15, §19(3), §23/. Мучительная дилемма "быть или не быть?" сковывает его решимость к действию и не дает ему возможность "просто жить", а значит и действовать. "Просветление" освобождает от всех кажущихся дуальностей и возвращает к изначальной гармонии бытия, к "первородному сознанию", не расколотому на оппо-

иции. На чаньском уровне мышления происходит как бы взаимоуничтожение и нейтрализация всех полярных элементов, когда несовместимые с точки зрения обыденного сознания понятия могут сосуществовать и сочетаться без какого-либо логического и психологического противоречия.

Используя тексты в целях психотренинга, в качестве одного из средств чаньской религиозной психологии, чань-буддисты опирались на фундаментальное положение, выдвинутое, согласно палийскому канону, самим Буддой Шакьямуни, о том, что буддийской "лекарство" своей сути является разновидностью гомеопатии, что исцеление от болезни лежит в основе самой болезни<sup>1)</sup>. Доводя этот принцип до логического завершения, чань-буддисты в буквальном смысле этого слова стремились "выбить клин клином", широко применяя в своей практике метод "приведения к абсурду", что и обусловило известную исодержательность (в чисто информационном смысле) чаньского текста. Чаньский текст в сущности ничего не сообщает или, точнее, то, что он сообщает (т.е. заключенная в нем информация) не имеет познавательного значения. Перед ним не ставилась задача сообщить какие-нибудь достоверные сведения, скажем, из жизни первого тайского патриарха школы чань Бодхидхармы или какого-нибудь другого известного чань-буддиста в максимально доступной для понимания форме, и при его чтении не происходило сколь-нибудь значительного количественного прироста информации. Скорее наоборот, перед ним ставилась задача максимально ошеломить неискушенного читателя и слушателя потоком парадоксальных утверждений, фантастических и отескных образов, двусмысленностей и иносказаний, подорвать тем самым его веру в здравый смысл и дискурсивную логику, доказать с помощью этих парадоксов абсурдность и несостоятельность дихотомии-

<sup>1)</sup> G. Jones. The Four truths and the three marks. "Religion", vol. 6, pt. 2, London, 1976, p. 194.

еской модели мира. Но при этом, когда чаньский наставник, моделируя предельно абсурдную и парадоксальную ситуацию, загонял своего ученика в тупик и вызывал у него "прорыв к просветлению", к переходу на иной код мышления, происходил весьма существенный качественный прирост информации, т.е. изменение в отношении ко всему своему прошлому познавательному опыту, перестройка всей структуры знания, получаемого ранее, вызванная перестройкой структуры знания.

Трудность понимания текстов и даже, точнее, невозможность их полного понимания на обыденном уровне сознания, с точки зрения правого смысла и дискурсивной логики, входила в прагматику самоучения, т.е. была заложена в метапрограмме кодирующего устройства (эту роль выполнял чаньский патриарх), которое, в свою очередь, программировало ее "на выходе", создавая тексты, закодированные таким образом, что их понимание делалось максимально затрудненным для того, к кому они были адресованы, и требовали специальной перекодировки, в процессе которой происходили некоторые существенные изменения в психике адресата. Но эта трудность была носительной, т.к. после перехода на чаньский код мышления тексты теряли свою загадочность и непостижимость и, более того, сыграли свою роль в деле перестройки структуры сознания адресата, становясь ненужным балластом, от которого следовало избавиться. Вот почему Лань-цзи, когда на него нашло "Великое Озарение", заявил, что буддийской Дхарме "нет ничего особенного", а некоторые его коллеги в аналогичных случаях жгли сутры<sup>1)</sup>. Став "учителями-наставниками", они требовали от своих учеников того же самого: "И будет чше, если вы перестанете слушать мои рассуждения и пойдете своей дорогой, стряхнув с себя бремя забот и не создавая (новых) проблем"  
ЦЗ, §19(3)/.

<sup>1)</sup> J. I. Suzuki. Zen Buddhism, p. 98. См. также: E. Conze. Buddhism: Its Essence and Development. New York, 1959, p. 203.

Исходя из относительной бессодержательности чаньских текстов мы можем утверждать, что на них нельзя опираться как на историче-ский источник, что все сведения биографического характера, кото-рые в них приводятся, псевдоисторичны по самой своей природе и могут лишь дезинформировать не критичного исследователя. Поэтому самым главным недостатком работ авторов, находящихся в русле школы Т. Судзуки, заключается в том, что они слепо доверяют чаньским текстам и в своих попытках воссоздать раннюю историю школы чань опираются на чаньскую традицию, в частности, на сборники чаньских "диалогов" (иногда их называют "историческими анекдотами") и раз-ного рода биографические справочники, в которых на деле гораздо больше историчности, чем, скажем, в анекдотах о Ходже Насреддине.

Чаньский текст принципиально антиисторичен, и в этом смысле он близок к мифу, который, по образному выражению К. Леви-Стросса, является "машиной для уничтожения времени"<sup>1)</sup>. Как и миф, чаньский текст стремится "уничтожить" оппозицию "время-вечность" и доказать, что нет ни прошлого, ни будущего, а есть лишь вечно длящееся настоящее, или, если можно так выразиться, "вечное сейчас" /см.: ДЦЛ, 4). В его антиномиях время как дискретная величина исчезает и вечность сужается до единого "вневременного" мига или, наоборот, каждый миг разрастается до пределов вечности, поэтому для чаньского автора не имеет никакого значения ни хронологическая последовательность, ни историческая достоверность сообщаемых фактов. Так, например, одна из самых популярных парадоксальных загадок гласит: "Почему у бородатого варвара (т.е. Бодхидхармы) нет бороды?"<sup>2)</sup>. Этой загадкой в сознание адресата вводится заведомо противоречивая информация, которая призвана вызвать у него когнитивный

<sup>1</sup> Цит. по: Е.М. Мелетинский. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа. "Вопросы философии". М., 1970, № 7, с. 168.

<sup>2</sup> Д.С. Влыва. Op.cit., p. 66-67.

иссонанс и острое чувство психологического дискомфорта (фрустрации), и, поскольку адепт настойчиво пытается решить ее, это чувство достигает апогея и становится невыносимо мучительным, а "учитель-наставник" еще больше драматизирует эту и без того драматичную ситуацию постоянными и неожиданными возгласами: "Отвечай немедленно! Говори, говори!" И вдруг на него находит "озарение", которое уничтожает все оппозиции, и для него теряет всякое значение проблема: "Была у Бодхидхармы борода или нет?" — а также все другие проблемы ("Когда и зачем он прибыл в Китай?", "Был ли он в самом деле?" и т.д.).

Если продолжить весьма плодотворное, на наш взгляд, сопоставление структуры мифа и чаньского текста, то обнаруживается, что во многих очень существенных моментах совпадает также и главная функция двух моделирующих систем. На конкретном примере оппозиции "время-вечность" миф доказывает несостоятельность всей дихотомической модели мира, и его главной функцией, как убедительно показал К.Леви-Стросс, является медиация, т.е. поиск опосредующих звеньев между двумя рядами противопоставлений, снятие или инверсия позиций<sup>1)</sup>. Иначе говоря, миф можно также назвать "машиной для уничтожения оппозиций". Мы уже убедились, что чаньский текст выполняет аналогичную функцию, и поскольку она была обусловлена "верхзадачей" всей системы чань в целом, то эту систему мы можем характеризовать как медиативную и описать ее как своеобразный "механизм" для преодоления фундаментальных противоречий жизни. Но вместе с тем система чань имеет ряд весьма специфических особенностей, которые существенно отличают ее от других вторичных моделирующих систем, в том числе и от мифа. На некоторых особенностях

---

См. К.Леви-Стросс. Структура мифов. "Вопросы философии", 1970, № 7; J. Lévi-Strausse. Anthropologie Structurale. Paris, 1958, p. 238. См. также: A. Leach. Lévi-Strausse in the Garden of Eden. "J. Lévi-Strausse: The Anthropologist as hero". Cambridge, 1970.

той системы мы остановимся в третьей главе нашей работы. Здесь  
е необходимо выделить те черты, которые отличают ее от мифа.

Структура мифа сугубо формальна, и он представляет из себя,  
ак праведливо отметил Е.М.Мелетинский, ЧИСТО ЛОГИЧЕСКИЙ инстру-  
ент разрешения основных противоречий<sup>1)</sup>. Как медиативная система  
и не имеет онтологического статуса и снимает оппозиции на чисто  
ентальном (гносеологическом) уровне. Для того, чтобы соотнести  
ту сугубо формальную структуру с психологическим состоянием ад-  
есата, требуется специальный опосредующий механизм, роль которо-  
о выполнял ритуал, имевший сходную, но наполненную глубоким пси-  
ологическим содержанием структуру и переводивший формальный язык  
мифа на более эмоциональный язык действий (точнее, священнодейст-  
ий). Но ритуал, как мы уже отмечали в преддущей главе, имеет  
енденцию к однозначной психологической интерпретации соответст-  
ующей ему мифологической драмы, поэтому чань-буддизм, стремив-  
ийся избежать всякой однозначности и односторонности, выработал  
олее гибкий механизм корреляции, построенный по принципу диалек-  
ического отрицания и взаимодействия противоположных тенденций:  
итуала и своеобразного "анти-ритуала", мифологизации и демифоло-  
изации, сакрализации и секуляризации и т.д. Тем самым он вскры-  
ал самые архаичные пласты мифологического сознания, в которых  
феры сакрального и профанического еще четко не дифференцирова-  
ись и образовывали динамическое целое, и возвращал ритуал к са-  
ой первоначальной стадии его развития, когда он еще не выделял-  
я из первобытного праздничного комплекса ("перво-праздника") и  
охранял присущие "перво-празднику" черты, которые конфуцианский  
ритуал" утратил: отсутствие иерархии "исполнителей" и "зрителей",  
емократизм, массовость и "веселость".

<sup>1)</sup> Е.М.Мелетинский. Указ.соч., с.170.

Процесс прогрессивной медиации в системе чань в своих наиболее общих чертах укладывается в знаменитую формулу Гегеля "тезис-антитезис-синтез", и, отражая основные стадии этого процесса в выделенных нами структурно-семантических уровнях, чаньский текст непротиворечиво сочетает в себе элементы мифа и "анти-мифа", синтезируя их на высшем, амбивалентном уровне. Мифологизаторские и мифотворческие тенденции, выразившиеся в наделении чаньских образов сверхъестественными свойствами и необыкновенными способностями, мы можем отнести к первой стадии медиативного процесса, уровень "тезиса", который можно также условно назвать "уровнем утверждения мифа" или, проще, "уровнем мифа". На этой стадии чаньский наставник создает красивый и трогательный миф, оперируя заведомо недостоверными и неправдоподобными фактами, но при этом заставляя своих учеников поверить в него полностью и всерьез силой своего авторитета, подкрепляемого ударами патриаршьяго посоха, с тем, чтобы разрушить его на следующей стадии, на "уровне анти-мифа", т.е. уровне его отрицания. Вот так первый чаньский патриарх, легендарный основоположник чань-буддизма в Китае, просидевший, согласно чаньской традиции, в пещере 9 лет в медитационной позе и обладавший другими сверхъестественными способностями, превращается в "бородатого варвара", а "человек без места", "обладающий множеством совершенств", - в "подтирку", архаты и Пратьека-будды - в кусок дерьма", сам Будда - в "яму в отхожем месте", бодхи и нирвана - в "столб для привязи ослов" и т.д. /ЛЦЛ, §3, §11, §23/. Но на третьей стадии хула уже не является хулой, а "крик-криком", и все действия "одновременно носят и созидательный и разрушительный характер", "и утверждают и отрицают" /ЛЦЛ, §43, §19(8)/. Удар палкой на этой стадии расценивается как проявление "материнской доброты" и его можно получить как за неуважение к буддийским святы-

ям, так и за преклонение перед ними, в зависимости от уровня, на котором в данный момент находится тот, кто совершает эти действия см.: ЛЦЛ, §25, §48, §52, §53, §56/.

Подчеркнутая парадоксальность чаньского текста, постоянная игра противоречиями, сталкивание взаимоисключающих установок, которые одновременно отрицались и утверждались – все это в принципе включало возможность формального и однозначного прочтения. К тому же, в отличие от мифа, чаньский текст не имел жесткой канонической формы и устойчивых, воспроизводящихся в строго неизменном виде стереотипов. /Это в основном касается рассматриваемой нами юхи, т.е. эпохи Тан, когда школа чань еще не утратила творческий импульс и чаньские тексты не подверглись канонизации/. Неизменной оставалась лишь методология и некоторые наиболее общие постулаты, а все остальное должно было постоянно подвергаться творческому переосмыслению<sup>1)</sup>. Чаньский текст рождался в момент духовного экстаза, "озарения", которое сродни поэтическому вдохновению, являлся продуктом сугубо индивидуального и глубоко эмоционального переживания высшей истины, поэтому для его прочтения требовался столь же высокий эмоциональный накал. Применяя чаньскую терминологию, его можно охарактеризовать как "живое слово", которое исходит от самого первичного, конкретно-чувственного уровня реальности и поэтому не является антитезой "живого", вещественно-эмпирического "дела".

Более частным вариантом "живого слова" является знаменитое восклицание Линь-цзи "хэ", которое он сравнивал с львиным рыканьем и которое, по его словам, обладало такой разрушительной силой, что "дикие лисицы (так он называл "лже-пророков" чань-буддизма) падают замертво" /ЛЦЛ, §43, §18/. Но, как и любое другое "живое сло-

<sup>1)</sup> Как справедливо отметила Е.В.Завадская, "в системе чань миф творится, а не заимствуется". (Культура Востока в современном западном мире, с.71).

ю", это восклицание было амбивалентным и обладало не только разрушительной, но и огромной созидательной силой. Рождаясь в момент высшего напряжения душевных сил, когда адепт находился на грани отчаяния и надежды, жизни и смерти, оно в концентрированной форме выражало весь накал психологической драмы, вызвавшей прорыв к "просветлению", и создавало соответствующий эмоциональный настрой, когда чань-буддист, уже достигший "просветления", обрушивал его на неопита. Это был, таким образом, одновременно и "крик души", молящей о "спасении", и знак "просветления", и важное средство передачи "чаньского опыта". И в то же время оно должно было трицать само себя, чтобы этот "крик души", родившийся в момент Великого Озарения и исторгнутый "исконной природой" человека, пробуждающейся к активной жизнедеятельности, не произносился всуе, как общее место в пустячной беседе, не требующей особого напряжения душевных сил, чтобы он не превратился в нечто мертвое и застывшее, т.е. в свой антипод ("мертвое слово"). Так, в заключительном эпизоде "Линь-цзи лу" говорится: "Перед самой кончиной Линь-цзи принял позу лотоса и ("обращаясь к своим ученикам") сказал: "После того, как я умру, вы не должны разрушать мое Хранилище Истинного Ока Дхармы". Сань-шэн выступил вперед и воскликнул: Неужели Вы думаете, что мы разрушим его?!" Тогда Линь-цзи спросил: "Если в будущем кто-нибудь задаст вам вопрос (о сути чань-буддизма), что вы ему ответите?" Сань-шэн закричал: "Хэ!!". Тогда Линь-цзи воскликнул: "Кто знал, что мое Хранилище Истинного Ока Дхармы будет разрушено этим слепым ослом?!" /ДЦЛ, §68/. Сань-шэн не был ни идейным противником Линь-цзи, ни профаном, которого следовало вразумить таким окриком, ни "лже-пророком". Сань-шэн был ближайшим помощником, который давно достиг "просветления" и которому было доверено составление "Записей бесед Линь-цзи" (т.е.

ирируемого нами источника), и именно ему была затем передана буддийская Дхарма" Линь-цзи. В его ответе не было ничего неверного, но Линь-цзи решил оставить вечное напоминание о том, что ничто не должно возводиться в абсолют и превращаться в догму.

чаньский текст, таким образом, обладал яркой, притом неоднозначной, эмоциональной окрашенностью, которая резко отличает его от структуры мифа. Еще одно важное отличие чаньского текста заключается в том, что, если в самой структуре мифа медиативная функция не осознается и присутствует в ней имплицитно, эксплицируясь лишь с позиции "внешнего наблюдателя" (исследователя), то в чань-буддизме это стремление к преодолению фундаментальных противоречий жизни носило совершенно осознанный характер и эксплицировалось в самом тексте самоописания данной медиативной системы.

