



ЗЕРКАЛО ТРАДИЦИЙ

М.Ф. АЛЬБЕДИЛЬ

Д
В
Р
О
С
Т
Н
О
К
И
Й



М. Ф. Альбедиль

ЗЕРКАЛО
ТРАДИЦИЙ

Человек в духовных традициях Востока

Санкт-Петербург
Издательство «Азбука-классика»
«Петербургское Востоковедение»
2003

УДК 297
ББК Э 383
А 56

Альбедиль М. Ф.
А 56 Зеркало традиций: Человек в духовных традициях Востока. — СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2003. — 288 с. — («Мир Востока»).

ISBN 5-85803-219-2 (Петербургское Востоковедение)

ISBN 5-352-00481-3 (Азбука-классика)

Что такое традиция? Почему ритуал — главный стержень традиционных религий? В чем жизненная сила мифов? Где находится центр мира? Может ли пустота быть философской категорией? Является ли сердце только физиологическим органом? Наше тело — помеха или помощник на пути духовного совершенствования? Об этом и о многом другом рассказывается в книге отечественного этнолога, историка и религиоведа М. Ф. Альбедиль.

В книге содержится несколько импрессионистских эскизных зарисовок разных антропологических характеристик, запечатлевших те или иные черты человека в некоторых традиционных религиях Востока. В этих зарисовках высвечиваются отдельные грани человека — существа безмерно сложного и неисчерпаемого, неповторимого и непохожего на весь остальной мир живого. Определяющим измерением человека религия всегда считала духовное, интересуясь при этом прежде всего человеческим познанием самого себя. Именно это измерение и выбрано лейтмотивом книги, адресованной не узкому кругу специалистов, а всем заинтересованным читателям.

© М. Ф. Альбедиль, 2003
© «Петербургское
Востоковедение», 2003
© «Азбука-классика», 2003

ISBN 5-85803-219-2
(Петербургское Востоковедение)
ISBN 5-352-00481-3
(Азбука-классика)



Зарегистрированная
торговая марка

Содержание

Предисловие	7
Введение	17
Тайна	34
Традиция	54
Ритуал	82
Миф	107
Центр мира	128
Пустота	152
Знание	172
Слово	197
Медитация	215
Сердце	231
Тело	249
«Я»	265
Заключение	278
Рекомендуемая литература	283

Предисловие

Человеческая жизнь начинается светом и правдой; только позже мы вступаем в туман или сворачиваем в сторону.

Г.-К. Честертон

Во все времена в каждом обществе находились люди, размышлявшие — среди повседневной суеты — над смыслом своего существования. Есть они и среди нас. Они не просто проживают жизнь, переходя, переползая или перепархивая — в зависимости от темперамента — из одного дня в другой, из месяца в месяц, из года в год и, как продолжили бы индийцы, из одной жизни в другую. Они еще и задумываются обо всем происходящем с ними, размышляют, анализируют, медитируют и т. п., словом, тем или иным способом пытаются понять свое предназначение на земле и по возможности соответствовать ему. Они любят задавать себе и другим мучительные и трудные вопросы о человеке и обо всем, что с ним связано. Вот таким людям в первую очередь и адресована эта книга. Думается, небезынтересна она будет и тем, кого всерьез занимает религия, ее история и многообразие ее исторических и локальных форм, а также тем, кто бьется над вечными и головоломными мировоззренческими проблемами. А лицом к ним нас сейчас неумолимо поворачивает сама жизнь.

В настоящей книге содержится несколько импрессионистских эскизных зарисовок разных антропологических характеристик, запечатлевших те или иные черты человека в некоторых традиционных религиях Востока. В этих зарисовках мне хотелось бы осветить отдельные грани человека — существа безмерно сложного и неисчерпаемого, неповторимого и непохожего на весь остальной мир живого. В качестве определяющего измерения человека религия всегда исходила из духовного, интересуясь при этом прежде всего человеческим познанием самого себя. Именно это измерение и выбрано лейтмотивом книги, адресованной широкому кругу читателей.

Вас не ждут докучливые назидания, назойливые советы, нудные поучения или пересказы восточных премудростей и экзотических таинств. Автор приглашает всего лишь к совместному размышлению о тех болезненных проблемах нашей западной цивилизации, которые, как кажется из прекрасного далека, меньше одолевают людей, следующих традиционным восточным духовным учениям (это отнюдь не значит, что их жизнь безоблачна и лишена проблем).

Собственно, из подобных размышлений и родилась настоящая книга. Повторюсь: она ни в коем случае не представляет собой научный трактат, а является всего лишь серией очерков о традиции и преемственности, о ритуале и символизме, о знании не только книжном, но и об «умном» сердце, о жизни не только как о форме существования белковых тел, но и как о пути непрестанного совершенствования, о сне не только как о способе восстановления сил, но и как о двери в глубины нашей психики и о многих других подобных вещах. Благоразумная академическая наука нередко избегает говорить о них, но, согласитесь, ведь именно они свидетельствуют о полноте жизни.

Основным материалом для книги послужили данные, взятые из истории восточных религий, главным

образом из духовных учений Индии и Китая. Чем обусловлен такой выбор? Отвечу словами Г. Гессе: «Индийцы и китайцы — вот два „цветных“ народа, у которых я больше всего научился и к которым испытываю наибольшее уважение. Оба они создали духовную и художественную культуру, которая по древности превосходит нашу, а по содержанию и красоте не уступает ей».

Есть еще один важный аргумент, обусловивший мой выбор: непрерывность духовной традиции, где ничего из ценного опыта поколений не терялось на путях истории. И в Китае, и в Индии было немало социальных бурь, кровавых войн, губительных вторжений иноземцев. Там, как и всюду, рушились троны и сменялись империи, но никогда не разверзались там, говоря словами М. Волошина, «хляби душ и недра жизни», и глубокие, традиционные основы бытия не разрушались до основания для того, чтобы построить новый мир. Цепь времен не распадалась, а наоборот — ее неразрывность сохранялась и поддерживалась во все века, и бережное отношение к прошлому, к заветам предков — одна из самых устойчивых национальных характеристик.

Добавлю, что духовные традиции китайцев, индийцев, японцев, тибетцев, как, впрочем, и другие восточные культуры, выросли на фундаменте мифо-религиозного мировоззрения и всегда развивались в русле религиозных оценок мира и человеческого существования, именно в них находят ответы на все неизбежные и часто мучительные вопросы бытия. Словом, в отличие от Запада с его абстрактно-гуманитарным рационализмом Восток всегда понимал первостепенную значимость антропологических перспектив и не боялся в этой области таких смелых экспериментов, что и не снились нашим мудрецам. Индийская и китайская мысль всегда наиболее полным образом раскрывалась в бесконечной перспективе бытийствования, которая хранила, пожалуй, все самосвидетельства человека.

Немаловажное значение в моем выборе имеет и то, что Восток в глазах Запада, Европы издавна воспринимался не только как географическое понятие, но и как ценностно окрашенное, причем не только положительно. Но какие бы трансформации ни претерпевало понимание Востока в разные времена и в разных системах взглядов, европейское сознание обычно колебалось между двумя крайними полюсами: европоцентризмом, возвеличивающим Запад, и востокоцентризмом, воспринимающим Восток как мир особого духовного богатства, исконно посвященный в тайны и причины всего сущего, как причастный к свету (вспомним лозунг «паннавигационистов» «свет с Востока»). Думаю, нельзя не согласиться с тем, что Восток, как бы ни относиться, остается определенной вехой в нашем духовном ландшафте, игнорировать которую современное человечество не вправе.

Академик В. М. Алексеев, известный китаист, в свое время сетовал, что европеец изучает Восток, не участь у него. Именно в этом он видел причину многовекового непонимания и незнания восточных премудростей. Другие же ученые считают, что главная трудность в постижении далекого и загадочного Востока коренится в наших мыслительных клише, которые вращены в других стереотипах, главным образом иудео-христианских; они-то и вызывают определенную аберрацию и мешают нам адекватно воспринимать многие вещи.

Хочу сразу же оговориться, что была бы очень огорчена, если бы читатель увидел в моей книге полное разведение Востока и Запада и их фатальное противопоставление друг другу. Этого нет категорически. Вслед за Г. Гессе повторить: «...В мудрости Востока и Запада мы видим уже не враждебные силы, но полюса, между которыми раскачивается жизнь». Его же словами хочу предупредить и подготовить читателя: «...Чтение это нелегкое, все время испытываешь чувство, будто вдыхаешь чужой, какого-то иного характера и состава воздух, нежели тот, к которому мы привыкли... Но занятие это

воздействует благотворно и помогает избавиться от поверхностного подхода».

Сразу может возникнуть вопрос: что нам до глубокого символизма и тонкой мудрости религиозных идеологий далеких стран и прошедших времен? Ведь все равно невротическая обеспокоенность современного человека Запада не может быть снижена кратким знакомством лишь с некоторыми идеями восточных религий, если она связана только с кризисами нашей техногенной цивилизации!

Но ведь если хорошенько вдуматься, возражение это неоправданно хотя бы потому, что Европа — не единственный творец истории и что нет цивилизаций абсолютно автономных, не связанных друг с другом множеством разнообразных, пусть даже не всегда очевидных, уз. Как писал А. И. Герцен, «за нами, как за прибрежной волной, чувствуется напор целого океана всемирной истории, мысль всех веков на сию минуту в нашем мозгу». И почему бы нам не попробовать взглянуть на нашу цивилизацию, наше время да, наконец, и на самих себя с точки зрения других времен, других религий, других культур? Занятие это если и не полезное, то хотя бы занимательное, тем более что азиатский мир все громче заявляет о себе в самых разных сферах жизни, а европейские ценности теряют статус общепризнанных и неоспоримых норм.