Основные принципы действия этой системы были впервые довольно ясно и четко изложены УИ-м патриархом Хуй-нэном (637-713 гг.), который, кстати, назвал их при этом "отличительной чертой нашей школы"<sup>1)</sup>. Наставляя своих учеников в методах индокринации, которые они должны были применять во время своей миссионерской деятельности после его смерти, он сказал: "Сначала назовите три категории дхарм /благие, неблагие и нейтральные - Н.А./, а затем 36 пар оппозиций... После этого объясните, как можно избежать двух крайностей "прихода" и "ухода" /т.е. "жизни" и "смерти" - Н.А./... Если вам зададут какой-нибудь вопрос, отвечайте антонимами, чтобы образовалась пара оппозиций, таких как "приход" и "уход". Когда их взаимозависимость станет совершенно очевидной, в абсолютном смысле не станет ни "прихода", ни "ухода"<sup>2)</sup>. Далее он еще раз пояснял свою мысль: "Когда вам зададут какой-нибудь вопрос,

1) The Sutra of Hui Neng, p.117-118.

2) The Sutra of Hui Neng, p.118.

ответьте на него отрицательно, если в нем содержится какое-нибудь утверждение, и наоборот / утвердительно, если в нем содержится отрицание/. Если вас спросят о "профана", то скажите что-нибудь о "святом", и наоборот. И тогда из соотнесенности и взаимозависимости двух противоположностей можно будет постичь учение о "Середине"<sup>1)</sup>. Хуй-нэн таким образом выделял всего 36 пар оппозиций, к которым можно было свести все противопоставления и, соотнеся их друг с другом (т.е. установив коррелятивную связь), снять их на следующей, высшей стадии медиативного процесса, когда адепт вступал на "срединный путь", лежащий за пределами трагических противоречий жизни. В принципе все эти оппозиции можно было также свести к какой-нибудь одной, чтобы на ее примере показать "несостоятельность" всей дуальной картины мира и "иллюзорность" всех противоречий. Линь-цзи, например, призывал к уничтожению всех оппозиций более лаконичным и энергичным лозунгом: "Бей их обоих - и Будду и Мару /Мара - антипод Будды, олицетворение негативного начала - Н.А./" /ЛЦЛ, §12/.

Экстремистский лозунг Линь-цзи указывает на крайне радикальный характер чаньской медиации, что также отличает чань-буддизм от других, известных нам медиативных систем (миф, ритуал, народный праздник). Миф и во многом связанный с ним ритуал не требуют радикальной ломки нормальных, обывденных психических структур, т.к. архаическое сознание не создает столь острых оппозиций, как, скажем, сознание средневекового китайца, которое было продуктом интенсивной культуризации и отражало в себе все противоречия "культурного" мышления<sup>2)</sup>. Как показала структурная антропология

1) The Sutra of Hui Meng, p.121-122.

2) Чаньские методы психотренинга обнаруживают больше всего аналогий с шаманской "Техникой экстаза", описанной М.Элиаде. (см.: М.Элиаде. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951).

С. Леви-Стросса, миф пользуется методом постепенного "затухания" противоречий и идет к своей цели "окольными путями", последовательно заменяя одну оппозицию другой, менее острой<sup>1)</sup>. Более существенные изменения в сознании своего исполнителя вносит ритуал, особенно, если он выступает в качестве составного элемента праздничного комплекса", но, во-первых, ритуал, как и миф, выполняет медиативные функции в условиях менее острой дихотомии субъекта и объекта действия<sup>2)</sup> и, во-вторых, является временным медиатором, который "уничтожает" все оппозиции в момент непосредственного акта священнодействия и оказывает косвенное влияние на другие сферы жизнедеятельности. Последнее замечание относится также и к средневековому карнавалу, который выполняет медиативные функции в условиях более острой дихотомичности средневекового сознания и требует более радикальной перестройки обыденных психических структур, но, опять же, является временным медиатором, т.к. карнавальной жизнью нельзя жить постоянно: внеся элемент праздничности в повседневную рутину, карнавал отходит на задний план, человек возвращается к трудовым будням.

Чань-буддизм, возникший в условиях чрезвычайно острого противостояния Культуры и Природы, "культурного" и "естественного" сдвоя и в силу своей маргинальности ориентированный на синтез двух начал, выработал весьма радикальные и эффективные методы перестройки нормальных психических структур, которые, к тому же, позволяли "изменить" сознание адепта столь кардинально, что он же ни при каких обстоятельствах не выходил из этого состояния. В любой ситуации он остается беспристрастным и моментально проникает в суть каждой вещи, - говорил Линь-цзи, - ... Он бродит

1) См.: Е.М.Мелетинский. Указ.соч., с.169.

2) О процессе постепенного усиления оппозиции "субъект-объект" в ходе исторического развития человечества см.: М.И.Стеблин-Каменский. Миф. Ленинград, 1976, с.81-95.

езде, проходя по землям различных государств, просвещая живые души, и его никогда не покидает сосредоточенность. В любой ситуации он остается чистым..." /ЛЦЛ, §14/. Чаньское "озарение" не было временным фактором и оказывало постоянное и решающее влияние на весь образ жизни чань-буддиста, на всю его практическую деятельность. Оно давало ему весьма своеобразный метод решения всех жизненных проблем, определяя его поведение и образ действия в любой конкретной жизненной ситуации<sup>1)</sup>.

Чаньское "озарение", как мы уже отмечали выше, означало выход на уровень "синтеза" через последовательное отрицание двух предшествующих уровней и переход к амбивалентному коду мышления. Этот процесс в целом укладывается в знаменитую триаду Гегеля, но, говоря еще раз, лишь в наиболее общих, чисто формальных моментах /т.е. чисто схематически/. Если в гегелевском варианте это открытая триада, то в чань-буддийском - закрытая, "замкнутая" триада. В диалектике Гегеля "синтез" не означает завершение процесса развития, т.к. третья ступень хоть и повторяет некоторые черты первой, но на качественном ином, более высоком уровне, и допускает возможность нового отрицания, т.е. служит основой для другой триады, которая в свою очередь сменяется еще одной и т.д.<sup>2)</sup>. Что касается чаньской триады, то в ней уровень "синтеза" не предполагает никакой возможности для нового отрицания, т.к. здесь происходит полное и окончательное уничтожение всех противоречий и исчезает всякая возможность для их появления. Если они все же возникают, значит "просветление" было или ненастоящим или неполным.

1) Вопрос о влиянии чань на практическую деятельность "в миру" и о соотношении чаньской (религиозной) и общественной практики будет рассмотрен в следующей главе, поэтому мы не будем останавливаться на нем подробно.

2) К тому же диалектика Гегеля - это развитая философская система, тогда как чань во многих аспектах так и осталась на уровне гениальных догадок.

Невозможность возвращения к обычным нормам мышления была заложена в самой природе чаньской психотехники, которая подвергала психику адепта столь серьезным испытаниям, что изменения приобретали необратимый характер. Кроме ежедневных проповедей, чтения текстов, коллективных "медитаций", во время которых чаньский адепт сосредотачивался на решении парадоксальных загадок, и "собеседований" с "учителем-наставником", во время которых происходили парадоксальные диалоги, на него обрушивались методы чисто физическое воздействия, причем довольно болезненные: толчки, щипки, удары палкой, кулаком, посохом), окрики и т.д. В сочетании с тем, что сам адепт прилагал отчаянные усилия для решения поставленной перед ним проблемы, эта "шокотерапия" способствовала углублению "чаньского опыта", вызывало у него чувство глубоко эмоционального переживания проповедуемых ему истин и в конечном итоге вело к "просветлению". Особенно интересен в этом отношении следующий эпизод из "Линь-цзи лу", в котором Линь-цзи применяет такого рода технику ошеломления: "Однажды Глава Собранин /шан-цзо/ по имени Дин, придя к Линь-цзи на собеседование, спросил: "В чем заключается Великий Смысл буддийской Дхармы?" Линь-цзи спустился со своего коломенного сидалища, схватил его за грудки и дал ему звонкую оплеуху, а затем резко оттолкнул. Дин застыл на месте в глубоком замешательстве. Стоявший рядом монах закричал на него: "Глава Собранин Дин! Почему не кланяетесь?" Тогда Дин поклонился (Линь-цзи), и в этот момент его постигло Великое Озарение" /§41/.

Совершенно очевидно, что такие потрясения должны были оставить неизгладимый след в сознании адепта. К тому же чаньские "наставники" не оставляли его в покое и после "озарения", давая ему новые парадоксальные загадки и подвергая его новым испытаниям до тех пор, пока окончательно не убеждались, что возможность возвра-

ценения к обычным нормам мышления полностью исключается. В чань-буддизме была также разработана система тестов, которая давала возможность отличить истинное "просветление" от мнимого и разоблачить чаньских "лже-пророков", скрывающих свою некомпетентность за грубостью и странностью поступков. О таком симулянте, разоблаченном Линь-цзи, говорится в следующем эпизоде: "У наставника Цзин-шаня было 500 учеников, но из них мало кто решался прийти к нему на собеседование. Хуан-бо велел Линь-цзи испытать его... Линь-цзи пришел в монастырь Цзин-шаня и прямо с дороги, с дорожной сумой на плечах, вошел в лекционный зал, где сидел сам наставник. Не успел Цзин-шань поднять голову, как Линь-цзи неожиданно закричал на него: "ХЭ!!" Цзин-шань в замешательстве открыл рот, но Линь-цзи тряхнул рукавами и вышел" /ЛЦЛ, §46/¹).

Таким образом, в чань-буддизме медиативный процесс протекал не в умозрительной сфере, а в сфере непосредственного чувственного опыта и носил необратимый характер. Указанные выше методы психотренинга служили весьма эффективным средством духовно-практического освоения учения школы чань и придавали чаньской медиации он-

---

¹) Цзин-шань не достиг полной спонтанности и безрассудности мыслей и поступков, поэтому он не смог ответить на восклицания Линь-цзи тотчас же. Ср. следующий диалог: "Когда он пришел к Мин-хуа, тот спросил: "Что тебе нужно? По какому такому делу ты шляешься здесь взад и вперед?" Линь-цзи ответил: "Да ничего особенного - просто хожу и изнашиваю свои сандали!" "Ну а что ты будешь делать дальше?" - снова спросил Мин-хуа, и Линь-цзи воскликнул: "Этот старый дурак даже не знает как завершить разговор!!" /Дословно: даже не знает подходящего хуа-тоу/ /ЛЦЛ, §64/. Пример более удачного диалога см.: "Однажды Ма-гу пришел к Линь-цзи на собеседование, разложил перед ним свой коврик, сел на него и спросил: "Бодхисаттва Гуань-инь (Авалокитешвара) имеет 12 ликом, который из них истинный? Линь-цзи спустился со своего соломенного сидалища, одной рукой ухватился за коврик, на котором сидел Ма-гу, а другой схватил его за грудки и закричал: "Куда делась Двенадцатиликая Гуань-инь, отвечай сейчас же!" Ма-гу повернулся, чтобы сесть на его сидалище, но Линь-цзи поднял свой посох, намереваясь ударить его. Ма-гу перехватил его удар, и оба наставника, шагая нога в ногу, вошли в покой настоятеля" /ЛЦЛ, §42/.

тологический статус. Являясь мощным эмоциональным коррелятом, эти методы выполняли роль опосредующего звена между гносеологическим и онтологическим уровнями ("теорией" и "практикой") системы чань и были призваны в конечном итоге уничтожить всякую дистанцию между двумя уровнями, сплавляя их в единое целое. Практицизм чань-буддизма проявился не только в том, что он весьма энергично призывал к активному духовно-практическому освоению своего бытия, но и разработал эффективные практические методы, которые позволяли реализовать этот призыв на практике.

Единство "теории" и "практики", достигаемое с помощью чаньского психотренинга на уровне всей системы, выражается в единстве "знания" и "действия" на уровне конкретного индивида. Опосредующим звеном между двумя элементами коррелятивной пары "знание-действие" выступает "сознание", измененное в полном соответствии с религиозной догмой, т.е. "знанием", и в то же время отражающее это с максимальной адекватностью; измененное под воздействием различных практических методов и в то же время оказывающее обратное воздействие на образ жизни и поведение чаньского адепта. Иначе говоря, между "знанием" и "сознанием" с одной стороны и "сознанием" и "действием" - с другой устанавливается прямая и обратная связь: идеи соответствуют определенному состоянию сознания, являясь его продуктом, а религиозная теория, т.е. "знание", в свою очередь санкционирует религиозную практику, представляющую из себя определенную сумму методов воздействия на сознание и ставящую перед собой задачу достижения такого идеального состояния, которое полностью соответствует определенным онтологическим параметрам, строго детерминированным религиозной догмой; идеальное состояние сознания есть продукт воздейст-

вия ("действия") различных методов психотренинга, которые были призваны придать ему максимальную безэнтропийность (т.е. предельную "сосредоточенность"), противопоставляемую хаотичным душевным состоянием обыденного сознания, и вместе с тем высшая "сосредоточенность" на объекте действия или на самом действии придавала действиям адепта столь же безэнтропийный характер. Поэтому конечной целью чаньского психотренинга следует считать установление жесткой функциональной связи между двумя элементами коррелятивной пары "знание - действие" посредством введения третьего, посредующего элемента (медиатора) - "сознания", измененного в соответствии с той функцией, которую он должен выполнять (т.е. медиативной функцией). Еще одним важным конечным результатом медиативного процесса в чань-буддизме было достижение столь же тесной связи и единства между различными элементами триады "мысль-слово-дело".

И, наконец, чтобы более наглядно показать непротиворечивую маргинальность и медиативность чань-буддизма, мы приводим здесь следующую структурно-типологическую таблицу-схему, два крайних столбца которой соответствуют двум полярным рядам классификационной системы "инь-ян", а средний - бесконфликтной амбивалентности знаковой системы чань:

УТВЕРЖДЕНИЕ ("тезис")	"СИНТЕЗ"	ОТРИЦАНИЕ ("антитезис")
ЯН ("ПОЗИТИВНЫЙ ПРИНЦИП")	все оппозиции сняты; бесконфликтная амбивалентность	ИНЬ ("негативный принцип")
КОНСТРУКТИВНЫЙ	"разрушительно-созидательный"	ДЕСТРУКТИВНЫЙ
АКТИВНЫЙ ("деяние")	"деяние через недеяние"; "действие, не создающее карму"	ПАССИВНЫЙ ("недеяние")
РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ	"художественно-ассоциативный"	МИСТИЧЕСКИЙ
СОЗНАТЕЛЬНОЕ	интуиция ("озарение")	БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ
ЦЗЮНЬ-ЦЗЫ	у-вэй чжень-жень	шэн-жень; дао-жень
АВТОРИТАРНОЕ ("мертвое") СЛОВО	"живое слово" ("хо цзюй")	МОЛЧАНИЕ
НАЗИДАТЕЛЬНЫЙ МОНОЛОГ	"диалог" ("вэнь-да")	МОЛЧАНИЕ
КАНОН (жесткая упорядоченность, "порядок", норма, "этикет" и т.д.)	ИМПРОВИЗАЦИЯ ("упорядоченный хаос")	ХАОС
"ПРОФАН" (ориентация на самсару)	"святая простота"	"СВЯТОЙ" (ориентация на нирвану)
СЕРЬЕЗНОЕ	"учитель-клоун"	ВЕСЕЛОЕ
"КУЛЬТУРНЫЙ ГЕРОЙ"	"ТРИКСТЕР"	"ВРЕДИТЕЛЬ"
ВРЕМЯ	"вечное сейчас"	ВЕЧНОСТЬ
ЦЕНТР	"ПУТЬ"	ПЕРИФЕРИЯ
"ПРАВОЕ"; "ВЕРХ"	"СЕРЕДИНА"	"ЛЕВОЕ"; "НИЗ"

## Гл. III. СООТНОШЕНИЕ "ЧАНЬСКОЙ" ПРАКТИКИ (ЧАНЬ-СИН) И ОБЩЕСТВЕННОЙ ПРАКТИКИ

В данной главе мы попытаемся определить, какое практическое значение имели или могли иметь те методы психотренинга, о которых говорилось в предыдущей главе, или, иными словами, какое влияние они оказывали или могли оказывать на практическую деятельность человека, подвергшегося их воздействию в его сугубо мирской активности. Выше мы уже отмечали, что чань-буддизм имеет ярко выраженную практическую направленность и что главной целью чаньской религиозной психологии является снятие дуализма "знания" и "действия", "теории" и "практики", причем в чань-буддизме были выработаны весьма эффективные методы достижения этой цели, которые позволяют, как было показано в предыдущей главе, практически реализовать призыв к преодолению дуализма "знания" и "действия", т.е. превратить его из "теоретической функции" в нечто материальное, вещественное. Допуская некоторую тавтологию, эту мысль иначе можно выразить так: чань-буддизм практичен не только в теоретическом плане (т.к. его теория санкционирует "практику" и призывает к полному снятию дуализма "знания" и "действия" как главному условию успешного овладения высшей истиной), но и в своем практическом аспекте, т.к. имеет вполне реальную, материальную основу (т.е. эффективные практические методы) для претворения своей теории на практике.

Но в предыдущей главе речь в основном шла о религиозной практике, которая лежит в основе чаньской религиозной психологии. Здесь же мы попытаемся выяснить, имел ли чань-буддизм

прямое отношение к практике в нашем понимании. Основоположники марксизма-ленинизма определяли практику исключительно как общественную практику, представляющую из себя совокупность общественной деятельности (т.е. системное единство различных видов деятельности, имеющих общественную значимость) и в первую очередь материальной производственной деятельности, направленной на преобразование природы и общества<sup>1)</sup>. Исходя из этого определения, под практической деятельностью мы будем иметь в виду прежде всего социально значимую деятельность, причем по всей её совокупности, т.е. не будем рассматривать какие-то конкретные формы деятельности, беря общественную практику в её системном единстве.

Следует сразу же оговориться, что основные положения данной главы были уже в некоторой степени предвосхищены в двух предшествующих главах. Так, в первой главе, рассматривая вопрос о месте школы чань в бинарной суперструктуре средневекового китайского общества, мы пришли к выводу, что чань-буддизм занимал промежуточное (маргинальное) положение между двумя противоборствующими и взаимодействующими подкультурами (конфуцианской и даосистской), что при этом он стремился достичь состояния бесконфликтной (непротиворечивой) маргинальности по отношению к двум доктринальным системам, обладающим, условно говоря, противоположными точками зрения на проблему "теории" и "практики", и что такое положение школы чань оказало решающее влияние на формирование её эргономической модели. Этот вывод безусловно пред-

---

1) См.: К.Маркс. Тезисы о Фейербахе. К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.3, с.1-3; В.И.Ленин. Философские тетради. Полн.собр.соч., т.29, с.183,195,152-153; В.И.Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. Полн.собр.соч., т.18, с.109-110.

определяет нашу позицию при рассмотрении вопроса о влиянии чань-буддизма на практическую деятельность, т.к. необходимость достижения непротиворечивого единства двух аспектов - "сакрального" и "профанического", на которые были, соответственно, ориентированы даосизм и конфуцианство, требует активной деятельности в "миру". Понятие дуализма "знания" и "действия" и единство триады "мысль-слово-дело" на уровне отдельной личности, достигаемое с помощью чаньского психотренинга, и являющееся главным конечным результатом процесса прогрессивной медиации, описанного во второй главе, означает также единство трех структурных уровней (гносеологического, психологического и онтологического) в масштабе всей системы, функционирующей в определенном социальном контексте, а из этого следует, что система не может не реагировать на воздействие внешней среды и не оказывать влияния на общественную практику. Но во избежание некоторой схематичности эти положения нуждаются в развитии, дополнении и детализации, что и будет сделано в данной главе. Она, таким образом, не претендует на особую самостоятельность и призвана конкретизировать положения, выдвинутые в двух первых главах.

х х х

Некоторые авторы, в принципе не отрицая практическую направленность чань-буддизма, утверждают, что чаньский "практицизм" был ориентирован на достижение сугубо мистических целей и имеет чисто религиозный характер, отвергая тем самым саму возможность постановки вопроса о прямом (т.е. не опосредованном метафизическими целями) влиянии чань-буддизма на общественную

практику<sup>1)</sup>. В отечественной буддологии эта традиция восходит к выдающемуся русскому ученому О.О.Розенбергу, который блестяще интерпретировал китайские и японские буддийские тексты, но в силу того, что он не изучал чань-буддизм специально и вынужден был полагаться на мнение специалистов, допускал не совсем точные оценки. Так, выделяя в китайском буддизме четыре пути "к достижению конечной религиозной цели" ("познание", "практическое деяние", "мистическое созерцание" /дхьяна/ и вера в спасительную силу Будды Амитабы"), он отмечал, что "школа Дхьяны" (т.е. чань) делала главный акцент на "мистическое созерцание" и представляла из себя "чисто мистическое" направление<sup>2)</sup>.

Современный американский исследователь Э.Бекер заявляет даже, что чань-буддизм представляет из себя набор различных суеверий, заимствованных им из религиозного даосизма (т.е. сянь-даосизма), что в нем процветали вера в сверхъестественные силы, магия, мантика и т.д., что он был творчески "бесплоден" и ничего не давал (и не дает) "страждущему" человечеству, не принося ему никакой реальной пользы. Чань-буддисты, утверждает он, вообще не имели никакого отношения к тем видам творческой деятельности, которые традиционно считаются "чаньскими" (поэзия, живопись, драматическое искусство и т.д.), и лишь интерпретировали в "чаньском духе" то, что было создано представителями различных творческих профессий, так сказать, "пост-фактум", т.е. в сущности

---

<sup>1)</sup> См., например: A. Waley. Zen Buddhism and Its relation to art. London, 1959; W. Herrigel. Zen in the art of Archery. New York - London, 1953; E. Becker. Psychotherapeutic observations on the Zen doctrine. "Psychologia", 1960, vol 3, n. 2.

<sup>2)</sup> О.О.Розенберг. Проблемы буддийской философии. Петроград, 1918, с. 15.

присваивали их<sup>1)</sup>). Существует и несколько иная точка зрения, согласно которой чань-буддисты все же принимали активное участие в различных сферах творческой деятельности, чтобы обрести в ней некое "метафизическое совершенство", но все, чего они достигали в этом, является лишь "побочным" продуктом их религиозного "практицизма", т.к. главная цель так называемой "чаньской практики" заключается в том, чтобы в конечном итоге преодолеть все мирские привязанности и отбросив все дела и заботы, раствориться в вечном спокойствии нирваны<sup>2)</sup>.

Основной причиной столь одностороннего и неверного понимания чаньского "практицизма" является, как нам кажется, не совсем правильное понимание и толкование самого термина "чаньская практика" (чань-син), под которым подразумевается в первую очередь мистическая практика, т.е. практика медитации (дхьяна). Санскритский термин "дхьяна" (кит. чань-на, чань, цзо-чань) чаще всего переводится на европейские языки как "мистическое созерцание", "молитвенное самоуглубление", "пассивная медитация", чем подчеркивается её религиозно-мистический характер. Именно такой характер она и имела, как мы убедимся позже, в индийском буддизме, и некоторые исследователи стали механически переносить то понимание дхьяны, которое сложилось у них на материале индийского буддизма, на китайский чань-буддизм, называя его "буддизмом дхьяны", "школой Дхьяны" (что само по себе уже свидетельствует о том, что они не делают никакого различия между индо-буддийской и чаньской "дхьяной") и переводя оба термина ("чань" и

1) E. Becker. Zen: A rationale critique. New York, 1961, p. 19-20, 108-111.

2) См.: D.T. Suzuki. An interpretation of Zen experience. - "Japanese mind". Tokyo, 1973, p. 122-142; R. Jasaki. Zen - a religion. - "Anthology of Zen". New York - London, 1961, p. 48-53.

"дхьяна") совершенно одинаково<sup>1)</sup>. К тому же, подчеркивая мистический и пассивный характер чаньской "медитации" они серьезно преувеличивают её роль во всей системе чань-буддизма и рассматривают её как самый главный и основополагающий элемент этой системы (наиболее яркий пример - приведенное выше высказывание О.О.Розенберга).

Все это вызывает необходимость, во-первых, выяснить, в чем заключается принципиальное отличие чаньской "дхьяны" от традиционной индо-буддийской и какой смысл чань-буддисты вкладывали в термин "чаньская практика", и, во-вторых, определить место "дхьяны" во всей системе чань-буддизма (т.е. в системном единстве трех уровней - онтологического, гносеологического и психологического).

Выше уже отмечалось, что главную роль в процесса китаизации индийского буддизма сыграл даосизм и что школа чань возникла как закономерный результат этого процесса, явившись "самой китайской" (а значит и самой "даосизированной") школой китайского буддизма. Вполне логично будет предположить, что столь же радикальной даосизации подверглась и буддийская дхьяна. Но имели ли даосизм какие-нибудь аналогичные методы психотехники, которые к тому же обладали каким-то преимуществом перед буддийской дхьяной?

Последняя, как известно, была заимствована из индийской Йоги, которая ко времени возникновения буддизма имела более чем двухтысячелетнюю историю и выработала весьма эффективные методы психической саморегуляции<sup>2)</sup>. Заимствовав эти методы, буд-

1) См.: K.L. Reichelt. Meditation and Piety in the Far East. London, 1953, p.63-64; Kim Yong Choon. Oriental Thought. Springfield, 1973, p.42-43; Th.Berry. Religions of India. New York - London, 1971, p.101.

2) Th.Berry. Religions of India, p.88.

дисты развивали и совершенствовали их дальше и, когда буддизм проник в Китай и адаптировался на китайской почве, появилось огромное количество переводов разного рода практических пособий, в которых подробно описывались различные методы и стадии йогического "созерцания". Целый ряд таких пособий перевел, в частности, знаменитый буддийский миссионер Ань Ши-гао (П в.н.э.), а в 284 г. китайский буддист Фа-фу завершил полный перевод "Йогачара-бхуми" Сангхаракши, который является наиболее полным комментарием такого характера<sup>1)</sup>. В течение III и IV вв.н.э. на китайский язык переведено еще несколько произведений аналогичного содержания, в том числе "Йогачара-бхуми" Дхарматраты и "Йогачара-бхуми" Буддхасены<sup>2)</sup>.

Таким образом, к началу V в., т.е. ко времени возникновения школы чань, китайские буддисты имели в своем распоряжении довольно мощный арсенал разнообразных практических пособий, руководствуясь которыми они могли овладеть весьма совершенной в своем роде техникой психотренинга.

Что же касается даосизма, то до недавнего времени считалось, что он не имел столь разработанной и эффективной психотехники, т.к. главный упор в нем делался на химическое (порошки и пилюли) и физическое (различные телодвижения) воздействие на организм человека, и что практика сидячей медитации была разработана в сянь-даосизме под влиянием индо-буддийской йогии<sup>3)</sup>. Правда, еще в 1934 г. А.Уэйли выдвинул предположение, что методы, аналогичные буддийской "медитации", практиковались и в ран-

1) An Shi. Development of Zen Buddhism in China. "Anthology of Zen". New York-London, 1961, p.9.

2) Там же

3) См.: H. Welch. The Parting of the Way. Boston, 1957; The Secret of the Golden Flower. Tr. by W. Wilhelm. London, 1942.

нем даосизме, т.е. задолго до проникновения буддизма в Китай, но при этом он пытался доказать, что они опять же имеют индийское происхождение<sup>1)</sup>. Однако исследования последних лет показали, что эти методы имели вполне автохтонное происхождение и носили не менее разработанный характер<sup>2)</sup>, а это означает, что даосисты могли противопоставить индо-буддийской йоге нечто "равноценное". Это также означает, что, поскольку чань-буддизм является "даосизированной" формой буддизма, то даосские методы психической саморегуляции оказали влияние и на "чаньскую" медитацию, и что, в целом будучи "равноценными" индийской дхьяне, они имели какое-то очень важное преимущество, которое позволило им трансформировать дхьяну столь же радикально, как и весь буддизм был трансформирован под влиянием даосизма в духе раннедаосских трактатов.

Так, в смысле постижения некоей метафизической истины и достижения определенного психического состояния, имеющего религиозное содержание, даосские методы психотренинга могли рассматриваться как вполне "равноценные". В раннедаосских трактатах описывается целый ряд различных методов, которые позволяли обрести "единство с Дао" (то есть постичь некую абсолютную и тотальную истину), причем они были, по-видимому, достаточно эффективными, т.к. вместе с этими методами описываются и соответствующие состояния, которые достигались с их помощью. В частности, в "Чжуан-цзы" довольно подробно характеризуется техника "забвения" конвенциональных норм и условностей, которые в ран-

1) См.: A.Waley. *The Way and its Power*. London, 1934.

2) См.: Chang Chung-yuan. *An Introduction to Taoist Yoga*. "Review of Religion", 1956, vol.20, p.131-148; Chang Chung-yuan. *Creativity and Taoism*. New York, 1963; L.Thompson. *The Chinese Way in religion*. Encino-Belmont, 1973, p.53-76; Lu K'uan-yü. *Taoist yoga. Alchemy and immortality*. London, 1970, p.12-82.

нем даосизме рассматривались как важнейшее препятствие на пути к высшей истине "Дао", причем автор описывает несколько последовательных стадий "заования"<sup>1)</sup>, которые можно сравнить с этапами процесса "медитации" в буддизме, и которые свидетельствуют о достаточно разработанном характере даосской "Йоги". Весьма интересен также сам термин ("цзо-ван"), которым Чжуан-цзы обозначал эту технику. "Цзо-ван" дословно означает "сидеть в забвении", что указывает на сидячий характер даосской практики "сосредоточения", а именно такой характер имела буддийская "медитация". Но еще большее сходство с позой, которую во время "медитации" принимали буддийские монахи (т.е. так наз. "позой лотоса"), можно обнаружить в другом месте "Чжуан-цзы", где говорится о технике "сосредоточения", аналогичной "цзо-ван": однажды сунский князь Кань собрал у себя всех известных художников, чтобы выбрать из них того, кто может написать его портрет, и призвал одного из них вполне достойным этой задачи, т.к. от своего слуги узнал, что тот занимается в отведенной ему комнате практикой "сосредоточения". Слуга подсмотрел, говорится в "Чжуан-цзы", что, войдя в свою комнату, тот "снял одежду и уселся (на полу), поджав под себя ноги (цзе-и бань-бо)"<sup>2)</sup>.

Даосская практика "сосредоточения", таким образом, по своей форме близка к буддийской практике "медитации"<sup>3)</sup>, а психологическое содержание двух систем психотренинга, по-видимому, совершенно идентично. (Необходимо подчеркнуть, что под "даосской

1) "Чжуан-цзы", цз.2, гл.6, с.47. Даосские методы психотренинга в их связи с чаньскими рассмотрены также в книге Е.В.Завадской "Эстетические проблемы живописи старого Китая". (См.: с.37-41, с.50,52 и далее).

2) "Чжуан-цзы", гл.21, с.314.

3) В этой связи уместно будет напомнить, что чрезвычайно близки друг другу и дыхательные упражнения, которые лежат в основе двух систем.

практикой" здесь мы имеем в виду прежде всего практику "цзо-ван", а также аналогичные методы психотренинга, культивировавшиеся в даосизме, но ни в коем случае не те методы психофизического и химического воздействия на человеческий организм, которые были разработаны сянь-даосистами в поисках пресловутого "эликсира бессмертия"). Поэтому неудивительно, что первые китайские буддисты, переводя на родной язык практические пособия по йоге, зачастую употребляли даосскую терминологию или вкладывали в соответствующие йогические термины несколько иное содержание. Таким образом даосский термин "цзо-ван" стал иногда заменять китайскую транслитерацию санскритского слова "дхьяна", а также употреблялся для обозначения высшей стадии йогического "созерцания", которая является, так сказать, "преддверием" нирваны - "самадхи"<sup>1)</sup>. Первоначально это, вероятно, делалось неосознанно, но по мере нарастания процесса китаизации буддизма стали предприниматься вполне сознательные попытки интерпретации учения о дхьяне в терминах даосской философии. Так, Дао-ань (ум. 385 г.), сделавший весьма значительный вклад в "даосизацию" буддизма также и в чисто теоретическом плане, в предисловии к одному из практических пособий по йоге писал: "Все эти стадии контроля над дыханием направлены на постепенное уменьшение активности и достижения не-деяния, а четыре стадии созерцания (дхьяны) есть не что иное, как стадии забвения..."<sup>2)</sup>. А когда они приступали к непосредственному овладению методами йогического "созерцания", то, естественно, тоже вносили в них - осознанно или неосознанно - элементы даосской психотехники, т.к. многие китайские буддисты были не только хорошо начитаны в даосских текстах,

<sup>1)</sup> W. Thompson. Op.cit., Glossary (tso-wang).

<sup>2)</sup> W. Thompson. Op.cit., p.11.

но и владели соответствующей практикой, что вполне закономерно, поскольку даосизм, как мы уже отметили в первой главе, требует активного духовно-практического освоения своего учения.