Ну и кроме всего прочего, узнать религиозные ценности других культур в любом случае интересно, а сравнить с ними свои еще и небесполезно. Как любое сопоставление себя с другой личностью ведет к более глубокому и адекватному пониманию своего собственного положения, так и сравнение нашей ситуации с другой может высветить наши достоинства и недостатки, достижения и противоречия, болевые точки и яркие стороны. Пожалуй, здесь будет уместно вспомнить слова Р. Тагора, сказанные им в 1916 г. при посещении Японии: «Каждая нация обязана самовыразиться перед

миром. Если же ей нечего дать миру, это следует рассматривать как национальное преступление, это хуже смерти и не прощается человеческой историей. Нация обязана сделать всеобщим достоянием то лучшее, что есть у нее... Преодолевая собственные частные интересы, она посылает всему миру приглашение принять участие в празднике ее духовной культуры». А современная эпоха как никакая другая подталкивает к интенсивному взаимодействию религий.

Итак, эта книга прежде всего для тех, кому небезразлично свое собственное мировоззрение, а оно, согласитесь, не самое последнее дело в жизни. А Швейцер, размышляя о человеческом существовании, пришел к непоколебимому убеждению, что упадок современной дегуманизированной цивилизации обусловлен именно кризисом мировоззрения. И с ним трудно не согласиться.

Между тем мы даже не всегда задумываемся о том, как же оно, наше мировоззрение, складывается, а вопрос этот весьма важный, и тут неврдно обратиться к мнению умудренных опытом людей. Как полагает академик Н. Н. Моисеев, на формирование индивидуального мировоззрения (и миропонимания) влияют три источника. Первый — традиция и мифы, которые на протяжении десятков тысяч лет были основой мировоззрения всего человечества и продолжают до сих пор играть заметную роль. Этот источник, уходящий в глубины нашей культуры и нашего сознания, едва ли нуждается в дополнителном комментарии. Н. Н. Моисеев называет этот источник изотерической идеей или «идеёй опоры на накопленные древние знания».

Вторым важным источником, формирующим мировоззрение, Моисеев считает религию «или, лучше сказать, идею Бога», и я с трудом представляю себе человека, рискнувшего бы возразить против этого, имея веские аргументы решающей силы. Религии издавна были основополагающими системами взглядов и жизненных

принципов, нередко определявших судьбы народов и целых континентов. И сейчас во многих странах религия не просто привычное верование, но, по сути, образ жизни. Едва ли можно с полной уверенностью исключать возможность нового взлета религиозного сознания в будущем хотя бы потому, что духовному миру человека присуща потребность веры в нечто сверхъестественное, Высшее, а также и потому, что религиозное чувство заполняет определенные лакуны во внутреннем мире человека, которые иными знаниями заполнены быть не могут. Если наука в основном стремится ответить на вопрос «как?», то религию прежде всего занимают вопросы «зачем?» и «почему?». Зачем существует мир и человек в нем? Почему возникает и длится бытие? Зачем человек приходит в этот мир? Как и почему он его покидает?

Рациональные знания далеко не всегда дают исчерпывающие ответы на подобные вопросы, и тогда человек обращается к вере, к иррациональным и алогичным знаниям. Игнорировать их нельзя; сама природа распорядилась таким образом, что два полушария человеческого мозга играют разную роль: правое отвечает за эмоциональную жизнь и за целостное восприятие того или иного явления, а левое — за логическое мышление.

Этот второй мировоззренческий источник связан с особенностями духовного мира человека. Н. Н. Моисеев пишет: «Я думаю, что потребность в божественном возникает лишь на определенном этапе развития духовного мира человека. Может быть, даже лучше сказать, что это Бог приходит к человеку на определенном этапе антропогенеза, когда человек выделяет себя „из Природы“. Мне кажется, что подспудно человек чувствует искусственность такого выделения и стремится вернуться к Богу, и грядущий этап антропогенеза, этап перехода в ноосферу, может быть, и будет означать такое слияние...»

Третьим мировоззренческим источником ученый считает «идею Природы», которую должна дать наука, причем идея эта должна быть развернута так, чтобы

человек мог на нее опереться и жить с уверенностью в будущем.

Размышления Н. Н. Моисеева заставляют сказать еще несколько слов об истории религий — хотя бы потому, что несколько десятилетий воинствующего атеизма в нашем отечестве не могли пройти бесследно и оставили ощутимый отпечаток на том, что принято называть российским менталитетом. Возникает опасение, что мы почему-то не заметили одного важного открытия XX в. О нем выразительно сказал известный религиовед М. Элиаде. По его мнению, главным событием ушедшего века была не пролетарская революция, а открытие неевропейца и его духовного мира. Таким образом великой интеллектуальной революцией, способной изменить историю, может стать не марксизм, не фрейдизм, т. е. не исторический материализм и анализ бессознательного, — а история религий. «Мотивировка проста, — считает М. Элиаде, — история религий затрагивает самое существенное для человека — его отношение с сакральным. История религий и в самом деле может сыграть крайне важную роль в наступившем кризисе. Кризисы современного человека носят по большей части религиозный характер — в той мере, в какой они являются осознанием отсутствия в жизни смысла. Когда у человека появляется чувство, что он потерял ключ к своему существованию, когда он больше не знает, зачем жить, тогда это целиком религиозная проблема, потому что только в религии — ответ на главный вопрос: в чем смысл существования? <...> В этом кризисе, в этом дисбалансе история религий — как Ноев ковчег, грузженный мифическими и религиозными традициями. Так что я вполне верю в царственную роль этой „всеобъемлющей дисциплины“. „Научные публикации“ составят резерв, в котором будут „закамуфлированы“ все традиционные религиозные ценности и модели. Отсюда — мои постоянные попытки сделать очевидной знаковость религиозных фактов».

Лучше сформулировать свою задачу я бы не смогла: мне тоже хочется «сделать очевидной знаковость» некоторых «религиозных фактов». Речь идет не только о расширении научных горизонтов, но о встрече с неведомым, с «абсолютно иным». М. Элиаде также пишет: «Не исключено, прогнозируя появление религиозности нового типа, что наша эпоха останется в памяти потомков как век, заново открывший „синкретический религиозный опыт“, приговор которому когда-то подписала победа христианства... Можно предположить, что все эти элементы подготавливают появление нового всплеска гуманистической идеологии, весьма, заметим, отличной от гуманизма Возрождения. И сейчас наша задача состоит в том, чтобы объединить исследования востоковедов, этнологов, психоаналитиков и историков религий в единое целое, — лишь тогда мы приблизимся к познанию человека как он есть».

И последняя оговорка. По традиции наша страна считается принадлежащей к христианскому, православному миру. Хочу подчеркнуть, что обращение к религиям Востока ни в коей мере не умаляет достоинств христианства, более того, оно необходимо. Об этом писал еще в конце XIX в. М. Мюллер, который считается основоположником научного религиоведения: «Мне представляется, что христианство больше выигрывает в величии и достоинстве, по мере того, как мы лучше узнаем и справедливее оцениваем сокровища истины, заключенные в религиях, обычно наиболее презираемых. По справедливости, никто не должен основывать высокую оценку христианства, не воздав должного другим религиям. Для любой религии была бы губительной привилегия изучения ее в ином духе, чем изучаются другие верования, и наиболее губительной была бы такая привилегия для христианства».

Наше время требует раскрытия многомерности человеческой истории, культуры и религии — а они неразделимы, и не случайно лучшие европейские умы

чувствовали, что «подполье» западной христианской культуры не должно пустовать, его нужно заполнить. Пожалуй, выразительнее других об этом написал К.-Г. Юнг, хорошо знавший, чем заполнены «подвалы» сознания его пациентов: «Христианская цивилизация оказалась удручающе пустой: все только оболочка, а внутренний человек остался нетронутым и поэтому не претерпел изменений. Душа его осталась закрытой — формальное внешнее верование не раскрыло ее; душа христианина не успевала следовать за внешними изменениями жизни. Да, всё можно было найти снаружи — в образе и слове, в Церкви и Библии, — но ничего этого не было внутри. Внутри царили архаические боги, могущественные, как в древности; другими словами внутреннее соответствие внешнему образу Бога не состоялось из-за отсутствия психологической культуры, и поэтому внутренний человек остался язычником. Христианское образование делало все, что было в его силах, но этого оказалось недостаточно. Лишь немногие переживали Бога как сокровенный опыт собственной души. Большинство же встречалось с Христом только во внешнем мире и никогда не находили его внутри; именно поэтому мрачное язычество все чаще царит в их душах, язычество, которое теперь столь вызывающе, что его невозможно больше не замечать, и которое, хотя и в облезлых масках, наводняет так называемую христианскую культуру».

Встреча Востока и Запада, которая происходит на наших глазах, — не просто дань бездумной моде. Она ставит обе стороны перед необходимостью пересмотреть свои стереотипы и привычки. И самое главное — пересмотреть образ человека.

ВВЕДЕНИЕ

Мир — лестница, по ступеням которой
Шел человек.
Мы осязаем то,
Что он оставил на своей дороге.

М. Волошин

Каков фон, на котором современный западный человек может воспринимать образ человека, выпестованного духовными традициями Востока?