Но само по себе это еще не могло внести принципиальных изменений в практику дхьяны, лишь подготавливая почву для более радикальной трансформации, которая прежде всего была обусловлена не культурными, этнопсихологическими (т.е. субъективными) факторами, а факторами объективными, т.е. нуждами общественной практики. Известно, что, как только буддизм появился в Китае, за него обрушились нападки и гонения, которые, то затухая, то разгораясь с новой силой, фактически не прекращались вплоть до Нового и Новейшего времени (самый последний пример - бесчинства кунвэйбинов)<sup>1)</sup>. Инициаторами этих нападков и гонений, как правило, выступали конфуцианские ученые и чиновники, точнее самые ортодоксальные из них, и самое тяжкое обвинение, которое они выдвигали, заключалось в том, что буддизм асоциален и не принимает участия в общественном производстве. Определенную роль в этом могли сыграть личные симпатии или антипатии, но в целом они выступали как своего рода рупор общественных интересов, выражая насущные потребности всего социума. Конфуцианство, таким образом, еще раз сыграло роль своеобразного "минус-фактора", предопределившего некоторые особенности чань-буддизма в еще одном аспекте, причем воздействие этого фактора многократно усиливалось тем обстоятельством, что он отражал определенную объективную закономерность. И поскольку необходимость приспособления буддийской дхьяны к господствовавшей в Китае трудовой этике приоб-

<sup>1)</sup> Но необходимо оговориться, что, хотя иногда они принимали довольно резкие формы, эти гонения все же никогда не достигали того размаха и жестокости, как религиозные преследования в средневековой Европе и на мусульманском Востоке. (Ср. Крестовые походы, Варфоломеевская ночь, инквизиция и т.д.).

рела объективный характер, то буддизм не мог не подчиниться этому требованию, т.к. в противном случае он мог просто-напросто исчезнуть с исторической арены.

Но сама по себе, оставаясь такой, какая она есть (т.е. не меняя своей сути и не прибегая к серьезным заимствованиям), буддийская дхьяна не могла сколько-нибудь успешно выполнить это требование, т.к. обладает крайне незначительной адаптационной ценностью. Она имеет весьма совершенную в своем роде технику контроля над сознательными и подсознательными процессами человеческого мозга и позволяет мобилизовать всю психическую энергию, которую человек приобрел в ходе длительной эволюции и которой он не всегда умеет пользоваться, но это направлено не на повышение его адаптационной способности, а, наоборот, на разрушение психических структур, сложившихся в процессе адаптации человека к внешней среде и одновременно на полную изоляцию от нового социального опыта. Впрочем, объективности ради, следует признать, что пробуждение архетипов сознания, задавленных в процессе социальной адаптации человека и активизирующихся в психических состояниях типа "самадхи", может иметь (при условии их последующей кстериоризации и перекодировки на какой-нибудь универсальный и потребительный в данной системе культуры код), скажем, на язык живописи, определенное эвристическое значение, о чем свидетельствует, в частности, совершенно очевидная и общепризнанная ценность буддийского искусства. А эстетическая информация, как известно, повышает адаптационную (и вместе с тем - адаптирующую) способность человека, что безусловно имеет весьма немаловажное значение для общественного производства. "Медитацию" также можно рассматривать как средство моделирования такой познавательной ситуации, в которой объект и субъект познания отождествляются,

что способствует более глубокому проникновению в объект "сосредоточения", или действия. Такую возможность, например, допускает болгарский ученый К. Кынев, с которым солидаризуется и советский ученый А. Кондратов<sup>1)</sup>. И, тем не менее, все эти, в сущности, побочные эффекты состояний типа "самадхи" не меняют общей асоциальности индийских систем психотренинга, которые в целом были ориентированы на решение сугубо метафизических проблем и третируют социальную реальность как опасную "иллюзию" (майя), отвлекающую адепта от достижения некоего метафизического совершенства и выхода из сансарического круга вещей и явлений. Поэтому уничтожение всех "мирских" связей и привязанностей и полная изоляция от внешних стимулов рассматривалась в йогической практике как одно из главных условий успешного продвижения к высшим ступеням совершенства, и, если при этом адепт использовал какие-то внешние объекты, способствующие концентрации (иконы, статуи, янтры, мандалы и т.д.), то, во-первых, они играли подсобную роль и расценивались, как подсобное средство, с помощью которого достигалось более высокое состояние, характеризующееся отсутствием каких-либо конкретных образов или представлений, и, во-вторых, они сами были продуктом чисто субъективного опыта его предшественников и адепт опять же имел дело исключительно со своей внутренней реальностью, проецируя в неё лишь те объекты, которые помогали пережить аналогичный опыт.

Буддийская дхьяна, таким образом, не была ориентирована на решение каких-либо социальных задач, и поэтому, когда перед ней встала острая необходимость переориентации, должна была прибегнуть к опыту даосской психотехники, которая, как нам кажется, в

<sup>1)</sup> А. Кондратов. Пятьдесят столетий йоги. "Наука и религия", 1975, № 12, с. 48. См. также: О. Г. Бахтияров, С. Е. Злочевский. Йогические особенности познавательной ситуации в сфере явлений психической саморегуляции. "Психическая саморегуляция".

образом большей степени отвечала нуждам практической деятельности. Сговоримся сразу, что последняя тоже не была ориентирована на решение социальных задач целиком и полностью, и её главное назначение заключалось в том, чтобы способствовать достижению единства с Дао", т.е. опять же некоей трансцендентальной сущности. Но в раннем даосизме, в силу его парадоксальности, была заложена принципиальная возможность двойственной интерпретации всех философских категорий, чему на онтологическом уровне этой системы соответствовала возможность двойственной ориентации методов психотренинга. Так, Дао можно понимать как нечто подобное буддийской нирване, но можно также понимать и как всеобщий закон структурно-системного единства вещей и явлений, управляющий всеми процессами в природе и обществе, например, "Дао человек" - то сугубо индивидуальная структура его личности, обладающая в то же время определенной инвариантностью и подчиняющаяся всеобщему закону мироздания; это некая целостность, совокупность определенных составных элементов, находящихся в определенном соотношении и определенной функциональной связи, которая обладает некоторой автономностью и в то же время является элементом более крупной системы, и, таким образом, "постичь свое Дао", значит, познать системный, целостный характер своей личности во всем единстве её структурно-функциональных уровней, в чем нет никакой мистики.

Точно также практику "цзо-ван" можно рассматривать и как средство мистического самоотравления<sup>1)</sup>, и как систему психической саморегуляции, с помощью которой человек, исполняющий свой профессиональный долг, глубже проникал в структуру объекта своей

1) Некоторые упражнения, направленные на длительную задержку дыхания, могут в буквальном смысле отравить организм, т.к. они резко повышают содержание в крови углекислого газа.

тельности и достигал максимальной эффективности. Так, в приведенной выше притче художник был признан настоящим мастером именно потому, что перед тем, как приступить к непосредственному акту творчества, он занимался интенсивной психической подготовкой. В "Джуан-цзы" и других раннедаосских трактатах можно обнаружить целый ряд персонажей, которые характеризуются как истинные знатоки мастера своего дела, достигшие самого высокого профессионально-искусства в разных отраслях человеческой деятельности: земледелец, ремесленник, плотник, рыболов, возничий, мясник, ловец птиц, охотник, фехтовальщик, стрелок из лука и т.д. Особенно интересен образ мясника, который с помощью сосредоточения достигал такого отождествления с объектом действия (бычья туша), что ощущал как нечто неотделимое от себя и представлял своим мысленным образом все её структурные особенности (кости, сочленения, сухожилия и т.д.), а значит и "знал" самые слабые места, поэтому, когда рубил ее, то "туша рассыпалась точно ком земли"<sup>1)</sup>. Здесь важно отметить, что, во-первых, сосредоточенность не покидала даосского мастера и тогда, когда он, психологически подготовив себя, переходил к непосредственному акту действия, а это означает, что даосские методы психотренинга давали возможность "медитировать" не только в сидячем положении (как это делали буддийские монахи), но и в движении, в процессе активной жизнедеятельности, и, во-вторых, в даосской йоге была заложена принципиальная возможность рассматривать сам акт действия как одно из средств сосредоточения, а это означает, что в своеобразную форму йоги можно было превратить

---

<sup>1)</sup> "Джуан-цзы", цз.1, гл.3, с.18-19.

1).

вою деятельность<sup>1</sup>).

Но в раннем даосизме такая возможность не получила широкого развития, т.к. в целом он все же не был ориентирован на активную практическую деятельность. Важный шаг в этом направлении был сделан неодаосизмом, который, как мы уже отмечали, сыграл роль посредника между ранним даосизмом и чань-буддизмом, разделив отшельничество на "малое" и "большое" и сделав акцент на последнем. "Большое" отшельничество - это и есть деятельность "в миру", и неодаосизм, таким образом, теоретически обосновал необходимость активного участия в практической деятельности. И все же нам кажется, что под "большим отшельничеством" даосисты понимали далеко не всякую деятельность и что сфера их активности была довольно узка. Неодаосисты, как правило, принадлежали к высшим слоям населения, к служилой и творческой интеллигенции, и непосредственного участия в общественном производстве не принимали. Физическим трудом, по крайней мере, они не занимались и для них сохраняла свое значение конфуцианская иерархия физического и умственного труда.

Чань-буддизм, который не признавал такой иерархии, пошел гораздо дальше своего предтечи и развил возможность практического применения, заложенную в даосских методах психотренинга, более широко и полно, распространив её на все сферы человеческой деятельности, в том числе и на физический труд, что позволяло

---

Наиболее полное и яркое воплощение эта возможность получила в так наз. "военно-прикладных искусствах" (фехтование, стрельба из лука, кулачный бой и т.д.), которые первоначально развивались под влиянием даосизма, а затем, когда на историческую арену выходит чань-буддизм, стали практиковаться как одно из средств чаньской активной (динамической) медитации. Поскольку этот вопрос рассмотрен нами в специальной работе, мы не будем останавливаться на нем подробно (см.: Н.З.Абаев. Военно-прикладные искусства (у-шу) и чань-буддизм. Находится в печати).

му избежать обвинений в том, что буддизм является паразитом на теле общества, которое выдвигали против всех других школ китайского буддизма. А это было невозможно без радикального применения основополагающих принципов индийской дхьяны, которая, как мы отмечали, не была приспособлена к решению практических задач, и не менее радикального пересмотра фундаментальных положений буддийской философии и этики, которые не только не санкционировали практическое применение буддийской дхьяны, но и категорически запрещали саму возможность такого применения.

Несмотря на весь свой "прагматизм" по отношению к практической деятельности буддизм был настроен резко отрицательно, т.к. воспринимал её как одно из главных препятствий к достижению высшей цели - нирваны, которая в буквальном смысле означает "преращение", "угасание" всякой активности. Нирвана есть "вечный покой" и "вечное блаженство", и все практические методы, способствующие её достижению, все формы религиозной практики и её атрибуты (священные писания, ритуалы, молитвы, "медитация" и т.д.), рассматривались как всего лишь "средство спасения", которое должно быть отброшено после того, как адепт достигает цели. Буддисты сравнивали их с плотом, который следует сжечь, когда адепт ступит на "тот берег", чтобы его не тянуло назад. Поэтому даже те деяния, которые считались благими и полезными (в смысле достижения высшей цели), не должны были превращаться в самоцель и рассматривались как нечто преходящее.

Так, в буддизме хинаяны (т.е. Малой Колеснице или, иначе, терраде) благим делом считалось участие монахов в строительстве и ремонте храмовых сооружений, способствующее (в том случае, если монахи сосредоточены на "благих" объектах) достижению высокой ступени совершенства и даже состояния архатства. Но

ри этом оговаривалось, что это необходимо лишь для тех, чьи злые  
обуждения не подавлены окончательно; тот же, кто освободился от  
их окончательно, должен был избегать такого рода деятельности<sup>1)</sup>.  
обязанность монахов вменялось также выполнять некоторые мелкие  
хозяйственные работы в пределах самого монастырского комплекса:  
мыть, ремонтировать и стирать свою одежду, следить за чистотой,  
готовить и ремонтировать инвентарь и так далее. Вместе с тем  
они не должны были посвящать все свое время и внимание этим хо-  
зяйственным делам, так как в противном случае их обвиняли в за-  
ятой "склонности к деятельности"<sup>2)</sup>.

Особенно строгому запрету правила Винаи (монастырский устав)  
подвергали сельскохозяйственные работы, т.к. при обработке земли  
травмами гибнут различные "живые существа", а это означает наруше-  
ние главного закона буддийской этики - ахимсы ("ненасилие", "не-  
несение зла насиллием"). Поскольку самим монахам Виная катего-  
рически запрещала обрабатывать землю, то этим занимались мона-  
шеские рабы, арендаторы и послушники (т.е. новички, которые  
еще не были пострижены в монахи и не стали полноправными члена-  
ми сангхи). Те же самые запреты существовали и в китайском буд-  
дизме махаяны (т.е. Большой Колеснице), т.к. китайская Виная бы-  
ла почти целиком скопирована с индийских образцов и практически  
ничем не отличалась от индийской. Так, например, в одном из ки-  
тайских переводов из Винаи указывалось: "тем, кто следует Пяти  
предписаниям (Винаи), не разрешается принимать участие в торго-  
вых сделках, обрабатывать поля, строить здания, держать рабов и

<sup>1)</sup> См.: Buddhaghosa. Manorathapurani. Commentary on the  
Anguttara-nikaya, vol.1, ed. by M.Wallersee and H. Kopp.  
London, 1924.

<sup>2)</sup> Buddhaghosa. Op.cit., vol.II-V, ed. by H. Kopp. London,  
1930-1957, p.709, 820.

обрашивать животных. При этом необходимо самым строжайшим образом избегать все виды сельскохозяйственных работ и огородничество... воспрещается также резать траву и рубить деревья...»<sup>1)</sup>.

Школа чань была первой (и единственной) школой китайского буддизма, которая открыто и осознанно нарушила все эти запреты, том числе и самый строгий из них - запрет на сельскохозяйственные работы, причем теоретическое обоснование и кодификация столь вопиющего нарушения правил Винаи была впервые сделана именно в той ветви чань-буддизма, к которой принадлежал Линь-цзи, точнее - чаньским патриархом Бай-чжаном (720-814 гг.), предшественником Линь-цзи в третьем поколении (его "духовным дедушкой", о образном выражении Р.Блайса)<sup>2)</sup>, регалии которого он получил от своего непосредственного "учителя-наставника" Хуан-бо. /См.: Ц, §56/. Бай-чжан знаменит тем, что составил совершенно новый, оригинальный монастырский устав, резко отличающийся от правил Винаи. Этот устав регулировал обязанности чаньских монахов, организацию и административную структуру чаньских монастырей и впоследствии получил название "Свод правил Бай-чжана" ("Бай-чжан цин-гуй")<sup>3)</sup>. Новые правила были впервые введены в монастыре Да-чжи фэн-шэн чань-сы", построенном под непосредственным руководством самого патриарха<sup>4)</sup>, и именно с этого момента начинается история "монастырского" (т.е. институционализированного) чань-буддизма, т.к. до Бай-чжана чаньские монахи либо вели бродячий образ жизни (существовал даже специальный термин, обозначающий

) "Фо-и цзя-цзинь". ("Сутра драгоценного буддийского учения"). Таисё Дайдзюкё, т.12, с.1110с.

) R.H.Blyth. Zen and zen classics, vol.4. "Mumonkan", Tokyo, 1966, p.41.

) "Бай-чжан цин-гуй". Таисё Дайдзюкё, т.48, с.1109с.-1159в.

) H.Dumoulin. The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch. New York, 1953, p.14.

одячего монаха - "юнь-шуй", "подобный облакам и воде"), либо жились в монастырях секты Винаи ("Люй-цзун")<sup>1)</sup>.

Согласно новому уставу, чаньские монахи должны были все свободное от лекций и "медитаций" время посвящать разного рода хозяйственным работам: убирать территорию монастыря, заготавливать дрова и воду, вести текущий ремонт (а в случае необходимости - более крупные строительные работы), обрабатывать землю на монастырских полях, сажать овощи и фруктовые деревья, собирать урожай, готовить пищу и т.д. Все это получило собирательное название "пу-цин", что дословно означает "просить всех (выйти на работу)". Но впоследствии, как справедливо отметил Р.Блайс, этот термин потерял свое буквальное значение и стал применяться по отношению к самой работе во всех её разновидностях, в которой принимала участие вся монастырская братия или её часть<sup>2)</sup>. Этот термин нельзя понимать в его буквальном значении еще и потому, что "правила Бай-чжана" претворялись в жизнь необычайно строго и о какой "просьбе" выйти на работу не могло быть и речи. Участие в общественных работах было обязательным, и никто не смел отлынивать от них, т.к. за исполнением правил устава следили "дежурные монахи" (вэй-на) и другие ответственные лица ("старший монах", настоятель, делопроизводитель, "глава собрания"), которые подвергали монахов жестокому наказанию за малейшее ослушание. Более того, монах не просто исполнял свои обязанности, но и должен был проявлять максимальное рвение, граничащее с фанатизмом. За формальное и халатное отношение к своему долгу монах тоже подвергался наказанию, причем это касалось не только рядовых монахов, но и тех, кто занимал более высокое положение в этой

1) R.H. Blyth. Op. cit., p. 39-41.

2) R.H. Blyth. Op. cit., p. 43.

иерархии, вплоть до настоятеля. И даже сам патриарх школы, если не был слишком дряхл, принимал самое непосредственное и активное участие во всех работах, показывая пример своим ученикам. Такая традиция сложилась, по-видимому, задолго до Бай-чжана, т.к. известно, что уже у патриарх Хун-жэнь (605-675) целыми днями работал вместе со своими учениками на поле<sup>1)</sup>. Бай-чжан, продолжив эту традицию, превратил её в свой жизненный принцип, которого придерживался столь неукоснительно и последовательно, что, уже будучи в весьма преклонном возрасте, ежедневно выходил в поле и работал больше всех. Его ученики, видя как он истощает свои силы, однажды спрятали его рабочие инструменты. Не найдя их, Бай-чжан отказался от пищи<sup>2)</sup>. При этом он выдвинул весьма максимальный лозунг, который в яркой и лаконичной форме выразил отношение чань-буддистов к труду: "День без работы - день без еды!".

Поскольку активный физический труд и в первую очередь сельскохозяйственные работы вступили в резкое противоречие с некоторыми основополагающими принципами буддийской философии и этики и поскольку школа чань все же причисляла себя к буддийским школам, появилась необходимость в оправдании и теоретическом обосновании столь предосудительной с точки зрения ортодоксального буддизма практики в терминах его же философии (т.е. буддийской философии). Так, например, Бай-чжан, на вопрос своего ученика, не ожидает ли их в будущем перерождении наказание за такие действия, как рубка дров, резание травы, копание колодцев и возделывание почвы, отвечал: "Вопрос о том, будет человек наказан за эти поступки или нет, зависит от личности того, кто их совершает. Если

1) W. D. Bodde. A History of Zen Buddhism. New York, 1963, p. 79.

2) Дао-сянь. "Сун гао-сэн чжуань". ("Биографии высоких монахов, составленные в эпоху Сун"). Тайсё Дайдзюкё, т. 50, с. 770с.

человек жадный и загрязнен мыслями о приобретении и утрате, если он стремится получить то и избежать этого..., то он непременно будет наказан"<sup>1)</sup>. Согласно буддийской теории причинности, каждый человек представляет из себя некую сумму, своеобразный "итог" различных поступков, которые он совершил во всех своих прошлых перерождениях и которые предопределили его настоящее состояние, причем благие поступки, совершенные им в течение прошлых перерождений, а также в настоящей жизни, приближают его к идеальному состоянию (нирвана), а дурные - ввергают в еще худшее положение, наставляя терпеть адские муки в бесконечной смене смертей и рождений. В данном перерождении перед ним возникает такая альтернатива: либо ухудшать свое будущее перерождение, создавая "дурную карму", либо улучшать его, совершая благие поступки и "создавая благую карму". Каждый буддист, стремившийся обрести "спасение", естественно, избегал таких действий, которые "ухудшали" его карму, и Бай-чжан, отвечая таким образом, хотел убедить своих учеников, что даже совершая явно "греховные" деяния они могут не опасаться никакого "наказания", если при этом ими не движет личная выгода. Тем самым Бай-чжан создал прецедент для еще более вольных толкований буддийской теории кармы, которые были предприняты его преемниками и которые окончательно снимали в сознании чань-буддистов ярлык "греховности", навешанный индийским буддизмом на любое "дело".

В данном случае, как мы видим, речь все же шла о довольно узкой сфере деятельности чаньских монахов, протекавшей или непосредственно в стенах чаньского монастыря, или на полях, принадлежавших все той же чаньской сангхе, но не о практической

<sup>1)</sup> Цит. по: К. Ч'эн. The Chinese transformation of Buddhism, p. 150.

деятельности в её самом широком и полном смысле, и, говоря о том, что физический труд не несет за собой "наказания" в будущем перерождении, если он не мотивирован личными интересами, Бай-чжан не имел в виду интересы общества в целом (т.е. той социальной среды, которая лежала за пределами чаньской сангхи). Источники не сообщают, как он относился к деятельности своих адептов "в миру", которая, как мы уже отмечали, отвергалась ортодоксальными буддистами целиком и полностью, без всяких скидок и оговорок, и которая с их точки зрения была еще более "греховной", деятельность на благо "трех драгоценностей" (Будды, Дхармы и сангхи), поэтому вполне допустимо, что при Бай-чжане "пу-цин" рассматривался лишь как суровая необходимость, навязанная общественным мнением, или как особая форма религиозной практики, имеющая глубоко корпоративное значение, но не более того. Его ближайшие преемники Хуан-бо и Линь-цзи, сохранив то огромное значение, которое придавал Бай-чжан физическому труду в узких корпоративных рамках чаньской сангхи, развили этот принцип дальше и стали придавать столь же важное значение любой форме деятельности, независимо от того, имеет она какое-нибудь отношение к нуждам самой сангхи или нет.

Впоследствии "Правила Бай-чжана" неоднократно дополнялись и уточнялись, но изменения были не очень значительными и не затронули их основного содержания<sup>1)</sup>, а это означает, что те организационные принципы, тот образ жизни, который они кодифицировали, не претерпел существенных изменений в Китае - до начала XX в.<sup>2)</sup>, а в Японии - вплоть до наших дней<sup>3)</sup>. Для нас здесь важно отме-

1) См.: Уи Хакудзю: "Дзэн-сю: си кэн-кю:", т.1. Токио, 1941, с.376.

2) См.: Y.Prip-Moller. Op.cit.; H.Welch. The Practice of Chinese Buddhism. Cambridge, Mass, 1967.

3) См.: D.T.Suzuki. The training of the Zen Buddhist monk.

тить, что оригинальный текст "Правил Бай-чжана" сохранялся в чаньских монастырях в течение всей эпохи Тан (он был утерян где-то в конце эпохи Пяти Династий) и, таким образом, во времена Линь-цзи они действовали в полном объеме, т.е. вообще без каких-либо дополнений и уточнений. В тексте "Линь-цзи лу" нет прямых ссылок на эти "правила", хоть и упоминается что "буддийская дхарма" Линь-цзи по прямой линии восходит (через Хуан-бо) к Бай-чжану и что вместе с дхармой Хуан-бо передал ему и регалии Бай-чжана /ЛДЛ, §19(7), §59/. Но многочисленные косвенные факты (детали быта, титулатура, терминология и т.д.) свидетельствуют о том, что монастырский устав, составленный "духовным дедушкой" Линь-цзи, неукоснительно соблюдался и в его монастыре и что в нем царил столь же суровая дисциплина, как и в монастыре "Да-чжи фэн-шэн чань-сы", причем Линь-цзи, как мы уже отмечали в предыдущей главе, для её укрепления довольно часто пускал в ход патриарший посох, кулак, "медитационную доску" и т.д. Не менее последовательно претворялся в жизнь и знаменитый лозунг Бай-чжана "День без работы - день без еды". Так, в "Линь-цзи лу" приводится несколько эпизодов из жизни Линь-цзи и его учителя Хуан-бо<sup>1)</sup>, в которых говорится о том, что они оба, уже будучи патриархами, принимали участие в разного рода хозяйственных работах, причем для обозначения этих работ здесь употребляется тот же термин, что и в "правилах Бай-чжана", т.е. "пу-цин". /См.: §51, §54, §55, §49/.

Особенно интересен следующий отрывок, в котором говорится о том, как Линь-цзи, еще будучи учеником у Хуан-бо, принимал участие в "пу-цине": "Однажды, когда все монахи отправились на пу-

<sup>1)</sup> О Хуан-бо подробнее см.: J. Blofeld. The Zen Teaching of Huang PO. London, 1958; W. Liepenthal. Huang-po Hsi-yün. "Aziatische Studien", Bern, 1976, Bd.30.

цин, Линь-цзи пристроился в самом конце (процессии). Хуан-бо, оглянувшись, увидел, что у Линь-цзи пустые руки, и спросил: "Где твоя мотыга?". "Её несет другой человек", - ответил Линь-цзи. Тогда Хуан-бо сказал: "Подойти-ка поближе, нужно обсудить с тобой одно дельце". Когда Линь-цзи подошел к нему, Хуан-бо поднял свою мотыгу и воскликнул: "Во всей поднебесной нет человека, который бы поднял её!". Но Линь-цзи вырвал его мотыгу и спросил: "Тогда почему она оказалась в моих руках?". "Сегодня уже есть человек, который может руководить пу-цином", - сказал Хуан-бо и вернулся в монастырь.

Впоследствии Гуй-шань спросил у Ян-шаня: "Мотыга была в руках у Хуан-бо, так почему же он позволил Линь-цзи отобрать её?" Ян-шань ответил: "Разбойник - низкий человек, но умом он превосходит цзюнь-цзы!" /§54/.

Во-первых, этот отрывок свидетельствует о том, что психическая тренировка продолжалась и во время самой работы, т.е. уже после того, как ученики получили регулярную дозу психотренинга в зале для лекций и "медитаций". В данном случае между Хуан-бо и Линь-цзи произошла типичная "чаньская беседа", парадоксальный диалог (вэнь-да), в ходе которого Хуан-бо использовал конкретную ситуацию, возникшую во время пу-цин, в качестве повода для проверки эзотерической посвященности своего ученика. По-видимому, в чаньских монастырях процесс интенсивной психической обработки не прекращался ни на минуту, и чаньские "наставники" использовали каждый удобный повод для закрепления и углубления того состояния, которое возникало у адепта во время лекций и "медитаций". А это означает, что ученик должен был находиться в сосредоточенном состоянии не только в медитационном зале, но и за его пределами, во время исполнения всех других обязанностей, т.е. в процессе

активной трудовой деятельности. Так, подчеркивая необходимость сохранять сосредоточенность, достигнутую во время занятия "медитацией", и в процессе трудовой деятельности, Бай-чжан говорил: Во время пу-цин все должны прилагать одинаковые усилия, независимо от того, важна работа или нет. Никто не может сидеть праздно или же идти против желания большинства. Добросовестно исполняя свой долг, человек... должен сосредоточить все мысли на Дао и исполнять все, что требует большинство. После того, как задача выполнена, нужно вернуться в зал для медитации (чань-тан), оставаясь таким же безмолвным (и сосредоточенным), как и прежде"<sup>1)</sup>

Во-вторых, приведенный выше отрывок у "Линь-цзи лу" дает основания утверждать, что "пу-цин" рассматривался не только как увод для разного рода психологических экспериментов, но и как важное средство достижения определенного состояния сознания. Линь-цзи не взял с собой мотыгу (хоть и обязан был сделать это) и шел самым последним, потому, что хотел продемонстрировать свою "просветленность": тем самым он говорил, что уже достиг определенного состояния и не нуждается в "пу-цине" как в средстве. Но поскольку он не отрицал его общественную пользу и не собирался отказываться от участия в такого рода мероприятиях, то попросил другого монаха поднести его мотыгу. Подняв свою мотыгу и утверждая, что никто кроме него не может сделать это, Хуан-бо хотел проверить, действительно ли Линь-цзи достиг такой "просветленности", что уже не нуждается ни в каких средствах психотренинга и может действовать спонтанно и безрассудно, т.е. так, как действует "просветленный" человек. При этом он намекал на то обстоятельство, что именно он является патриархом и может судить, кто достиг

---

1) Цит. по: K. Ch'en. The Chinese transformation of Buddhism, p. 150.

"просветления", а кто нет, и что он один из всей братии может действовать в полном соответствии со своей "изначальной природой", т.е. так, как не может действовать никто другой. Зырвав его мотыгу и сделав то же самое, Линь-цзи продемонстрировал, что находится на таком же уровне посвященности и что может принимать участие в "пу-цине" не ради своего личного "спасения", а исходя из общественной пользы таких мероприятий. Сказав, что Линь-цзи уже может руководить "пу-цином", Хуан-бо подтвердил это. О том, что Линь-цзи, совершая "пу-цин", имел в виду его общественную пользу, свидетельствует следующий отрывок: "Однажды, когда Линь-цзи сажал фруктовые деревья, некий монах спросил у него: "Для чего сажать так много деревьев в этих диких горах?". Линь-цзи ответил: "Во-первых, чтобы украсить окрестности монастыря, и, во-вторых, чтобы ими могли пользоваться будущие поколения" /ЛЦД, 49/.

Нельзя, конечно, утверждать, что общественная полезность непосредственных результатов трудовой деятельности членов чань-буддийской сангхи, скажем, фруктовых деревьев, была столь уж значительной, т.к. в основном они все же использовались самими монахами, и Линь-цзи безусловно понимал это. Гораздо более важное в этом смысле значение имело то, что посредством "пу-цин" чань-буддийский монах излечивался от квиетизма и созерцательности, навеянных чтением буддийских сутр и занятиями сидячей "медитацией", и тем самым готовил себя к активной практической деятельности "в миру", куда он, по словам Линь-цзи б ы л о б я з а н вернуть-ся для того, чтобы сполна расплатиться с мирянами за одежду, изношенную им в годы затворничества в стенах монастыря, и отблагодарить их за подаяние, которое он получал во время своих перепутаний в поисках истинного учителя и паломничеств к "святым

местам", ибо в противном случае ему непременно придется держать ответ перед самим "Владыкой Ада", который взыщет за все сторицей, "невзирая на его изможденный вид, заставит проглотить раскаленный кусок железа" /ЛЦД, §19/.

Более того, истинный чань-буддист должен был вернуться "в мир" и заняться какой-нибудь общественно полезной деятельностью не только и не столько из чувства естественной благодарности к мирянам, а главным образом потому, что пребывание в монастыре не являлось, по мнению Линь-цзи, самой высокой ступенью "чаньской практики". Вершина чаньской практики, момент её наивысшего совершенства, считал он, заключается в том, чтобы добросовестно и с максимальной отдачей сил исполнять свой общественный долг, поскольку "истинное спасение" можно обрести не в уходе от мира и отказе от "мирской" деятельности, не на "одиноким горном пике", а в гуще жизни, "на перекрестке всех дорог"; "в мире людей, а не на небесах". /ЛЦД, §7, §8/.

И если в ортодоксальном буддизме предосудительной и "греховной" считалась "склонность к деятельности", то Линь-цзи придерживался прямо противоположной точки зрения и именно пренебрежение к мирскому и обыденному, к своим повседневным обязанностям и общественному долгу, воспринимал как нечто более греховное, чем все "Пять Ужасных грехов" вместе взятых. "Если хочешь создать себе карму, - говорил он, - ищи Будду. Будда есть Великий признак жизни и смерти"; "Когда Вы устремляетесь к возвышенному и необычайному, ищите Будду, ищите Дхарму, неустанно штудировав тысячи томов сутр и шастр, вы лишь вводите в заблуждение других людей... и создаете адскую карму, уподобляясь тем самым бхиккху /буддийскому монаху - Н.А./ по имени Шань-син, который изучил все Двенадцать Разделов Учения и, тем не менее, переродился в

100.

в ад. Он провалился в ад, потому что земля не выдержала его учености. Гораздо лучше успокоиться и не стремиться ни к чему /необычайному/: есть, когда захочется есть, спать, когда захочется спать". /ЛЦД, §11, §23/. И, наоборот, если адепт вернется в свой отчий дом, который он покинул когда-то в поисках "спасения", вернется к своим родителям, которых бросил ради того, чтобы служить "Трем Драгоценностям", и будет продолжать исправно исполнять свои прежние обязанности, не видя в этом ничего греховного, то "он может тратить в день по десять тысяч лян золота, не создавая при этом кармы", т.к. "что бы он ни делал, все будет хорошо, и даже если из-за своего дурного нрава он совершил в прошлом Пять Ужасных Грехов, то они сами превратятся в Океан Спасения". /ЛЦД, §14, §13/.