Фон этот необычайно пестр, но краски кажутся расплывчатыми. Многие современные гуманитарные науки, да и не только они, переживают сейчас настоящий антропологический ренессанс. Наряду с фундаментальными определениями человека как *Homo sapiens* (человек разумный), *Homo faber* (человек-творец), *Homo sociologicus* (человек общественный), *Homo ludens* (человек играющий) обнаруживаются и другие, не менее принципиальные. Грани антропологии, которые одна за другой разворачиваются на наших глазах, неисчерпаемо многообразны. Взять хотя бы философские направления: экзистенциализм, персонализм, «новые философы» во Франции и т. д. От философии не отстают и другие науки с их интересом к человеку: психология, социология, биология, история, этнография и т. д. Все они в общем соглашаются в том, что человек — существо биологическое, социально оформленное и культурно смоделированное, но

разные науки исходят порой из разных предпосылок и приходят к разным выводам, причем с прискорбием приходится констатировать, что эти выводы часто оказываются несовместимыми друг с другом и могут поставить в тупик. Так, экономика допускает, что человек в разных ситуациях способен действовать рационально, а психология большую часть побудительных мотивов считает иррациональными; с точки зрения социологии человек — существо вполне пластичное и способное к многообразным изменениям, а психология постулирует для некоторых ситуаций твердые, почти неизменные характеристики и т. п.

Казалось бы, вопрос о том, что такое человек, — самый легкий; и предмет интереса нам очень близок — это мы сами; и все, что мы знаем о мире, мы можем знать только через человека, т. е. через самих себя, и человек уже давно провозглашен мерой всех вещей. Но тем не менее исчерпывающего и удовлетворяющего всех ответа на вопрос о том, что же такое человек, у современной науки нет. Более того, создается впечатление, что о человеке мы знаем меньше всего. Меньше даже, чем о каких-нибудь нейтрино или других исчезающе малых частицах и величинах. Но сильнее обескураживает другое: в философском смысле сегодня мы знаем о человеке едва ли больше, чем две—две с половиной тысячи лет тому назад, когда была сформулирована важнейшая исследовательская установка в этой области: «Познай самого себя». Как писал М. Бубер, «с незапамятных времен человек знает о себе, что он — предмет, достойный самого пристального внимания, но именно к этому предмету во всей его целостности, со всем, что в нем есть, он как раз и боится приступить».

В чем же тут дело? Неужели действительно в страхе? Или в незрелости, отсталости наук о человеке, или в том, что человек не умещается в границы

научного знания? А может, в этом вожделенном знании о человеке есть нечто принципиально не доступное науке, и потому человек уже не одну тысячу лет остается сам для себя тайной? Скорее, второе. И, кажется, последние успехи современной науки, а точнее — многих наук о человеке, это подтверждают.

В итоге гомункулусы, искусственные построения и модели, которыми пользуются разные отрасли антропологии, нередко оказываются в конфликте и друг с другом, и с реальным понятием о действительно существующем человеке. Как тут не процитировать слова современного философа А.-С. Эспинозы: «После десяти тысяч лет истории, в нашу эпоху, человек впервые стал целиком и полностью проблематичным. Он уже не знает, что он такое, но знает об этом незнании». Ему вторит французский философ Г. Марсель, формулируя проблему следующим образом: «Как, в каких условиях могло произойти, что человек стал целиком и полностью вопросом для самого себя?» Но, видимо, иначе в западной цивилизации и быть не могло: незнанием человека пришлось заплатить за длительное доминирование в нашем обществе рациональной науки, прочно утвердившейся после века Просвещения.

Но вернемся к современной антропологии в ее различных проявлениях. Какими бы увлекательными ни были веерообразно раскинувшиеся перед нами антропологические версии, философы, ученые и писатели, исповедующие самые разные взгляды, неизменно сходятся, кажется, всего лишь в одном: в признании человека уникальным творением вселенной. Это мнение принимается всеми как аксиома, хотя по поводу того, что же, собственно, в человеке уникального, многие готовы спорить: то ли это душа, то ли творческий дух, то ли разум, то ли сердце, то ли плоть, то ли еще что-нибудь; то ли трудновы-

разимое, то ли непостижимое, то ли просто незамеченное?

Но, может быть, и само-то представление об уникальности человека не более чем предрассудок, самим же человеком и порожденный? Может быть, венцом творения, властелином вселенной возомнил себя он сам, фатально и безнадежно зараженный неискоренимым классическим антропоцентризмом? А в действительности он как был, так и остается не более чем нагим двуногим животным, на что сетовал еще король Лир? Как тут не вспомнить притчу о Платоне и Диогене, поспоривших о том, что же такое человек. Платон сказал, что человек — это двуногое без перьев, после чего Диоген оципал петуха и представил его на суд аудитории как очевидное доказательство неверности платоновского определения. Пришлось Платону сделать уточнение: «двуногое без перьев и имеющее широкие ногти». Не знаю, как у Вас, уважаемый читатель, а у меня это платоновское определение вызывает глубокую грусть.

Впрочем, довольно цитат. Попробуем поразмыслить о том, в чем же, собственно, видят уникальность человека? Чтобы не превращать краткий экскурс в нудную энциклопедическую справку, обобщенно перечислю основные взгляды, разделяемые почти всеми или, по крайней мере, подавляющим большинством авторитетов европейской интеллектуальной моды. Человек считается уникальным потому, что он обладает целым рядом необычных свойств и качеств, что он отражает в своем сознании бесконечное многообразие окружающего мира, что он творит мир культуры, воплощая в себе удивительное сплетение социальных и природных качеств, что ему ведомы моральные нормы, муки совести и т.п. Список этот можно продолжить, но особенно длинным он не получится. Однако несомненно одно: человек, как ни

тривиально это звучит, безмерно сложен и неисчерпаем. При этом каждый неповторим и уникален по-своему; в каждом, как говорил Шекспир, заключена целая вселенная.

Возможно, в этом и состоит трудность расшифровки проблемы. Как кратко и емко описать сущность человека и чему отдать предпочтение? Да и можно ли это сделать? Чтобы ответить на этот вопрос, посмотрим, какую познавательную «оптику» предлагает нам наша культура, т.е. как мы видим сами себя из нашего времени, а не из какого-нибудь прекрасного далека.

Если отказаться от глубокой исторической ретроспективы и глобального охвата, а ограничиться только прошедшим веком и нашим отечеством, то в нелегком деле пристального изучения человека следует назвать, пожалуй, две ведущие гуманитарные науки — психологию и социологию. Каждая из них по-своему решала проблему человека и его ситуации в современном мире. Психологию необходимо выделить потому, что в советской России долгое время едва ли не самой злободневной задачей было формирование нового человека, Homo soveticus. Не будем забывать, что религия в то время была сурово и надолго изгнана и потому не могла, точнее, не имела права отвечать на обычно адресуемые ей вопросы: что такое человек, зачем он пришел в этот мир, как нужно в нем жить, «чтобы не было мучительно больно за бесцельно прожитые годы».

В тоталитарном государстве ответы на все эти вопросы, задавать которые не полагалось, давала, вернее, навязывала политика правящей партии. В этих условиях психологии пришлось отчасти взять на себя функции религии, а психологам и психиатрам стать до некоторой степени светскими аналогами священников или шаманов традиционных обществ,

но в сильно уплощенном и идеологически задавленном виде. И здесь очень пригодилась одна из важнейших антропологических моделей, которая сформировалась еще в конце XIX в. и создателем которой может считаться З. Фрейд. С его помощью психоанализ, по сути дела, стал расхожим, повседневным способом понимания человека и его жизни. Влияние Фрейда сказывалось весьма ощутимо в общественном умонастроении, а понятия и термины Фрейда глубоко вошли в современную культуру. Они хорошо известны, но все же напомним, что Фрейд предлагал апеллировать к бессознательному, к ранним переживаниям детства, отводил сексуальности главенствующую роль в социальном опыте и отрицал социальные феномены «сами по себе». Кроме того, он провозглашал синтетическое понимание вины и ответственности, мучительную или, наоборот, успокаивающую рефлексию и тому подобные привлекательные для ума цивилизованного западного человека вещи, по сути, освобождающие его от настоящей ответственности за самого себя и уводящие в сторону от глубокого и кардинального решения насущных проблем.

Ни оценка, ни тем более критика этого антропологического проекта века в мою задачу не входит; этому посвящено большое количество специальных работ, которые заинтересованный читатель найдет без особого труда. Отмечу лишь, что антропологическая концепция Фрейда — в самом общем виде — ставила перед человеком задачу пройти свой жизненный путь, хотя бы слегка научившись понимать самого себя, развиваясь относительно свободно и от социального давления, и от застарелых, а потому также давящих религиозных стереотипов. Предполагалось, что в процессе подобного развития — а только оно и признавалось нормальным — человек

может достичь некоего пристойного личностного уровня, когда изначальные инстинктивные влечения, главным образом сексуальные и агрессивные, сублимируются в созидательной деятельности и человек станет носителем сильного «эго», способным к зрелым и объективным межличностным отношениям и самостоятельным решениям.

Эта антропологическая концепция, бесспорно, подкупала своим вниманием к уникальности каждой отдельно взятой личности, тем более что часто оно сочеталось с искусным позитивистским экспериментаторством. Не могли не привлечь и предлагаемые самим Фрейдом и его последователями глубокие, интересные и новые для того времени интерпретации феноменов внутренней жизни, их символика и мифологические аналогии, тем более что обычно они следовали жесткой дисциплине мысли и потому казались весьма убедительными рационально ориентированной публике.

Любопытно отметить, что взгляды Фрейда, вошедшие в свое время в западную культуру скандально и шокирующе, воспринимались сначала как угрожающая и подрывная сила; теперь же они приобрели почти незыблемую культурную устойчивость и стали, по сути дела, одной из популярнейших матриц нашего времени. Еще более любопытно то, что главным идеологическим патроном психоанализа в нашей стране был Л. Д. Троцкий, который вынашивал проект «выделяния нового человека», так что, не будь поражения Троцкого, мы вполне могли бы стать свидетелями увлекательного исторического эксперимента — прорастания марксизма во фрейдизм или наоборот. Интересно, каковы были бы результаты этого нешуточного эксперимента? И как знать, каким стало бы наше государство, наше общество, да и мы сами, если бы этот эксперимент все-таки состоялся?