Итак, мы видим, что Линь-цзи подверг буддийскую теорию кармы столь вольной интерпретации, что придал ей обратный смысл и объявил греховной, а значит и заслуживающей самой суровой кары, не активную практическую деятельность, а, наоборот, бездеятельность, пассивную созерцательность и квиетизм. Несомненно он при этом использовал в качестве исходной посылки мысль Бай-чжана о том, что характер производимой кармы определяет мотивация поступка (т.е. цели, которые адепт преследует), а не сам поступок, но, если последний таким образом оправдывал лишь те деяния, которые совершались на благо чаньской сангхи (т.е. "пу-цин"), то Линь-цзи, как мы уже убедились, переносил этот принцип на все сферы человеческой активности. Важным нововведением Линь-цзи было и то, что он стал рассматривать активную практическую деятельность не только как средство достижения определенного идеального состояния сознания, но и как средство, с помощью которого как бы аннигилируется вся прошлая карма ("Пять Ужасных Грехов" превращаются в

"Океан Спасения"), тогда как Бай-чжан считал, что если адепт, совершая "пу-цин", "сосредоточит все свои мысли на Дао" и не будет думать о личной выгоде, то он избежит возмездия именно за эти деяния, и ничего не говорил о прошлых "грехах". Тем самым Бай-чжан ограничивал временные рамки действия этого принципа и превращал его в некое допущение, вызванное какими-то особыми обстоятельствами, тогда как по Линь-цзи любая деятельность не только не создавала новой кармы, но и уничтожала все старые "грехи".

Но, пожалуй, самым важным и серьезным нововведением Линь-цзи следует признать то, что он впервые прямо и открыто призвал к возвращению "в мир", к растворению "в мирской суете". Такая возможность логически вытекала из концепции идентичности нирваны и сансары, "святого" и "профана", "возвышенного" и "обыденного", выдвинутой первыми чань-буддистами задолго до Линь-цзи, но ни один из его величайших предшественников не рассматривал её как жесткую необходимость, как закон, который носит строго обязательный и всеобщий характер, который носит строго обязательный и всеобщий характер, который не допускает никаких исключений, и неисполнение которого влечет за собой столь суровое и, самое главное, неотвратимое возмездие ("проглотить раскаленный кусок железа"). Нам, по крайней мере, неизвестны случаи, чтобы кто-нибудь из них обрушивался на чаньских монахов, желающих затянуть свое пребывание в сангхе, с потоком столь изощренной брани ("дармоеды", "бездельники", "лысые дураки", "слепые идиоты", "упрямые тупицы и т.д.) и в буквальном смысле выталкивал их вшаей, как это неоднократно делал Линь-цзи /ЛЦД, §11, §12, §13, §18/; или же встречал новичков, только-только переступивших порог монастыря, весьма недвусмысленным заявлением, что "здесь не место, в котором стоит долго задерживаться" /ЛЦД, §11/.

Если по отношению к "чаньской практике" применить неодаосистскую классификацию, согласно которой отшельничество делится на "малое" и "большое", то пребывание в монастыре и было "малым отшельничеством", а возвращение к своим "мирским" обязанностям — "большим". И если до Линь-цзи, при всем акценте на "большом отшельничестве", оно все же рассматривалось как один из двух возможных вариантов (хоть и более желательный и предпочтительный), которые в принципе давали одинаковые шансы на успех, то Линь-цзи стремился к полной секуляризации "чаньской практики", утверждая абсолютный примат "большого отшельничества" и вторичность "малого", которое, по его мнению, само по себе, без последующего перехода к активной практической деятельности, ничего не значило и превращалось в пустое времяпровождение. В качестве примера можно привести следующий эпизод из "Линь-цзи лу", в котором говорится о вторичности "малого отшельничества": "Однажды Линь-цзи навещал военный наместник /уезда Чжэнь-чжоу/ Ван /У-цзюнь/. Когда они вдвоем подошли к монашеской зале, Ван спросил: "В этой зале монахи читают сутры, не так ли?" Линь-цзи ответил: "Нет, не читают". "Тогда, может быть, изучают Чань?" — продолжал спрашивать наместник. "Нет, не изучают", — отвечал Линь-цзи. "Сутр не читают, Чань не изучают, так что же они в конце концов делают?!" — воскликнул наместник. Тогда Линь-цзи ответил: "Здесь они учатся становиться буддами и патриархами". "Хоть золотая пудра и дорога, — возразил Ван, — от неё тоже можно ослепнуть, если она попадет в глаз". "А я-то думал, что имею дело с обыкновенным профаном", — воскликнул Линь-цзи" /ЛЦЛ, §35/. Адепт, достигший идеального состояния "просветления", по словам Линь-цзи, "ничем не отличается от будд и патриархов", и, говоря, что его ученики "учатся становиться" ими, т.е. буддами и патриархами, он имел в виду

конечную цель "чаньской практики" на её "монастырском этапе", т.е. на уровне "малого отшельничества". Наместник же возразил ему, что, если чань-буддист превратил это в самоцель, то его "просветление" будет мнимым, что без последующего претворения в активной практической деятельности вся "чаньская практика" может потерять свой смысл и привести к противоположному результату: вместо желанного "просветления" адепт снова погрузится во "тьму невежества" ("ослепнет от золотой пудры").

Весьма знаменательно, что в своей "завершающей фразе", которая является кульминацией и в то же время ключом к пониманию всего диалога, Линь-цзи не только полностью согласился с замечаниями наместника Вана, но и признал его моральное право делать такие суждения. Сказав, что он не является "профаном", Линь-цзи фактически поставил его выше своих учеников, хотя наместник был светским последователем чань-буддизма (упасакой), а его ученики - монахами. Тем самым он отдавал явное предпочтение "просветлению", приобретаемому мирянином в его сугубо светской, обывательской деятельности, и оценивал его гораздо выше "просветления", которого может достигнуть чаньский монах в стенах монастыря. А это означает, что "чаньская практика", главной и конечной целью которой было достижение идеального состояния "просветления", включает в себя и все многообразные формы общественной практики, причем последние стали расцениваться при Линь-цзи как более высокая и более эффективная составная часть, или точнее ступень "чаньской практики".

Понятие "чаньская практика", таким образом, в своем более узком значении подразумевает "монастырскую практику" (т.е. практику психотренинга), а в самом полном и широком смысле, - различные формы практической деятельности (т.е. общественную практику), причем, если учесть, что "монастырская практика, не имела само-

мостоятельного значения и рассматривалась лишь как подготовительная ступень к активной практической деятельности, то именно общественную практику следует считать главным составным элементом "чаньской практики", определяющим цели и задачи чаньской психотехники, которые в свою очередь предопределили её характерные особенности. В частности, одной из главных особенностей чаньской психотехники, резко отличающей её от индобуддийской и приближающей к даосской, является то, что в чань-буддизме так называемая "медитация" была ориентирована не на внутреннюю реальность человека, а на объекты его познавательной и творческой активности, что было обусловлено нуждами общественной практики. При этом пассивная, сидячая форма "медитации" (цзо-чань) сочеталась в чань-буддизме с активной, динамической формой (пу-цин), без которой такая переориентация была невозможной и которую мы называем здесь "медитацией" с большой долей условности. Являясь одним из средств чаньской техники сосредоточения, "пу-цин" в то же время выступал как важнейшее средство секуляризации дхьяны, с помощью которого изгонялось её религиозно-мистическое содержание. При характеристике чисто психофизических аспектов чаньской "медитации", мы столь же условно называем её "техникой сосредоточения". Призывая к максимальной сосредоточенности при исполнении своих обязанностей, чань-буддисты ни в коем случае не имели в виду такую сосредоточенность, которая означает полную отрешенность от окружающего мира. Скорее наоборот, они стремились достичь такого состояния сознания, которое можно назвать, как это ни парадоксально звучит, рассеянно-сосредоточенным, т.е. сосредоточенным на одном конкретном объекте познания или действия и в то же время адекватно отражающим все другие внешние стимулы. Мы уже отмечали, что индийская йога выработала весьма эффективные ме-

115.

годы контроля над психическими процессами, которые были впоследствии заимствованы буддистами и практиковались ими исключительно в форме "сидящей медитации" (цзо-чань). Эта поза была выбрана из всего богатого арсенала йогических поз (асан) именно потому, что она создавала оптимальные условия для полной изоляции от внешних стимулов и максимальной концентрации всей психической энергии в одной точке с целью последующего прорыва в некое метафизическое пространство (нирвана). Средство, таким образом, соответствовало цели, и поэтому чань-буддисты переориентировав буддийскую дхьяну с сугубо внутренней реальности человека на объекты его познавательной и творческой активности, избрали более активную и динамическую форму медитации, т.е. "пу-цин". Но при этом должно было измениться психофизическое содержание буддийской дхьяны, т.к. в противном случае чань-буддист и в движении (действии) мог сохранять состояние гипнотического транса, в которое он впадает во время "сидячей медитации", или, иными словами, и в гуще жизни быть "не от мира сего"<sup>1)</sup>. А поскольку психофизическое содержание буддийской дхьяны составляет так называемая одноточечность сознания (санскр.экаграта), т.е. полная сосредоточенность в её буквальном смысле, то чань-буддисты должны были стремиться к тому, чтобы, так сказать, "рассредоточить" его по всему рецептивному полю, сохраняя при этом интенсивность сосредоточения, или наоборот, превратить все поле зрения в одну точку, сохраняя при этом широту кругозора.

Чаньское "просветление", таким образом, должно иметь несколько иные психофизические параметры, нежели состояние типа

<sup>1)</sup> Так, Линь-цзи указывал, что если адепт излишне сосредоточится на объекте действия, то вновь попадет в плен к "внешним обстоятельствам" и "будет суматошно следовать за всеми изменениями ситуации" /ЛЦЛ, §11/. Если же он излишне сосредоточится на самом действии, то "уподобится деревянной кукле из театра марионеток" /ЛЦЛ, §19/.

"самадхи", и это подтверждается энцефалографическими исследованиями, проведенными индийскими учеными над йогами в процессе "созерцания" и японскими учеными над дзэн-буддийскими монахами в состоянии "сатори", т.е. "просветления". Энцефалограмма йога, погруженного в "самадхи", зафиксировала интенсивное альфа-излучение, которое не фиксируется у нормальных людей в обычном бодрствующем состоянии и появляется лишь в состоянии транса или глубокого сна. При этом оно не блокировалось никакими внешними раздражителями - даже ярким светом, направленным прямо в глаза, - хотя легко блокировалось на самых ранних этапах процесса "созерцания"<sup>1)</sup>. Энцефалограмма дзэнского монаха в состоянии "просветления" показала, что у дзэн-буддиста так же, как и у йога, появляется интенсивное альфа-излучение, но оно блокируется внешними раздражителями, хотя монах остается все в том же спокойно-сосредоточенном состоянии и не проявляет внешних признаков беспокойства. К тому же оно ритмично перебивается тэта-излучением, которое у нормальных людей соответствует бодрствующему состоянию<sup>2)</sup>.

Наличие альфа-излучения в обоих состояниях ("самадхи" и "просветление") обусловлено тем, что и то, и другое является результатом сосредоточения, но в состоянии "просветления" оно сопровождается тэта-излучением, и это свидетельствует о том, что чань-буддисты достигали гармонического сочетания сосредоточенности и рассредоточенности. Важно также отметить, что, если йог в состоянии "самадхи" никак не реагирует на внешние стимулы, то чань-буддист, находясь в сосредоточенно-рассредоточенном состоянии, отра-

1) B.A. Anand, G.S. Chkina, B. Singh. Some aspects of EEG studies in Yogis. "Altered States of Consciousness". New York, 1969, p.505.

2) A. Nazamatsu, T. Hirai. An EEG study on the Zen meditation. "Altered States of Consciousness", p.496.

хает их вполне адекватно. Отсюда следует, что если йогическая практика создает совершенно замкнутое психическое пространство, то чаньская практика создает открытое пространство, которое ничем не отгорожено от внешней среды и представляет из себя, по образному выражению чань-буддистов, "заставу без ворот". Или, иначе говоря, если йог в состоянии "самадхи" есть "вещь в себе", т.е. система, полностью изолированная от внешней среды, замкнутая система, то чань-буддист в состоянии "просветления" есть "вещь для всех", т.е. открытая система, не замыкающаяся в себе.

Идея максимальной "открытости" системы чань выражена с характерной для чаньских текстов метафоричностью в следующем диалоге Чжао-чжоу с неизвестным монахом: "Монах спросил у Чжао-чжоу: "Что такое Чжао-чжоу?" Чжао-чжоу ответил: "Восточные ворота, Западные ворота, Южные ворота, Северные ворота!"<sup>1)</sup> Ответ Чжао-чжоу, сопоставив его с чаньской концепцией "заставы без ворот", можно интерпретировать так: система чань, моделью которой в данном случае выступает Чжао-чжоу, открыта на все четыре стороны и от внешнего мира её отделяют не стены, а открытые ворота, которые, в отличие от городских стен, создающих замкнутое пространство (город), делают её предельно открытой для внешних стимулов<sup>2)</sup>. Таким образом, принцип "открытости" системы чань, эмпирически выявленный указанными учеными на сугубо психофизическом уровне, обнаруживается и в языке самоописания данной системы, а это означает, что стремление чань-буддистов открыть двери для чувственного опыта и установить с окружающей средой непосредственный контакт было вполне осознанным и целенаправленным. Именно

1) A. N. Blyth. Op. cit., p. 21.

2) Ср. также с концепцией "открытого секрета", о которой говорилось в предыдущей главе.

с этой целью чань-буддисты прибегли к тяжелому физическому труду как к особой форме "медитации", рассматривая его как эффективное средство, с помощью которого они возвращали адепта к обыденной реальности. Но поскольку адепт мог находиться в состоянии мистического оцепенения и в движении, то они сочетали "пу-цин" с другими, подчас довольно болезненными методами психотренинга: неожиданными окриками, толчками, шипками и т.д.

Поскольку адаптационная функция любой системы находится в прямой связи и зависимости от её "открытости", то можно также утверждать, что одной из главных задач чаньского психотренинга было повышение адаптационной способности адепта, а это имело весьма важное значение для его деятельности "в миру". Достигая рассеянно-сосредоточенного состояния сознания, чань-буддист отражал внешние стимулы с максимальной адекватностью, что позволяло ему действовать именно так, как того требовали внешние обстоятельства. "Истинно-правильный дао-человек, - говорил Линь-цзи, - может следовать закону причинности, не только не создавая новую карму, но и уничтожая старую. Он одевает одежду, удобную для ходьбы, и если нужно идти - то идет, и если нужно садиться - то садится" /ЛЦЛ, §11/. Согласно чаньской интерпретации буддийской теории причинности, создавать карму - это значит вносить в окружающую среду элемент дисгармонии, нарушая сложившийся в ней баланс сил и выводя её из состояния динамического равновесия, которое возникло в ней ранее. И когда чань-буддист действует в полном соответствии с законом причинно-следственной связи, управляющим естественным ходом вещей в окружающем мире, то он, по мнению Линь-цзи, не только не создает новую карму, т.е. не вносит в среду дисгармонию, но и уничтожает старую, т.е. ликвидирует неблагоприятные последствия своих прошлых действий, которые вывели

из состояния равновесия и среду, и его самого. В идеале чань-буддист должен реагировать на воздействие внешней среды по принципу эхо-резонанса, не внося в сигналы, поступающие извне, никаких изменений, о чем свидетельствует следующий эпизод из "Линь-цзи лу":  
"Однажды Пу-хуа ел сырые овощи. Увидев это, Линь-цзи сказал: "Сейчас ты очень похож на осла". В ответ Пу-хуа заревел по-ослиному. Тогда Линь-цзи воскликнул: "Экий разбойник!" Пу-хуа повторил: "Разбойник! Разбойник!" - и ушел" /ЛЦЛ, §28/.

Однако полная "открытость" системы, если она не сочетается с частичной "замкнутостью", может иметь для неё пагубные последствия, т.к. приспособляясь к окружающей среде и изменяясь в полном соответствии с изменениями среды, она может в конце концов потерять свою автономность и раствориться в метасистемном контексте. С системой чань этого не случилось, и её многовековая история говорит о том, что, успешно приспособляясь к окружающей среде (причем в разных этнокультурных контекстах, имевших довольно существенные отличия от средневекового Китая, в котором она сформировалась: в средневековой Японии, Китае, Корее, Вьетнаме, а затем в Японии Нового и Новейшего времени), она сохраняла своеобразие и определенную автономность. Поразительная живучесть системы чань, благодаря которой она столь упорно в самых разных условиях, дает нам основание утверждать, что, во-первых, несмотря на свою "открытость", она относительно "замкнута" и имеет некий весьма жесткий структурный инвариант, позволяющий вопреки всем изменениям сохранять неизменным аксиологическое ядро системы, и, во-вторых, её "открытость" носит не пассивный, а активно-преобразующий характер.

Под относительной "замкнутостью" системы чань мы имеем в виду тот психологический барьер, который в зависимости от инди-

индивидуальных способностей адепта мог в одном случае стать совершенно непреодолимым, а в другом - не играть никакой существенной роли. Если адепт с самого начала был предрасположен к интуитивно-ассоциативному коду мышления, то для него не существовало никаких барьеров и он мог легко и свободно войти во "врата чань" (чань-мэнь). Если же он не был предрасположен к такому коду, то он мог потратить на переход к нему многие годы и в конечном итоге ничего не добиться. Используя метафору Чжао-чжоу, эту мысль можно выразить так: "врата чань" открыты для всех, но далеко не все могут пройти через них, поэтому в каком-то смысле они заперты на "тысячи запоров", как говорил Линь-цзи /ЛЦД, §60/. И поэтому, если представить, что все члены окружающего социума абсолютно невосприимчивы к чаньским методам психотренинга или, наоборот, не нуждаются в них, т.к. являются прирожденными чань-буддистами, то существование системы чань теряет всякую актуальность - ворота есть, но они никому не нужны.

Метафора Чжао-чжоу, таким образом, имеет очень глубокий смысл, который в разных контекстах может раскрываться по-разному. Нам кажется, что он указывает также и на то, каким образом связаны между собой основные элементы системы чань: теория, практика "медитации" и практическая деятельность. Образуя относительно замкнутое пространство, "открытые ворота Чжао-чжоу" представляют из себя весьма жесткую и устойчивую структуру, организованную таким образом, что два основных структурообразующих элемента (боковые столбы) прочно связаны третьим (поперечная перекладина), обеспечивающим устойчивость всей конструкции. Такая структура является одним из главных человеческих архетипов и обнаружена во многих архаичных традициях ("Порта триумфалис" древних римлян, доль-

мены древних кельтов, ритуальная арка японцев и т.д.)<sup>1)</sup>. В качестве аллоэлемента "мирового древа" (иначе: "космическое дерево", "древо познания добра и зла") или "мировой горы" вся конструкция в целом символизирует устремленность к небу и должна соединять, согласно мифологическим представлениям древних народов, Небо и Землю, мир людей и мир духов. Если же реконструировать семантику её составных элементов, то вертикальные столбы будут обозначать сакральную сферу, а поперечная - профаническую. В некоторых эзотерических традициях последний элемент интерпретируется также как медитационная техника, которая позволяет соединять тело и душу (два столба) в их устремленности к Небу (абсо-  
луту)<sup>2)</sup>.

Чань-буддизм как система имеет ряд существенных отличий от других религиозно-философских и мифологических систем (хотя бы только потому, что философия, мифология и поэтическое озарение в ней неразрывно слиты), поэтому и "ворота Чжао-чжоу" не следует рассматривать как реплику этого архетипа, но если учесть все особенности системы чань, то он все же может помочь раскрыть еще один круг значений метафоры Чжао-чжоу. "Врата чань" тоже соединяют две сферы, но не для того, чтобы в буквальном смысле "вознести в Лotosовый Рай", а для того, чтобы, "живя в мире людей, быть незапятнанным мирской пылью" /ЛЦД, §11, §17/. "Врата чань" тоже устремлены к Небу и, входя в них, адепт приобщается к высшей духовности, обретая некую всеобщую и тотальную истину, но

1) См.: В.Н.Топоров. О брахмане. К истокам концепции. "Проблемы истории языков и культуры народов Индии". М., 1974, с.20-74.

2) В.Н.Топоров. О брахмане; В.Н.Топоров. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией "мирового древа". "Труды по знаковым системам", УІ, вып.284, Тарту, 1971.

они прочно стоят на Земле, в "мире людей" и, проходя через них, адепт снова попадает в мирскую суету, сохраняя при этом ту духовность, которую он приобрел в процессе приобщения к чаньским ценностям, и обнаруживая в обыденной мирской деятельности более высокий смысл. И если вертикальная структура (боковые столбы) символизирует ориентированность системы чань на сакральную сферу, то горизонтальная перекладина - необходимость достижения гармонического единства двух сфер (сакральной и профанической) и последующего возвращения в последнюю с тем, чтобы остаться в ней. При этом горизонтальная структура указывает и на средство, с помощью которого реализуется эта необходимость. Если под ней иметь в виду чаньскую психотехнику в её двуединстве активной и пассивной "медитации", то именно она направляет адепта на поиск высшей истины в глубинах своего подсознания и дает возможность "прозреть" в ней посредством сидячей "медитации" (цзо-чань), а затем возвращает к мирской деятельности, подготавливая к ней посредством активной динамической "медитации" (пу-цин) и указывая, что самая высокая истина обретается в труде.

Горизонтальная структура "ворот Чжао-чжоу", как мы уже отметили, создает относительно замкнутое пространство и обеспечивает устойчивость всей конструкции, и поскольку она была идентифицирована нами с чаньской психотехникой, то можно также предположить, что именно психотехника является тем структурным инвариантом, который придает системе чань, несмотря на всю её "открытость", для внешнего мира, внутреннюю жесткость и устойчивость и который позволяет ей при всех изменениях сохранять неизменным психологическое ядро системы. Это станет более очевидно, если представить, что чань-буддизм вдруг лишился столь эффективных методов психотренинга и превратился в чисто философскую систему.

Тогда он рано или поздно растворится в окружающей среде, т.к. совершенно открыт для внешних импульсов. Этого не происходит прежде всего потому, что методы психотренинга непрерывно воспроизводят так называемый "чаньский опыт", т.е. определенное психическое состояние, который лежит в основе всей чаньской философии. Но дело даже не в том, что они просто воспроизводят аксиологическое ядро системы чань вопреки изменениям в окружающей среде и некоторым трансформациям самой системы. Гораздо важнее другое: повышая адаптационную способность системы, чаньская психотехника одновременно повышает и её адаптирующую способность, что вполне закономерно, т.к. для того, чтобы сохранить свою автономность, открытая система должна активно влиять на окружающую среду. Точнее эту закономерность можно выразить так: чем выше уровень "открытости" системы, тем выше должна быть её адаптирующая способность.

Мысль о том, что система чань воспринимает внешние импульсы не пассивно, а, напротив, активно преобразует их, довольно отчетливо звучит в следующем отрывке из "Линь-цзи лу": "Пу-хуа ходил по улицам и рыночным площадям, позванивал в колокольчик и говорил: "Если ко мне подойдет светлая голова /т.е. "просветленный человек" - Н.А./, то буду бить по светлой голове. Если ко мне подойдет темная голова (т.е. "профан"), то буду бить по темной голове. Если с четырех сторон и восьми направлений ко мне будут подступать различные вещи, то буду поворачиваться во все стороны и бить их. И если даже попаду в абсолютную пустоту, то буду все равно продолжать бить словно цепом". Узнав об этом, Линь-цзи подговорил монастырского служку, чтобы он подошел к Пу-хуа и задал ему такой вопрос: "А если перед тобой никто не появится и не будет даже пустоты, что будет тогда?" Пу-хуа оттолкнул служку и

воскликнул: "Тогда я буду поститься в храме "Великого Умилоствления" и замаливать свои грехи!" /ЛЦД, §29/. В данном контексте "бить" - значит действовать и не просто действовать, а воздействовать на окружающую среду. Как уже отмечалось выше, в чань-буддизме в отличие от ортодоксального буддизма греховной считалась не активная мирская деятельность, а, наоборот, бездеятельность, и поэтому Пу-хуа на вопрос о том, что он будет делать, если обстоятельства обрекут его на полную бездеятельность, ответил, что тогда он будет "замаливать свои грехи".

Активная преобразовательная деятельность, казалось бы, противоречит необходимости следовать естественному ходу событий и не искажать сигналы, поступающие из внешней среды, о чем говорилось выше. Но для чань-буддиста не существовало такого противоречия (как, впрочем, в любых других), т.к. озарение снимало все различия между субъектом и объектом познания и действия и он настолько отождествлял себя с объектами своей познавательно-преобразующей деятельности, что воспринимал их как нечто неотделимое от себя (как и даосский мастер). Субъект и объект становились элементами одной системы, между которыми устанавливалась прямая и обратная связь: субъект воздействует на объект и наоборот. Так, например, в одной из чаньских парадоксальных загадок (гун-ань) говорится: "Если разобрать повозку на части, убрав ось и сняв с неё колеса, что мы увидим?"<sup>1)</sup>. Ответ чрезвычайно прост: повозка не поедет, т.к. нарушены функциональные связи между отдельными элементами системы. Развивая этот принцип дальше и практически применяя его в искусстве управления повозкой, чань-буддисты утверждали, что повозка не поедет или поедет очень плохо, если

<sup>1)</sup> R.N. Slyth. Op.cit., p.85-88.

будет столь же жесткой связью между человеком и повозкой с одной стороны и человеком и лошадью, с другой<sup>1)</sup>. В идеале же возничий должен полностью отождествить себя и с повозкой и с лошадью, чтобы в конечном итоге было невозможно разобрать то ли он управляет лошадью и повозкой, то ли они управляют возничим. Согласно тому же принципу чань-буддист, взаимодействуя с окружающей средой, мог рассматривать её как часть себя или, наоборот, себя рассматривать как функциональный элемент среды, а это означало, что если он вносил в неё какие-то изменения, то того требовала сама среда и он здесь совершенно не при чем. И даже если он внес в неё столь серьезные изменения, что полностью нарушил её равновесие, то, значит, того требовала необходимость достижения равновесия на каком-то другом уровне. Фактически он мог делать, что угодно, как бы ничего не делая, т.е. не "создавая карму". Он сам был орудием кармы (т.е. закона причинно-следственной связи), и все, что он делал, было следствием либо его собственной кармы, либо кармы объекта действия. Более того, поскольку в чань-буддизме греховной считалась не деятельность, а, наоборот, бездеятельность, то он не только мог делать, что угодно, как бы ничего не делая, но и непременно должен был чем-то заниматься, находиться при каком-то деле.

Таким образом, система чань была открыта для любой деятельности и любую деятельность она превращала в средство активного, творческого преобразования окружающей действительности, взаимодействуя с которой она достигала динамического равновесия, сохраняемого не вопреки изменениям в окружающей среде, а в соответствии с ними, что резко выделяет её из ряда других моделирующих

1) См.: H. Benoit. The Supreme Doctrine: psychological studies in Zen Thought. New York, 1955, p. 153-154.

систем религиозного типа. Снятие оппозиции "мир - не-мир", упразднение различий между "святым" и "профаном" и секуляризаторские тенденции превращали чань-буддизм в открытую динамическую систему, достигающую функционального баланса со средой не пассивным реагированием на воздействие внешней среды, а в результате активного взаимодействия, тогда как любая другая религиозная система в той или иной степени противопоставляет себя окружающей среде (ср. оппозицию "Града земного" и "Града небесного" в христианстве) и стремится к некоторой изоляции, относительной замкнутости в самой себе, достигая сугубо внутреннего равновесия, которое сохраняется вопреки изменениям внешней среды. В то же время, поскольку внутренние связи в системе чань прочнее внешних, её "открытость" не ведет к растворению в окружающей среде и не означает полной неуправляемости, произвольности и хаотичной стихийности действий человека, находящегося "внутри" этой системы. Скорее наоборот, они должны носить целеустремленный и целенаправленный характер и отвечать задачам созидательной и мироустроительной деятельности, сохраняя при этом свою естественность и спонтанность.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Непродолжительные, но крайне суровые гонения 842-845 гг.

явились для китайского буддизма столь серьезным испытанием, что его выдержали лишь те школы, которые носили наиболее "китаизированный" характер и больше всего отвечали духовным потребностям тех или иных слоев средневекового китайского общества (чань, цзинту, тяньтай). В свете всего вышеизложенного становится вполне понятным, почему именно чань удалось не только совершенно безболезненно пережить гонения 842-845 гг., но и значительно потеснить другие школы, превратившись в самую влиятельную школу китайского буддизма махаяны.

Важную роль в столь успешной экспансии чань-буддизма сыграло, как мы думаем, то, что чань-буддистам удалось выработать (на основе синтеза индобуддийских и даосскокитайских традиций, причем последние превалировали) весьма эффективные, хоть и довольно своеобразные и нелёгкие, методы преодоления дуализма "знания" и "действия", "теории" и "практики", "слова" и "дела". С одной стороны, это отвечало духу и традициям даосизма, который требовал активного духовно-практического освоения высшей истины, а с другой - весьма импонировало прагматически настроенным конфуцианцам, для которых рассмотренная здесь проблема была очень актуальной. Поэтому неудивительно, что чань-буддизм не только обновил, "возродил" и фактически дал новую жизнь даосизму, но и оказал довольно заметное влияние на конфуцианство (точнее, неоконфуцианство), причем общепризнанным в мировой синологии фактом является то, что концепция "единства знания и действия", выдвинутая

знаменитым неоконфуцианцем эпохи Мин Ван Ян-мином (1472-1529 гг.), сформировалась под явным воздействием чаньских идей. Правоверным конфуцианцам, пекущимся об общественном благе, не могло не импортировать и то, что чань-буддизм призывал к активному участию в различных сферах практической деятельности и даже, более того, придавал ей высокий сакральный смысл. Поэтому далеко не случайно, что в период гонений 842-845 гг. в ряде уездов и, в частности, в уезде Чжэнь-чжоу, где доминирующее положение занимала школа "Линьцзи", чиновники отказались претворять в жизнь императорские указы о репрессиях против буддизма и открыто саботировали их, несмотря на неоднократные запросы двора, допустив тем самым вопиющее, неслыханное для конфуцианского Китая пренебрежение своим служебным долгом.

Историческая ограниченность и известная противоречивость чань-буддизма заключается в том, что, выполняя роль своеобразного посредника между конфуцианством и даосизмом, он фактически сглаживал противоречия между двумя противоборствующими подкультурами и нивелировал в рамках своей маргинальной по отношению к обоим подкультурам системы социальный протест, направляя его в безопасное русло. С одной стороны, чань-буддизм был проникнут духом воинствующего нонконформизма и призывал к отрицанию всех всяких авторитетов, что превращало его в весьма опасную разрушительную силу в периоды крупных социальных катаклизмов, когда узы общественной конвенции ослабевали. С другой стороны, он игнорировал социальные проблемы и отнюдь не призывал к социальным преобразованиям, предпочитая уживаться с общественной конвенцией там, где она была сильна и устойчива, да и сама чаньская сангха с ее жесткой иерархией и палочной дисциплиной строи-

нась на феодальных принципах подчинения. Призывая к "самопогру-  
жению" и десоциализации, чань-буддизм одновременно накладывал  
на человека еще более прочные оковы самодисциплины и, берясь  
решить его от вредных последствий социализации, он органически  
вплетался в макроструктуру феодального общества, не только не  
разрушая ее и не мешая ее функционированию, но даже помогая ей  
сделать процесс социальной адаптации менее болезненным и не столь  
прерываемым эмоциональными взрывами неподчинения.

17.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ  
И ЛИТЕРАТУРЫ

ТРУДЫ КЛАССИКОВ МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА

1. В.И. Ленин. Философские тетради. - Полн. собр. соч., т. 29.
2. В.И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. - Полн. собр. соч., т. 18.
3. Ф. Энгельс. Диалектика природы. - К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20.
4. Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. - К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20.
5. К. Маркс. Введение. (Из экономических рукописей 1857-1858 годов). - К. Маркс и Ф. Энгельс. - Соч., т. 12.
6. К. Маркс. Тезисы о Фейербахе. - К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3.

ИСТОЧНИКИ НА КИТАЙСКОМ И ЯПОНСКОМ ЯЗЫКАХ

1. "Бай-чжан цин-гуй" ("Свод правил Бай-чжана"). - Тайсё Дайдзюкё, т. 48.
2. Дао-сюань. "Сун гао-сэн чжуань". ("Биографии высоких монархов, составленные в эпоху Сун"). - Тайсё Дайдзюкё, т. 50.
3. "Фо-и цзя-цзинь" ("Сутра драгоценного буддийского учения"). - Тайсё Дайдзюкё, т. 12.
4. "Фо-цзу тун-цзи". ("Сводный биографический справочник буддийских патриархов"). - Тайсё Дайдзюкё, т. 49.
5. Дао вань. "Цзин-дэ чжуань дэн лу" ("Записки о передаче светильника, составленные в эру Цзин-дэ"). - Тайсё Дайдзюкё, т. 51.