Однако нам сейчас важнее подчеркнуть другое: поскольку психологии выпало на долю объяснять то, что обычно объясняла религия (а для психологии это было совершенно непривычно), то она стала бурно ветвиться, заполняя лакуны, и в ней интенсивно возникали все новые и новые формы психологического знания: инженерная психология, педагогическая психология, этнопсихология, психология игры и т. п. Насущных жизненных проблем они не решали, но безработицы у немногочисленных психологов не было. Да и правители советского государства могли спать спокойно при такой армии послушных психологов, психиатров и тому подобных специалистов: достаточно вспомнить, как они «лечили» диссидентов, заставляя их думать «как надо», делать «что надо» и вести себя «как надо».

Примерно то же самое и по той же причине происходило и с социологией: она разветвилась на социологию культуры, социолингвистику, этносоциологию и т. п. В этой области модус понимания человека теснее всего был связан с двумя другими антропологическими идеями века. Здесь на первый план выходят, пожалуй, имена К. Маркса и Ф. М. Достоевского. Старшее поколение в нашем отечестве хорошо помнит, как безоговорочно «верное» и «всесильное» учение Маркса агрессивно внедрялось и потому было чрезвычайно хорошо известно в советской России; несколько слов о нем стоит сказать разве что постсоветскому поколению. Учение Маркса предполагало революционное, насильственное переустройство мира на основе экономического и политического равенства, в результате чего каждый человек категорически должен был стать счастливым (правда, «что такое счастье каждый понимал по-своему», как отмечал советский писатель А. Гайдар).

Набор марксистских идеологем так глубоко внедрился в наше общество, что им до сих пор (в большинстве случаев, конечно, бессознательно) активно пользуются практически все слои населения, причем особенно часто и наиболее активно, что весьма любопытно, — диаметрально противоположные: политическая элита и бесправные массы. Этот набор сводится к сравнительно небольшому количеству ключевых слов: атеизм, материализм, приоритет позитивного знания, примат экономики, оправдание насилия, мир которого надо было разрушить.

Имя Ф. М. Достоевского рядом с Марксом выглядит, может быть, шокирующе, а для кого-то, пожалуй, и кощунственно, но называть их вместе все-таки можно хотя бы потому, что в России с конца XIX в. в определенных слоях общества именно Достоевский считался «учителем жизни», а в XX в. приобрел в этом качестве мировую известность. И в самом деле, он сумел предложить свой, увлекающий умы и сердца модус понимания человека. Между прочим, ставить эти имена рядом было естественным для русской традиции именно в связи с интересующей нас темой. Ведь совсем не случайно П. И. Новгородцев говорил о «человеке Маркса» и о «человеке Достоевского». Кстати, стоит отметить, что Достоевский увлекался и Фрейдом и даже писал о нем, а некоторые современные исследователи не без серьезных оснований считают, что именно Достоевский в значительной мере подготовил почву для психоанализа.

Ключевые понятия Достоевского — в той части, где речь идет о человеке и его сущности, — диаметрально противоположны марксистским. Как известно, у Достоевского на первый план выдвинута религиозная духовность в противовес грубому материализму, углубленный самоанализ в противовес

обезличивающему культу рациональных знаний, презрение к любому подавляющему личность детерминизму и религиозное понимание вины и ответственности.

Итак, психология и социология — две важные науки ушедшего XX в., и каждая из них претендовала на то, чтобы предложить некий модус понимания человека. Как известно, эти науки пересекались, сотрудничали и в результате породили немало симбиотических форм. У этих двух интеллектуальных доминант совсем недавнего времени так много общего, что порой невольно возникает вопрос: а не разные ли это стороны чего-то одного, названия чему пока нет, да его трудно и подобрать?

Не будем забывать, что все антропологические идеи XX в. осуществлялись в условиях тоталитарного общества, а потому настоящей культуре — и не только в нашем отечестве — пришлось каким-то образом вырабатывать противоядие. В результате неизбежно складывались и другие, альтернативные интеллектуальные устремления. Так, настоящей находкой стало понятие «человек играющий» Йохана Хейзинги. Игра понималась не как бездумное развлечение и не как приятное времяпрепровождение. Нет, она воспринималась как нечто гораздо большее: образ потерянной, недостижимой, а потому особенно желанной свободы от надоевших, невыносимо осложняющих жизнь условностей и отупляющей бытовой рутины.

Кто возьмется возразить, что игра создает особый мир, в котором действуют свои правила, и за ними можно укрыться; к тому же из игры всегда можно выйти по собственному желанию. Как тут не вспомнить Ж.-П. Сартра, который считал игру высшей формой свободы человека! Не менее ценной находкой для культурологов стало и обращение к

смеху и смеховой культуре М. М. Бахтина. Следует назвать и другие модные тогда интеллектуальные направления: герменевтику, феноменологию, структурализм и т. п.

Для понимания всей этой противоречивой, запутанной, антропологической мозаики сегодняшнего дня следует вспомнить, что тоталитарные общества складывались на трагическом разломе: еще в начале XX в., до Первой мировой войны, культура существовала преимущественно в традиционных обществах, ориентированных ретроспективно и воспроизводящих из поколения в поколение основные жизненные стандарты, в том числе и те, которые касались так называемой базовой личности: каждое общество вырабатывало свои, определяющие эту личность параметры. Безоговорочно это всегда было полем деятельности традиционной религии, заветы которой преемственно передавались вместе с другими важнейшими жизненными ценностями.

Когда же религия оказалась изгнанной, а общество совершило рывок из традиционного состояния в неведомое, но манящее «светлое будущее», тогда и появился тот самый новый человек, которого так страстно призывала утопическая культура первых десятилетий XX в., полных ощущения неотвратимости грядущих перемен. «Словно мы — в пространстве новом, словно — в новых временах», — писал тогда А. Блок, тонко чувствуя и точно передавая настроение той эпохи.

Однако когда черты нового человека — порождения «новых времен» — стали явно различимыми, то оказалось, что человек этот — мультиплицированно массовый и что в нем или прискорбно мало, или вообще нет того, что в традиционных обществах всегда считалось ценным да и просто необходимым для полноценной жизни. Этот «одномерный»

человек, по определению властителя дум 1960-х гг. Г. Маркузе, на поверку оказался существом духовно жалким, лишенным личностной глубины, да и, как выяснилось, не нуждавшимся в ней, уныло-упрощенным, грубо-уплощенным и убого-стереотипизированным. Вероятно, в силу этого он поддавался манипулированию и, пожалуй, — что гораздо страшнее — даже нуждался в нем. Но самое ужасное — он оказался способным на такие чудовищные выплески агрессии (здесь хочется сказать «нечеловеческой агрессии», хотя она-то и есть именно человеческая), о каких в прежних традиционных обществах и помыслить не могли. На другом же полюсе появился антипод — человек одинокий, аутсайдер, с его очаровывающей одинокие и заблудшие души философией — экзистенциализмом.

Между тем в создание «нового человека» искренне и массово верили, и само это выражение воспринималось отнюдь не как надуманная метафора; при этом подразумевалась не только и не столько психологическая, сколько едва ли не биологическая новизна. Достаточно вспомнить, как даже Л. С. Выготский, противопоставлявший свою «вершинную психологию» глубинной психологии Фрейда, писал, что человек будет «единственный и первый вид в биологии, который создает самого себя». Это звучало вполне в духе мичуринских высказываний о том, что «мы не можем ждать милостей от природы и взять их у нее — наша задача».

С увлечениями ушедшего века можно было проститься, но на их фоне читатель вольно или невольно будет воспринимать все сказанное в этой книге. Подводя итог, обратимся к К. Ясперсу: он — фигура для ушедшего времени знаковая: будучи философом и психиатром, он сумел определить болевые точки нашего времени. Название его книги «Смысл и назна-

чение истории» заставляет задуматься. В традиционных обществах и, конечно, в древних и архаических, истории в нашем понимании не было. Главенствовал миф — тоже история, но сакральная, и главной поведенческой парадигмой для людей во всех сферах жизни были божественные образцы, истинность которых подтвердил жизненный опыт многих поколений.

Вот одно из высказываний Ясперса, лежащее в основе нашей темы: «Нам неизвестен даже окончательный, удовлетворительный ответ на вопрос: что такое человек? Исчерпывающий ответ на него мы дать не можем. Мы, собственно говоря, не знаем, что такое человек, и это также относится к сущности нашего человеческого бытия».

Картина складывается неутешительная: оставаясь в русле гордой своими достижениями западной цивилизации, мы обнаруживаем массу разноречивых сведений о человеке, собранных психологами, социологами, историками, этнологами, генетиками, физиологами и представителями других наук. Эти сведения складываются в целый Монблан — обширную и противоречивую эмпирику, которая еще не только не подвергнута глубокому мировоззренческому осмыслению, но и не имеет удовлетворительного концептуального объяснения. С другой стороны — и это неоспоримо — остается тоска культуры по подлинности, по той последней истине, которая, наконец-то, откроет, что же такое человек.

Между тем сейчас, на фоне постоянных катастроф, грозящих в будущем неисчислимыми бедами, вопрос этот обретает особую остроту и актуальность, тем более что все чаще раздаются голоса, утверждающие, что самая страшная из катастроф — не тепловая, не атомная, не экологическая, — словом, не техногенная, грозящая физическим уничтожением человека. Нет, неизмеримо страшнее катастрофа антропологи-

ческая, т. е. уничтожение в самом человеке истинно человеческого. Пожалуй, самым ярким ее провозвестником является невиданный доселе терроризм. И совпадение по времени катастроф антропологической и экологической, усиливающих одна другую, — едва ли простая случайность, у них явно общие корни.

Одним из первых об антропологической катастрофе заговорил наш отечественный философ М. К. Мамардашвили: «Цивилизация — весьма нежный цветок, весьма хрупкое строение, и в XX в. совершенно очевидно, что этому цветку, этому строению, по которому везде прошли трещины, угрожает гибель. А разрушение основ цивилизации что-то производит и с человеческим элементом, с человеческой материей жизни, выражаясь в антропологической катастрофе, которая, может быть, является прототипом любых иных, возможных глобальных катастроф». Об этом же пишет и интереснейший мыслитель XX в. В. В. Налимов: «Культура, в которой мы живем, уникальна: она достигла удивительных и одновременно опасных высот. Гибелью ей грозят внутренние невзгоды, а не новые гунны».

Итак, ведущие ценности европейской культуры обанкротились, и в их числе — дорогая всем нам новизна, которая все чаще стала предстать в форме отказа от таковой: за прошедшие тысячелетия все уже сделано, сказано, сыграно, написано, и остается только черпать из огромного, но все же конечного и ограниченного набора элементов и комбинировать нужное сейчас и здесь. Не случайно излюбленные жанры нашего постмодернистского времени — словари, энциклопедии, «ремейки» и «ремиксы», т. е. монтаж новых культурных текстов из фрагментов старых, уже существующих. Кажется, наконец-то поняли, что поиск нового в мире смыслов сопровождается, как отметил В. В. Налимов, «упорным проти-

востоянием многообразию», а это противоестественно, поскольку в мире живого царит многообразие и иначе быть не может.

Ну а что же проблема человека? Какой монтаж и из чего возможен здесь? Человек героический, торжествующий, экспансивный, которому «разум дал стальные руки-крылья, а вместо сердца — пламенный мотор», умер вместе с тоталитарной эпохой. Нашему же времени гораздо ближе все чело-векосоразмерное, потому и гуманитарную науку, и даже академическую, больше интересуют темы в «человеческом измерении» и в «пространстве антропологического взгляда». Стал интересен человек в частной жизни, хрупкий и ранимый, такой, о котором Р.-М. Рильке написал:

Не станет он искать побед,
Он ждет, чтоб Высшее Начало
Его все чаще побеждало —
Чтобы расти ему в ответ.

Я думаю, читатель не станет возражать против очевидного: современный человек в европейских обществах живет в состоянии перманентного экзистенциального кризиса: он не в состоянии понять, что же он такое, что ему делать с собой, с миром. Если бы это не увело нас в сторону от главной темы, то было бы интересно порассуждать, как же получилось, что западная цивилизация, будучи, по словам В. В. Розанова, «столь правильной в частях... заключает что-то ложное в своем целом? Духовное развитие, которое старается дать нам государство и общество, к которому стремимся мы сами, всегда почти состоит в том, чтобы нарушить цельность и органичность внутренней жизни. Мы силимся стать виртуозами, не замечая, что становимся только калеками». В чем же дело? Почему мы оказались в таком тупике?

Рискуя быть обвиненной в упрощении, все же осмелюсь заметить, что подобному поверхностному, нарциссическому самолюбанию Запада и предпочитаемой им замкнутости в прозрачном для интеллекта мире Восток издавна противопоставлял в качестве главной ценности обращенность к глубинам сознания и возможность и желательность духовного пробуждения, озарения, просветления. Сразу же подчеркну, что понятие «Восток» на страницах этой книги употребляется не только и не столько в географическом смысле, сколько как веха в духовном ландшафте человека.

Восток не стремился к далеким новым горизонтам, мерцающим, как мираж, в неведомом светлом будущем, а был ориентирован на выверенную многовековым опытом традицию. Предполагалось, что истинная правда человеческого бытия заключена именно в ней самой; та правда, которая бережно охраняется от разрушающей, чаще всего ненужной новизны и передается из поколения в поколение. Слово «традиция» стало многозначным, и смыслы его размылись. И хотя традиции посвящена отдельная глава, все же сразу оговорюсь, что она не понимается нами как застывший и потому косный набор правил, норм и мнений. Традиция — это прежде всего порядок наследования, обеспечивающий воспроизведение сущности наследуемого, его содержания.

С этих позиций мир современной цивилизации и мир традиционной культуры кажутся вообще перевернутыми по отношению друг к другу, по крайней мере в том, что касается видения человека. Наше самодовольное, суетное и невротическое «эго», для которого окружающий мир в основном лишь средство для удовлетворения своих амбиций, порой кажется даже не просто перевертышем, а пародией на то высшее и непреходящее «Я», которое стояло в

центре традиционной культуры и которое жаждало приобщиться к вечному бытию путем непрерывного духовного самосовершенствования. Утрата глубинного внутреннего опыта, накопленного культурой, в конечном итоге ведет к экзистенциальной пустоте, и кризис культуры в этом случае фатально неминуем, что мы довольно часто и наблюдаем в окружающей нас жизни.

Но вернемся к традиционным обществам Востока. В них организующим началом человеческой жизни была религия. Именно она задавала ей главные, определяющие смыслы, так как издревле была внимательна прежде всего к тому, что оказывает прямое или косвенное воздействие на человеческую жизнь во всех ее проявлениях. Именно религии всегда отводилась роль настоящей науки жизни, обращенной к познанию мира и человека в нем, и именно религии были адресованы все вопросы, которые ставил человек и которые касались прежде всего его самого.

Религия запрещала одно и разрешала другое, иногда давала точные инструкции, а иногда — условные намеки и очертания ответов на главные вопросы бытия, но в большинстве случаев этого было достаточно. Будучи ясной и проницательной — если ее не исказили до неузнаваемости, — именно религия оставалась верным путеводителем по жизни для многих поколений людей у всех народов и во все времена. Думается, в предлагаемых религией пределах как раз и стоило бы попытаться осуществить создание полной картины человека, не нацеливаясь на окончательные мнения и выводы.

ТАЙНА

Когда-то темный и косматый зверь,
Сойдя с ума, очнулся человеком —
Опаснейшим и злейшим из людей —
Безумным логикой
И одержимым верой.

М. Волошин

Заинтересовавшись проблемой человека в восточных духовных традициях и в западной мысли — а они могут быть лучше поняты только в сопоставлении, — мы не раз столкнемся с тайной. Собственно, и сам человек, и мир, в котором он живет, полны тайн, и устремленность к соприкосновению с этими тайнами во все времена была, пожалуй, самым культуротворящим фактором. На Востоке это признавали всегда, а на Западе понимали и чувствовали многие. Заглянем, к примеру, в «Критику чистого разума» И. Канта. Он писал: «Наблюдение и анализ явлений проникают внутрь природы, и неизвестно, как далеко мы со временем продвинемся в этом. Но если даже вся природа раскрылась бы перед нами, мы никогда не были бы в состоянии ответить на трансцендентальные вопросы, выходящие за пределы природы, так как даже и свою собственную душу нам не дано наблюдать с помощью каких-либо иных созерцаний, кроме тех, которые доставляются нам нашим внутренним чувством, а между тем в ней

заложена тайна происхождения нашей чувственности».

Одна из самых первых тайн, связанных с человеком, — это тайна его происхождения, его появления в мире. Вопрос не праздный, поскольку ответ на него сразу определяет место человека в природе и его предназначение. Сейчас каждый школьник бойко перечислит несколько версий происхождения человека: то ли от обезьян, то ли от инопланетян, то ли по образу и подобию Божию — кому что ближе, интереснее и понятнее. Как бы то ни было, мы, *Homo sapiens*, выделены в особую группу среди всех живых существ и образуем ни с чем не сравнимое уникальное царство человека.

Справедливости ради надо уточнить, что выделили-то мы себя сами, и в европейской традиции первым это сделал лишь в XVIII в. К. Линней, известный шведский ученый и автор первой научной классификации природы. Разумеется, творил он не на пустом месте. Все выкладки европейских философов — Платона, Аристотеля, Гоббса, Руссо, Канта, Гегеля и т. д. — содержат неперемнное указание на отличие человека от животных и прочих обитателей мира природы. Подобный взгляд прочно утвердился в нашей науке и в нашем сознании, и нам, вероятно, не приходит в голову, что в мире может быть и совсем иное распределение ролей и что человек с его сверхизбыточным «я» совсем не обязательно оказывается пупом вселенной, а может быть всего лишь одним из многочисленных классов живых существ со своими особенностями.

В Индии, к примеру, бытие мыслится иначе; в нем совмещаются, казалось бы, несовместимые миры самых разных существ, причем не по излюбленному нами принципу иерархии или редкой исключительности, а по принципу обязательного мирного

существования. Достаточно обратиться к буддизму: в джатаках, рассказах о перерождениях Будды, повествуется о том, как вероучитель являлся на земле в самых разных воплощениях — как птица, рыба, обезьяна, заяц, олень, буйвол, слон и т. д., каждый раз демонстрируя образец праведного поведения: все живые существа должны вести себя праведно.

Еще более выразительную картину дает другая индийская религия, джайнизм, в которой «не только люди и животные, но всё, начиная от Солнечной системы до капли росы, имеет душу... Растения являются душами-дживами с одним чувством. Каждое растение может быть телом одной души или может иметь множество воплощенных душ... Те растения, каждое из которых представляет собой колонию растительных жизней, могут быть тонкими, а потому и невидимыми и распространяться по всему миру», — пишет индийский философ С. Радхакришнан в своем фундаментальном труде «Индийская философия».