6. Рюмин, А. "Риндзай-року" ("Линь-цзи лу"). - "Дзэн-но гороку" ("Записи бесед чаньских патриархов"), т.10, Токио, 1972.
7. "Чжэнь-чжоу Линь-цзи Хуй-чжао чань-ши юй-лу" ("Записи бесед чаньского учителя-наставника Линь-цзи Хуй-чжао из Чжэнь-чжоу"). "Чань-сюэ да-чэн", кн.11 (Тайбэй), 1967.
8. Уи Хакудзю: "Дзэн-сю: си кэн-кю" ("Исследования по истории школы Чань"). Т.1, Токио, 1941.
9. Хуй-кай. "У-мэнь гуань" ("Застава без ворот"). - Тайсё Дайдзюкё, т.48.
10. "Юань-у Фо-го чань-ши юй-лу" ("Записи бесед чаньского наставника Юань-у Фо-го"). - Тайсё Дайдзюкё, т.47.
11. "Дао-дэ цзин". - "Чжу-цзы цзи-чэн". Т.111. Пекин, 1956.
12. "Ле-цзы". - "Чжу-цзы цзи-чэн". Т.111. Пекин, 1956.
13. "Лунь-юй"/"Беседы и рассуждения"/. - "Чжу-цзы цзи-чэн"/"Собрание классических текстов"/. Т.1. Шанхай, 1935.
14. "Чжуан-цзы". - "Чжу-цзы цзи-чэн". Т.111. Пекин, 1956.
15. "Хуай-нань-цзы". - "Чжу-цзы цзи-чэн". Т.У11. Пекин, 1957.
16. "Чжун-юн"/"Учение о Середине"/. - "Чжун-си сы-шу". Шанхай, 1927.

ЛИТЕРАТУРА НА РУССКОМ И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИХ  
ЯЗЫКАХ

1. Абрамян, Л.А. О некоторых особенностях первобытного праздника. - "Советская этнография", 1977, № 1.
2. Алексеев, В.М. Китайская поэма о поэте. Петроград, 1916.
3. Алексеев, В.М. Китайский поэт-пейзажист о своем вдохновении и о своем пейзаже. - "Звезда", 1945.
4. Алексеев, В.М. Артист, каллиграф и поэт о тайнах искусства письма. - "Советское востоковедение", т.4, М., 1947.
5. Алексеев, В.М. Китайская народная картина. М., 1966.
6. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.
7. Бахтин, М. (М.). Рабле и Гоголь. - "Вопросы литературы и эстетики". М., 1975.
8. Бахтин, М. Слово о романе. - "Вопросы литературы и эстетики". М., 1975.
9. Бахтияров, О.Г., Злочевский, С.Е. Логические особенности познавательной ситуации в сфере явлений психической саморегуляции. - "Психическая саморегуляция", Алма-Ата, 1974.
10. Быков, Ф.С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
11. Васильев, Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
12. Григорьева, Т.П. И еще раз о Востоке и Западе. - "Иностранная литература", 1975, № 7.
13. Григорьева, Т.П. Один из случаев влияния китайской философии

на мировоззрение. - "Роль традиций в истории и культуре Китая" М., 1972.

4. Григорьева, Т.П. Махаяна и китайские учения (попытка сопоставления). - "Изучение китайской литературы в СССР". М., 1973.
5. Герцен, А.И. Собр.соч. в 30-ти томах. М., 1954-1965. Т.20, кн.2.
6. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
7. Даль, В.И. Пословицы русского народа. М., 1957.
8. Жэнь Цзи-юй. О некоторых проблемах истории китайской философии. - "Вопросы философии", 1957, № 4.
9. Завадская, Е.В. Изображение и слово (стихи о живописи - особый жанр китайской поэзии). - "Жанры и стили литератур Китая и Кореи". М., 1969.
10. Завадская, Е.В. Восток на Западе. М., 1970.
11. Завадская, Е.В. Эстетический канон жизни художника - ФЭНЛЮ (ветер и поток). - "Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки". М., 1973.
12. Завадская, Е.В. Тень как философско-эстетическая проблема. - "Теоретические проблемы литератур Востока". М., 1974.
13. Завадская, Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975.
14. Завадская, Е.В. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977.
15. Эрлотарев, А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

26. Иванов, Вяч. Вс. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний. — "Советская археология", 1968, № 4.
27. Иванов, Вяч. Вс. Бинарные структуры в семиотических системах. — "Системные исследования". М., 1972.
28. Иванов, В. В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
29. Иванов, Вяч. Вс., Топоров, В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
30. Карапетьянц, А. М. Каноны в первоначальной китайской традиции. — II научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. Вып. I. М., 1975.
31. Кобзев, А. И. Гносеологические установки первых конфуцианцев. — Седьмая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. Вып. 3. М., 1976.
32. Кондратов, А. Пятьдесят столетий йоги. — "Наука и религия", 1975, № 12.
33. Кроль, Ю. М. Сыма Цянь — историк. М., 1970.
34. Кузьмин, А. И. Военная тема в литературе древней Руси. — "Историко-филологические исследования". М., 1974.
35. "Лу цзи" ("Учение о середине"). — Древнекитайская философия, т. 2. М., 1973.
36. Лотман, Ю. Типология культуры. Тарту, 1970.
37. Лотман, Ю. М. Структура художественного текста. М., 1970.
38. Левкович, В. П. Обычай и ритуал как способы социальной регуляции поведения. — "Психологические проблемы социальной регуляции поведения". М., 1976.
39. Леви-Стросс, К. Структура мифов. — "Вопросы философии", 1970, № 7.

10. Малявин, В.В. О понятии "цинтань". - Пятая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. Вып. 2. М., 1974.
11. Мартынов, А.С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции. - "Народы Азии и Африки", 1972, № 5.
12. Мелетинский, Е.М. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа. - "Вопросы философии", М., 1970, № 7.
13. Оля, Б. Боги Тропической Африки. М., 1976.
14. Розенберг, О.О. Проблемы буддийской философии. Петроград, 1918.
15. Стеблин-Каменский, М.И. Миф. Ленинград, 1976.
16. Топоров, В.Н. К этимологии слов. *myslo*. - "Этимология", М., 1963.
17. Топоров, В.Н. К истории связей мифопоэтической и научной традиции: Гераклит. - "To honour Roman Jakobson". The Hague - Paris, 1967.
18. Топоров, В.Н. К толкованию одного древнеперсидского слова. - "Народы Азии и Африки", 1971, № 4.
19. Топоров, В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией "мирового дерева". - "Труды по знаковым системам", VI, вып. 284, Тарту, 1971.
20. Топоров, В.Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей. - "Индийская культура и буддизм". М., 1972.
21. Топоров, В.Н. О брахмане. К истокам концепции. - "Проблемы истории языков и культуры народов Индии". М., 1974.
22. Тютчев, Ф.И. Лирика, т. I. М., 1911.

53. Фейхвангер, Л. Лже-Нерон. М., 1961.
54. "Шицзин". М., 1957.
55. Шекспир, У. Гамлет, принц датский. - Полн.собр.соч., т.6.  
М., 1960.
56. Эйдлин, Л.З. К истории развития китайской литературы в  
III-XIII веках. - "Изучение китайской литературы в СССР",  
М., 1973.

X

X

X

1. Abrahamian, L.H. On Malinowski's Magic. - "Current Anthropology", vol.18, N 1, March, 1977.
2. Anand, B.K. Some Aspects of EEG Studies in Yogis." Altered Chkina, G.S. of Consciousness". New York, 1969.  
Singh, B.
3. Beatrix, P. Bibliographie du Buddhisme Zen. Bruxelles, 1969.
4. Becker, E. Psychotherapeutic Observations on the Zen Doctrine. "Psychologia", 1960, vol.3, n.2.
5. Becker, E. A Ralationale Critique. New York, 1961.
6. Berry, Th. Religions of India. New York - London, 1971.
7. Benoit, H. The Supreme Doctrine: Psychological Studies in Zen Thought. New York, 1955.
8. Blofeld. The Zen Teaching of Huang Po. London, 1958.
9. Blyth, R.H. Zen and Zen Classics. Vols. 1,2,4,7. London-Tokyo, 1960-1966.
10. Blyth, R.H. Zen and Zen Classics. Vol.4. "Mumonkan". Tokyo, 1966.
11. Bodde, D. Chinese First Unifier. Leiden, 1938.

12. Buddhaghosa. Manorathapurani. Commentary on the Anguttara-nikaya. Vol.1, ed. by M.Walleser and H.Kopp. London, 1924.
13. Buddhaghosa. Manorathapurani. Commentary on the Anguttara-nikaua. Vol. II-Y, ed. by H.Kopp. London, 1930-1957.
14. Chan Wing-tsit. Chinese Theory and Practice, with Special Reference to Humanism. "Chinese Mind", Honolulu, 1967.
15. Chan Wing-tsit. Synthesis in Chinese Metaphysics. "Chinese Mind".
16. Chan Wing-tsit. The Individual in Chinese Religions. "Chinese Mind".
17. Chan Wing-tsit. Religions Trends in Modern China. New York, 1953.
18. Chan Wing-tsit. Transformation of Buddhism in China. "Philosophy East and West", vol. 7, N 3-4, 1957.
19. Chang Chen-chi. The Practice of Zen. New York, 1959.
20. Chang Chung-yuan. An Introduction to Taoist Yoga. "Review of Religion", 1956, vol.20.
21. Chang Chung-yuan. Creativity and Taoism. New York, 1963.
22. Chèn, K.S. Buddhism in China. Princeton, 1964.
23. Chen, K. The Chinese Transformation of Buddhism. Princeton, 1973.
24. Chen Shih-hsiang. Chinese Poetics and Zenism. "Oriens", 1957, vol. 10, no.1, 1957.
25. Conze, E. Buddhism: Its Essence and Development. New York, 1959.
26. Demieville, P. La Pénétration du Bouddhisme dans la Tradition Chinoise. "Cahiers d'histoire mondiale", vol.3, 1956.
27. Dickie-Clark, H.F. The Marginal Situation. London, 1966.
28. Dumoulin, H. The Development of Chinese Zen after the

29. Dumoulin, H. *A History of Zen Buddhism*. New York, 1963.
30. Eliade, M. *La chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, 1951.
31. Feldshuh, D. Zen and the Actor. "The Drama Review. Theatre and Therapy". New York, 1976, vol. 20, n.1.
32. Forke, A. The Chinese Sophists. "Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society". Shanghai, 1901-1902, vol.34.
33. Fung Yu-lan. *The Spirit of Chinese Philosophy*. London, 1947.
34. Fung Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy*. Princeton, 1953, vol.2.
35. Granet, M. *Chinese Civilisation*. New York, 1930.
36. Granet, M. *La pensée chinoise*. Paris, 1934.
37. Herrigel, E. *Zen in the Art of Archery*. New York - London, 1953.
38. Hokart, A.M. *The Life-giving Myth and other Essays*. London, 1970.
39. Hu Shih. Development of Zen Buddhism in China - "The Chinese Social and Political Science Review", vol.15, 1932, N 4.
40. Hu Shih. Ch'an /Zen/ Buddhism in China: Its History and Method - "Philosophy East and West", vol.3, 1953, N 1.
41. Hu Shi. Development of Zen Buddhism in China; "Anthology of Zen". New York - London, 1961.
42. Humphreys Ch. *The Way of Action*. London, 1960.
43. Huizinga, J. *Homo Ludens*. Hamburg, 1966.
44. Jones, G. The Four Truths and the Three Marks. "Religion", vol.6, pt.2, London, 1976.
45. Kalupahana, D. *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu, 1975.

46. Kasamatsu, A., Hirai, T. An EEG Study on the Zen Meditation. "Altered States of Consciousness".
47. Kennett, J. Selling Water by the River. New York, 1972.
48. Kim Yong Choon. Oriental Thought. Springfield, 1973.
49. Kim Yong Choon. Oriental Thought. Springfield, 1973.
50. Leach, E. Lévi-Strausse in the Garden of Eden. - "C.Lévi-Strausse: The Anthropologist as Hero". Cambridge, 1970.
51. Legge, J. /tr./. The Shoo King. Nong Kong, 1865.
52. Lévi-Strausse, C. Anthropologie Structurale. Paris, 1958.
53. Levi Strausse, C. Les Structures élémentaires de la parente. Paris, 1949.
54. Liebenthal. Nuang-po Hsi-yün. "Asiatische Studien", Bern, 1976.
55. Linssen, R. Le Zen sagesse d'Extreme-Orient: un nouvel art de vivre? Verviers, 1969.
56. Lu Chi. The Art of Letters. Tr. by E.R.Hughes. New York, 1951.
57. Lu K'uan-yu. Secrets of Chinese Meditation. London, 1964.
58. Lu K'uan-yü. Taoist Yoga. Alchemy and Immortality. London, 1970.
59. Nakamura, H. Ways of Thinking of Eastern Peoples. Honolulu, 1964.
60. Nivison, D. The Problem of "Knowledge" and "Action" in Chinese Thought since Wang Yang-ming. "Studies in Chinese Thought" Chicago, 1953.
61. Nukaria, K. The Religion of the Samurais. London, 1913.
62. Pachow, W. Zen Buddhism and Bodhidharma. - "The Indian Historical Quarterly", 1956, vol.32, N 2-3.
63. Prip-Moller, Y. Chinese Buddhist Monasteries. Copenhagen, 1937.

64. Rosemont, H. Is Zen Buddhism a Philosophy? "Philosophy East and West", vol.20, n.1, 1970.
65. Reichelt, K.L. Meditation and Piety in the Far East. London, 1953.
66. Sasaki, R. Zen - a Religion. - "Anthology of Zen". New York - London, 1961.
67. Sato, K. How Zen Conceives of Mind. "Asian Psychology". Ed. by G. Murphy and L.B. Murphy. New York - London, 1968.
68. Shibayama, Z. A Flower Does Not Talk. Rutland-Tokyo, 1971.
69. Suzuki, D.T. Essays in Zen Buddhism. Vols.1-3; London, 1927-1953.
70. Suzuki, D.T. The Training of the Zen Buddhist Monk. Kyoto, 1934.
71. Suzuki, D.T. Zen: A Reply to Hu Shih. = "Philosophy East and West", vol.3, 1953, N 1.
72. Suzuki, D.T. Zen and Japanese Culture. London, 1957.
73. Suzuki, D.T. Zen Buddhism. New York, 1956.
74. Suzuki, D.T. An Introduction to Zen Buddhism. London, 1957.
75. Suzuki, D.T. Faith in Zen Buddhism. "The Middle Way", London, 1967, vol.42, n.2.
76. Suzuki, D.T. What Is Zen? New York, 1972.
77. Suzuki, D.T. An Interpretation of Zen Experience. - "Japanese Mind". Tokyo, 1973.
78. Thompson, L. The Chinese Way in Religion. Encino\_Belmont, 1973.
79. "The Buddhist Textes through Ages". Ed. by E. Conze. New York, 1957.
80. The Secret of the Golden Flower. Tr. by R. Wilhelm. London, 1942.
81. The Sutra of Hui Neug. Tr. by Wong Mou-lam. London, 1966.
82. The Wisdom of the Chinese. Their Philosophy in Sayings and Proverbs. Ed. By B. Brown. New York, 1974.

83. Waley, A. *The Way and Its Power*. London, 1934.
84. Waley, A. *Zen Buddhism and Its Relation to Art*. London, 1959.
85. Watts, A. *The Way of Zen*. New York, 1957 1968.
86. Watts, A. *Beat Zen, Square Zen and Zen*. San Francisco, 1959.
87. Watts, A. *The Spirit of Zen*. New York, 1960.
88. Watts, A. *Psychotherapy East-West*. New York, 1969.
89. Welch, H. *The Practice of Chinese Buddhism*. Cambridge, Mass, 1967.
90. Welch, H. *The Parting of the Way*. Boston, 1957.
91. Wu, C.H. *Chinese Legal and Political Philosophy*. "Philosophy and Culture East and West". Ed. by C.A. Moore. Honolulu, 1962.
92. Wu, C.H. *The Status of Individual in the Political and Legal Traditions of Old and New China*. "Chinese Mind".
93. Wu, C.H. *The Golden Age of Zen*. Teipei, 1967.
94. Züreher, E. *The Buddhist Conquest of China*. Leiden, 1959.