Индийское мироздание напоминает огромный, сложный, многоэтажный лабиринт, в котором свободно сосуществуют и перемещаются по всем этажам и переходам боги, демоны — асуры, небесные девы апсары, полубожественные гандхарвы, злые духи ракшасы, пожиратели трупов пишачи, люди, слоны, обезьяны, одухотворенные деревья и прочие существа. Ценность бытия подвижна и преходяща, а его цель переносна, и не может быть в таком бытии какой-нибудь жесткой закреплённости и незыблемой иерархии. Из существования в существование возможны самые разнообразные превращения, а потому человек не замкнут в своем «эго», не держится за него и даже способен его отрицать (об этом будет сказано ниже). Он несется в хороводе бесконечных жизней и может родиться кем угодно и чем угодно: растением, камнем, зверем, богом. Последнее, кстати, не такой уж

привлекательный вариант, потому что, во-первых, боги смертны, а во-вторых, они лишены благодатной возможности духовного совершенствования, которая на Востоке возведена в ранг неоспоримой высшей ценности, присущей или, точнее сказать, даруемой только человеку. Считается, что счастливую и редкую возможность родиться человеком еще нужно заслужить и что человеком быть лучше всего — лучше даже, чем богом, потому что только через человеческое существование как через высшую ступень идет путь к состоянию полного покоя и бесстрастия, как бы оно ни называлось: нирвана, мокша и т. д.

Сложно представить себе, как в таком пестром, красочном, многослойном, текучем и переливчатом космосе, где все просвечивает во всем, может действовать категорический императив Канта или абстрактное правило «возлюби ближнего как самого себя»: могу ли я судить по себе, что хорошо богу, демону, камню или дереву? Ведь это самое «хорошо» у меня и у них может радикально не совпадать! Неудивительно, что в индуизме и буддизме бытие насквозь психично, и потому психология и психотерапия есть онтология и метафизика бытия, как тонко подметил А. М. Пятигорский.

Как же в таком мире, полном самом невероятных метаморфоз, переходов и нюансов, мог появиться человек? Ясно, что ни одна из известных и привычных нам версий здесь, пожалуй, не подойдет. Но, по счастью, ими отнюдь не исчерпывается запас всех имеющихся у человечества ответов на вопрос о сущности человека и о его появлении в мире. В разные времена разные народы отвечали на него по-разному, но отвечали обязательно: почему-то это считалось злободневным, и каждый народ, сохранявший память о прошлом, отмечал начало начал — время своего возникновения.

Заглянем в глубокую мифологическую древность, причем не будем ограничиваться каким-либо одним ареалом, а обратимся к мировому «банку данных». Подобное обращение вполне правомерно и оправдано тем, что именно мифы послужили фундаментом для большинства религиозных идей и представлений; многие мифические интуиции позже были подхвачены религиями и развиты в самостоятельные учения, догмы и предписания.

Судя по обилию самых разнообразных ответов, тогда, в мифологической архаике, вопрос о происхождении человека был, по-видимому, намного более актуальным, чем теперь. В антропогонических мифах разных народов мы можем обнаружить целый веер объяснений. Но прежде чем мы их кратко перечислим, нужно внести по крайней мере одну поправку, которая должна уберечь нас от ложного восприятия привлеченных мифологических данных: дело в том, что человек мифологический видел мир и себя в нём совсем иначе, чем человек исторический, то есть мы с вами.

Тот человек жил в мире мифов и не соотносил себя с историей, не искал в ней объяснений настоящего и примеров для подражания. Нет, он мыслился тогда — и воспринимал себя — в теснейшей соотнесенности с ближайшим космическим окружением и его предельным выражением — мировым целым. Он был включен в предельные явления реальности или, как сказал современный астрофизик К. Саган, был «отдельной мелодической линией в космической симфонии жизни». Человек как таковой входил в качестве одного из существенных элементов в общую космологическую схему. Считалось, что его состав, его плоть в конечном счете восходили к той же космической материи, которая легла в основу стихий, природных объектов да и вообще всего, что есть

в окружающем мире. Именно по этой причине древние антропогонические мифы, которые у разных народов имеют много общих черт, по сути примыкают к мифам космогоническим, которые составляют ядро любой мифологии.

Итак, каковы же они, антропогонические мифы? Мифы о происхождении самого первого человека или первой пары людей сохранились практически у всех народов. В самых архаичных из них, тотемических, повествуется о том, что человек когда-то ничем не отличался от животных и даже был покрыт шерстью: в это верили сравнительно до недавнего времени, например, сибирские селькупы. Задолго до Дарвина в африканских и тибетских мифах человек — в своих корнях — больше всего сближается с обезьянами, причем сближение это известно в двух наиболее распространенных вариантах. Согласно первому, человек произошел от обезьяны; согласно второму, обезьяны — бабуины, шимпанзе или иные породы — некогда тоже были отдельным древним народом, а потом какой-либо мифический герой превратил их в обезьян, наказав таким образом за какое-то прегрешение, например за то, что они убили его сына, или потому, что их кто-нибудь обманул. Тибетцы считают своими предками обезьян, которые произошли от одной замечательной обезьяны, учившейся у некоего бодхисаттвы, и горной ведьмы, восплававшей к этой обезьяне страстью.

Вообще же в тотемических мифах чаще речь идет о происхождении не всех людей, а какой-либо отдельной группы, которая благодаря своему происхождению прочно объединяется множеством самых различных уз со своим тотемным символом, причем люди и животные могут объединяться вместе как разные типы людей, т. е. животные воспринимаются как люди, но принадлежащие к другим, нечеловеческим мирам.

Известна целая серия антропогонических мифов, в которых происхождение человека мыслится не как его сотворение или сотворение отдельных его частей (иногда, кстати, воспринимавшихся как обладающие самостоятельной судьбой), например душ, определенных органов и т. п., а как выделение его из числа других существ, до этого уже существовавших. Согласно подобным представлениям, первоначально все имело антропоморфный облик: все существа, животные, солнце, луна, звезды, все предметы и все явления, в предельном варианте — вся вселенная, но потом все они по той или иной причине этот облик утратили, и только человек его сохранил.

Отдельные мифологические версии отличаются захватывающей кинематографической выразительностью. Так, в некоторых австралийских мифах говорится о расчленении некоей изначальной массы. В племени аранда верили, что когда-то могущественные мифические существа Унгамбикулы каменным ножом разделили сросшиеся вместе сгустки-комки, бесформенные шары, которые лежали на дне первобытного океана, и придали им форму людей.

Особняком стоит целая серия мифов, где речь идет о высвобождении людей из какого-нибудь другого мира в мир земной. Мифы подобного рода распространены у многих народов Африки и у некоторых американских индейцев. Если верить африканским мифам, то придется признать, что самые первые люди вышли из термитника, из скалы, из земли, из ямы. Сходные версии обнаруживаются и у индейцев акома. Согласно им, первые две женщины — их появление на свет никак не объясняется — каким-то образом узнали, что под землей живут люди. Они вырыли яму и освободили этих людей, выпустив их таким образом из подземного мира в мир земной. Подобным же образом у индейцев зуны близнецы-

демиурги спустились через четыре пещеры в нижний мир и вывели оттуда людей, заселив таким образом землю. В одной из малоизвестных версий шумерского мифа рассказывается о том, что люди росли как трава под землей до тех пор, пока бог Энки не проделал мотыгой дыру в земле, и только тогда люди смогли оттуда выйти.

У некоторых африканских и сибирских народов есть мифы, в которых утверждается, что первые люди вышли из дерева. По мнению африканских гереро, первые люди вышли из дерева Омумборомбонга, которое считалось их матерью и отцом; у селькупов — из березы; у нивхов — из лиственницы. Подобная «древесная» генеалогия вообще типична для некоторых мифологий: в скандинавских мифах бог Один и другие боги-асы оживляли древесные прообразы людей; в кельтских мифах оживляли палку, качая ее в люльке. Как тут не вспомнить выросший из этих мифологических сюжетов позднейший литературный образ Пиноккио-Буратино! Здесь же стоит обратить внимание на распространенный мифологический мотив о некоей незавершенности человеческих существ, которых приходится доделывать.

Интересно, что в создании человека участвуют самые различные физические субстанции. Из каких только материалов не творят его боги или иные мифические персонажи! Судя по мифам, в дело шли кости животных, птиц и рыб, орехи и многое другое. В китайской мифологии людьми становятся насекомые-паразиты, обитавшие на теле всекосмического человека Паньгу. Изредка использовались даже экзотические материалы, например паутина. У индейцев сиу демиург Суссостинако создает двух первых женщин из двух узлов паутины существовавшего изначально мирового паука; именно эти женщины и становятся прародительницами людей.

Но все-таки чаще всего боги-демиурги создают людей из глины или из земли. Подобная версия встречается в мифах во множестве вариантов. У индейцев кахуилла людей лепят два демиурга: Мукат вынимает из сердца черную землю и лепит людей из черной грязи, а Темайауит из сердца вынимает белую землю и лепит из нее людей, но у него они выходят неудачными — с животами спереди и сзади, с глазами по обеим сторонам головы и т. д. Мукат убеждает Темайауита, что такие люди нежизнеспособны, и тот, рассердившись, уходит вместе с ними в подземный мир, а заодно пытается утащить туда за собой и всю землю.

Примеры подобного «божественного брака» встречаются и в других мифологиях. В шумерском мифе Энки и Нинмах сначала лепят людей из глины подземного мирового океана, и все у них получается удачно. Но потом они выпивают хмельного напитка и делают нежизнеспособных уродов, определив, однако, и их судьбу таким образом, что они находят себе применение в земной жизни.

О сотворении людей из глины или из земли говорится и в египетской мифологии, где бог Хнум лепит их на гончарном круге, и в аккадской (Мардук вместе с богом Эйя делает людей из глины, смешанной с кровью убитого им чудовища Кингу), и в китайской, и в индоевропейской. Отсюда, кстати, происходит наш эпитет «земной»; отсюда же связь между латинским homo — «человек» и humus — «земля». С землей связано и имя Адама (*адамах* — «земля, красноезем»).

Иногда люди создаются поэтапно, в несколько приемов. Такая картина встречается в африканской, американской и других мифологиях, бытовавших на окраинах нашей ойкумены. Согласно таким мифам, сначала возникали первые антропоморфные существ-

ва-первопредки, а уже от них рождались люди. Довольно часто встречается представление о создании сначала женщины, а потом мужчины. Иногда женщины и мужчины создаются по-разному, их вообще могут творить из разных материалов, как Еву и Адама.

Важен не только вопрос из чего, но и как был создан человек. Возьмем лишь несколько примеров. Китайская богиня Нюйва создает людей, глядя на свое отражение в воде. У ирокезов, живущих в Северной Америке, мифический персонаж Иоскеха лепит первых людей тоже по своему отражению в воде. Судя по приведенным примерам, мифологический антропогенез — результат отражения божества в зеркале материи. Именно об этом повествует и древний орфический миф: человек — плод умножения бога, результат дробления сакральной субстанции: божественный образ как бы тиражируется во множестве зеркал.

Итак, мы рассмотрели мифологический вопрос о том, из чего и как был создан человек, — из тех же стихий и материалов, что и весь мир. Несмотря на широкий разброс представлений, человек появляется в результате космогонического действия и первоначально существует в виде некоего симбиоза с миром. Иначе и быть не могло: постоянный субстрат человека и мира суть одно и то же: природа человека укоренена в природе космоса. Таким образом, если верить мифам (а в архаических и традиционных обществах им верили безусловно), человек с самого начала нес в себе стихийную созидательную силу природного мира. Он обладал могуществом, близким к божественному; он был совершенно прекрасен; он был сотворен потенциально бессмертным. Подобные представления сохраняются в мифах о золотом веке, когда люди были богоравными, когда они были если не бессмертными, то, по край-

ней мере, долгожителями и когда на небо можно было взобраться по обычным лестницам. Эту ситуацию смешения и уравниения людей и богов в период золотого века воспроизводили во время некоторых религиозных праздников, например сатурналий и кроний в Древней Греции и Древнем Риме.

Именно в подобных представлениях мы можем найти ключ к пониманию эпоса древних и традиционных религий: люди ощущали себя «встроенными» в гармонию мирового целого, чем мы похвастаться никак не можем. Здесь же и ключ к пониманию самоощущения человека религиозного, который благоговел перед всем живым. Из европейцев Нового времени это глубоко постиг, например, А. Швейцер, с его этикой, основанной на «чувстве благоговения перед жизнью».

При знакомстве с мифами возникает вопрос: зачем богам понадобилось создавать человека? Объяснение цели в мифах присутствует, хотя и не во всех. Человек создан ради служения богам, часто понимаемого буквально. Эта идея служения божеству или божествам сохранилась во всех религиях, наполнившись вполне конкретным содержанием, связанным не только с конфессиональными положениями, но и с природными условиями существования того или иного народа.

Итак, в некие изначальные времена мир был иным, он был населен богоподобными существами. Но с появлением первого человека, первого смертного, и с его смертью кончается время богов и начинается время людей. Таким образом, в большинстве мифологий идея сотворения человека связывается с идеей конца мифического изначального времени; сюда же примыкает мотив смертности человека и смерти вообще. Сотворение человека — важный рубеж во времени. Древнеиранский Йима и древнеиндийский

Яма умерли первыми из смертных и потому стали богами царства мертвых.

Человек был сотворен потенциально бессмертным, но именно им в космос привносится смерть. При этом смерть первочеловека смыкается с космогоническими мотивами, и плоть первопредка становится важнейшими элементами вселенной: отсюда в числе прочих культурных установлений рождается, например, представление о «гротескном теле» в карнавальной культуре Средневековья.

Вообще же деятельность по созданию человека остается большей частью за гранью вербального выражения; более того, в ней присутствует момент тайны, которая сродни тайне космогонии. Так в греческом мифе уцелевшие от потопа Девкалион и Пирра бросают камни за спину, и именно там, а не на глазах у них, камни превращаются в людей.

Важно отметить и еще один нюанс, подхваченный позже религиозным мышлением: мотивы сотворения человека и появления смерти соединены с мотивом жертвы; все они в мифах тесно переплетены и как бы пронизаны общей тайной. Например, в древнеиндийской мифологии мир, в том числе и люди, творятся из первочеловека Пуруши, который принес себя в жертву самому себе. Здесь — сложнейшее ритуальное тождество, которое позже осмысливается в упанишадах.

Итак, человек создан, и с его появлением космос как бы достраивается, приобретает завершенность, определенность во времени и в пространстве. Как же ощущал себя человек в этом космосе? Все, кто изучал культуру древних народов и во многом сходные с ней традиционные культуры, единодушно отмечали в мифах и религиозных верованиях нераздельность, неразличимость человеческого и космического, психического и физического. Человек мифологии

ческий и в значительной степени религиозный, по наблюдению Леви-Брюля, активно и постоянно «соучаствует» в событиях окружающего мира. А из этого можно сделать много интересных и важных выводов: ему, например, неведомы ни идея своей собственной исключительной личности, ни идея своего ни с чем не сравнимого индивидуального тела, ни осознание своей особой, отделенной от остального мира реальности. Его модус существования в мире совсем не похож на наш: это не некое самосознающее и самодовлеющее «Я», а неопределенное, подвижное, играющее разными красками, переливчатое место пересечения вселенских сил, узел сложных связей и текучее присутствие жизненных свойств, потенциально неисчерпаемых и разнообразных во всех своих проявлениях, как тот космос, сколком с которого он является.

Обширный архаичный набор всевозможных версий происхождения человека в античном мире оказался неизбежно «отфильтрованным». Древняя Греция, наш излюбленный исторический горизонт и точка отсчета многих современных наук, с одной стороны, унаследовала немало мифологических идей, а с другой — подарила миру новые философские мысли о происхождении человека, начав «расколдовывать» мифологический мир. Однако диапазон антропологических вариантов и здесь впечатляет: от парадоксальной мысли Аристотеля о том, что человек существовал вечно, до многочисленных попыток возвести его начало к самым разным стихиям и субстанциям. Что же касается Платона, то он был убежден, что начало материальному миру дал демиург и что именно его волей была заселена земля и первым ее живым обитателем был человек, сотворенный по образу, уже ранее существовавшему в мире идей. Человек этот, по Платону, имел душу,

притом не одну, а две: смертную и бессмертную. Таким образом, человек был первенцем земли. Но он же стал и родоначальником всех животных; великий философ считал их всего лишь несовершенными модификациями людей.

Нет необходимости пересказывать библейскую версию происхождения человека — она слишком хорошо всем известна. Под обаянием этой истории, которую современный ученый И. Ш. Шифман остроумно назвал «божественным протоколом», европейская культура существует не одно тысячелетие. И хотя все мы со школьной скамьи прекрасно осведомлены о Ч. Дарвине и «обезьяньем вопросе» и было время, когда только эта версия происхождения человека считалась единственно верной, христианская версия все-таки никогда окончательно не сдавала своих позиций, пусть и не признаваемых официально.

Попутно хотелось бы отметить, что, как выяснили современные ученые, Ч. Дарвин возводил здание своей эволюционной теории и происхождения человека на весьма шатком фундаменте: он опирался на сравнительную анатомию и эмбриологию, не будучи эмбриологом. Дарвин пользовался большим фактическим материалом, накопленным к тому времени, и заимствовал главным образом то, что могло служить подкреплением его теории. Честно признавая, что его теория сталкивается со множеством трудностей, многие ее проблемы он оставил открытыми для будущего.

Уже после смерти Дарвина появилась палеоантропология — наука об ископаемых остатках предпологаемых предков человека. Стали известны неандертальцы (которые, как вскоре выяснилось, нам не предки), близкие нам кроманьонцы, «митохондриальная» Ева; были сделаны и другие открытия, которые в значительной степени трансформировали

уже существовавшие представления о происхождении человека. Теперь считается доказанным, что наши далекие предки появились на Африканском континенте примерно 150–180 тысяч лет назад; около 100 тысяч лет они мигрировали по всей ойкумене и около 40 тысяч лет назад добрались до Европы: род *Homo sapiens* утвердился на земле.

Палеоантропология в содружестве с археологией, генетикой и лингвистикой, возможно, совсем скоро создаст удовлетворяющую всех теорию происхождения человека. Не будучи антропологом, автор предпочитает не углубляться в эти научные дебри. Для целей данной книги важнее отметить другое: некоторые ученые ставят перед собой задачу примирить библейскую версию и научную теорию или по крайней мере найти точки соприкосновения между ними, считая, что религия и наука в этом вопросе могут вести равноправный диалог.

Согласитесь, что подобная позиция воодушевляет: может быть, наконец-то множество ныне существующих антропологий (историческая, культурная, религиозная, политическая и т. п.) смогут объединить фрагменты своих знаний в целостное научно аргументированное представление о человеке в радующем всех нас единстве своих проявлений! Ведь сегодня в современных антропологических проектах такого представления пока не наблюдается. Еще в 1980-х гг. М. Шелер писал: «Единой же идеи человека у нас нет. Специальные науки, занимающиеся человеком, все возрастающие в своем числе, скорее, скрывают сущность человека, чем раскрывают ее». В самом деле, складывается парадоксальная ситуация: чем больше современные науки узнают о человеке, тем меньше мы его знаем, каждый раз убеждаясь, что человек все же остается чем-то иным, чем фиксируемая нашим знанием реальность.

Что же касается позиций богословов, причем не только христианских, то приход человека в мир интересует их скорее не как материальный феномен, а как духовный. Согласно большинству учений Востока, опирающихся на мощный мифологический фундамент, человек является неотторжимой частью мира и возник он не сам по себе, не как результат случайной и слепой эволюции и не как результат игры природы. Человек был создан Богом, как и весь окружающий мир, но совершенно особым образом. В иудаизме, например, творение человека не похоже на творение других живых существ, в котором Бог непосредственно не участвовал, а лишь руководил. Человека же он сотворил сам из двух «компонентов»: из праха земного и души, которую он вдохнул в человека, так что природа его с самого начала оказалась двойственной: «душа — из неба, а тело — из души», как сказал один из мудрецов Талмуда.

Таким образом, по богословским концепциям, человек, с одной стороны, часть природного мира, с другой — он больше, чем природный мир, так как в нем есть «дыхание», которым Бог призвал человека к жизни. Иудейская Тора свидетельствует:

И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину, сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею... (Быт. 1: 26–28, 31).

Двойственная природа человека, земная и божественная, с самого начала стала восприниматься как фундамент для особых отношений Бога и человека,

который, в отличие от всего другого, созданного Богом на земле, запечатлел в себе его «дыхание» и образ.

Приведем еще один пример из религиозной антропологии. В одной из индуистских версий происхождение человека возводится к солнечному Богу Вивасанту. Именно его детьми были первые мужчины и женщина, близнецы Яма и Ями. Именно Яма и стал первым умершим человеком, владыкой царства мертвых и проводником для своих «детей» — людей, следующих после смерти по пути предков.

Число религиозных версий с объяснениями, как произошел человек, можно умножать и дальше, но в этом нет большого смысла: все они так или иначе являются реинтерпретациями архаических мифологических представлений. В них обязательно присутствует, а со временем, кажется, и усиливается трепетное замирание перед великой тайной сотворения человека: созданный из «праха земного», глины или иного подручного материала, человек, тем не менее, возведен в свое высокое достоинство.

Подтверждением этому служит один из древнеиндийских гимнов Атхарваеды, являющийся ярким образцом ведийской антропологии (переведен и исследован Т. Я. Елизаренковой и Т. Н. Топоровым):

Кем были подобраны обе пяты Человека?
 Кем была собрана плоть? Кем — обе лодыжки?
 Кем — пальцы изваянные? Кем — отверстия?
 Кем — обе выступающие кривизны посредине?
 Кто опору создал ему?
 Из чего сделали Человеку
 Обе лодыжки внизу, обе коленные чашечки сверху?
 Разведя обе ноги, куда же приставили их?
 А состав обоих колен? Кто же осмыслил это?
 Четырехчастный, с приставленными концами
 соединяется

Выше обоих колен податливо-гибкий ствол.
 Оба бедра, как и две лядвеи... Кто же это породил —
 Их, благодаря которым остов стал твердо-устойчивым?
 Сколько богов, каковы они были?
 Кто сложил у человека грудь, шейные позвонки?
 Сколько расставили оба сосца? Кто — оба локтя?
 Сколько — плечевые кости? Сколько сложили ребра?
 Кто собрал обе его руки,
 Говоря: «Да совершит он мужественное деяние!»?

.....
 Приятные и неприятные многочисленные вещи,
 Сон, угнетенность, изнеможение,
 Наслаждения и улады — огромный,
 От кого выносит их Человек?
 Несчастье, распад, гибель —
 Откуда же они в Человеке? А оставленность мыслью?
 Удача, совершенная удача, неудача,
 Мысль, подъемы — откуда?
 Кто расположил в нем воды, вращающиеся во всех
 направлениях,
 Многократно вращающиеся, рожденные, чтобы
 разлиться потоками,
 Едкие, красновато-коричневые, красные, темно-дымные,
 Устремленные в Человеке вверх, вниз и поперек?
 Кто в нем установил форму?
 Кто — величину и имя?
 Кто в нем — способность к движению? Кто —
 способность к различению?

Кто в человеке поступки установил?
 Кто спелел в нем дыхание?
 Кто — вдохание и выдыхание?
 Что за бог содыхание в нем, в Человеке, прикрепил?..

Рискуя утомить читателя излишне длинной цитатой, отмечу, что гимн представляет собой серию вопросов-загадок, которые, естественно, предполагали и ответы, и относится к архаичному жанру *брахмодья* — вопросы на космогонические темы. Человек, это божественное чудо, создан и замышлен, «за-

программирован», как бы мы сказали, на достижение извечного Творца.

Эта тайна, этот невысказанный и невыразимый сакральный момент и есть подлинное начало человеческого бытия: здесь человек обретает свою ипостасную полноту. А. Менъ писал: «Лишь в тот момент, когда в существе, обретшем форму человека, впервые вспыхнул свет сознания, когда он стал личностью, произошло соединение двух мировых сфер: природы и духа».

Это, возможно, прояснит, почему, собственно, антропологические критерии духовных учений Востока проявляются не только и не столько в сфере самого человека, сколько при экспликации человеческого в сверхчеловеческую сферу, точнее — при трансцендировании человеческого. Возможно, в этом и кроются ответы на такие вопросы, как: почему, изучая человека, современные науки средствами объективного исследования могут описать и изучить только отдельные внешние фиксированные аспекты его деятельности; почему с ростом научных знаний о человеке мы почти не приближаемся к пониманию его сущности и почему человек не вмещается в границы научного знания? Ведь человек отличается от других существ тем, что способен подняться над своей жизнедеятельностью, преодолеть свое наличное бытие и стать другим; он может находиться в процессе постоянного становления. Современная же наука, хочет она того или нет, неизбежно уплощает человека и лишает его метафизической глубины, трансцендентности, наконец, некоей нераскрытой и нераскрываемой тайны.

Впрочем, давайте-ка задумаемся: так ли уж важно знать, с точки зрения религиозного ума, как был создан — или не создан — человек, как он появился на земле? Пожалуй, это вопрос не самый актуаль-

ный. Гораздо важнее другое: зачем человек появился в этом мире? Неужели только для того, чтобы погибнуть, а заодно и погубить все вокруг, приведя к неизбежной гибели нашу планету? Ведь именно так заставляет видеть будущее наша излишне прагматичная и материалистичная культура!

Однако духовные учения Востока показывают, предлагают, проповедуют совсем другие смыслы. Не будем сейчас втискивать их в краткие формулы: им посвящена вся эта книга, и заинтересованный читатель найдет в ней ответы. Но с самого начала нужно иметь в виду, что даже слова, обозначающие человека с точки зрения его природы или качеств, во многих восточных языках не совпадают по объему значений с терминами, выработанными западной религиозной мыслью.

ТРАДИЦИЯ

Когда поймешь, что человек рожден,
Чтоб выплавить из мира
Необходимости разума —
Вселенную Свободы и Любви —
Тогда лишь
Ты станешь Мастером.

М. Волошин

Вся история европейской культуры Нового времени представляет собой последовательное отрицание традиции, которая теперь уже, кажется, почти полностью устранена из нашей жизни. Речь идет не только об устойчивом, веками кристаллизовавшемся быте, не только о стойких поведенческих стереотипах или канонических художественных стилях, но прежде всего о последовательном и цельном мирозерцании, связанном с потаенно-глубинным течением жизни.

Что же касается Востока, то там религиозная и религиозно-философская мысль, да и не только она, — само миропонимание всегда было по сути своей традиционно, то есть ориентировано на традицию. Термин «традиция» нужно пояснить особо, так как обычно он наполняется весьма разнообразным смыслом и подчас противоречивым набором признаков; употребляется же он чаще всего в сочетании «традиция и современность»: при определенных условиях к

традиции относят чуть ли не каждое явление, имевшее место в прошлом. По этой причине, да и по ряду других, писать о традиции сложно, поскольку это слово не является эмоционально нейтральным, к тому же для нас оно не лишено некоторого метафизического пафоса.

Р. Генон в одной из своих работ определил традицию как термин, имеющий отношение прежде всего к сакральному: «Все, к чему приложимо название традиции, если не во внешних проявлениях, то хотя бы по своей сути, осталось таким же, каким было первоначально; речь идет о том, что было передано, если можно так сказать, от предыдущего состояния человечества его нынешнему состоянию». Настоящая традиция несет в себе изначальную истину и обеспечивает нынешнему состоянию вещей определенную прочность, а также позволяет людям увереннее ориентироваться в мире. Что же касается всего остального, лишенного традиционного характера, то оно, как отметил Р. Генон, «подвластно изменениям настолько, что любая передача становится здесь скорее простым „анахронизмом“ или „предрассудком“ в онтологическом смысле этого слова и не несет в себе более ничего реального и стоящего». Разумеется, нужно с самого начала отказать от искаженных представлений об императивно-однозначной природе ценностей самой традиции и помнить, что канон традиции всегда был принципиально неоднозначен.

Итак, здесь речь пойдет о традиции духовной, в которой существует безусловный примат внутренне-го над внешним, а также обязательно присутствует идея преемственности, о которой стоит сказать подробнее, ограничившись по необходимости несколькими примерами из области философии, которая, заметим, была нерасторжимо связана с религией.

Индийские, китайские, как, впрочем, и другие восточные философы не стремились во что бы то ни стало сказать новое слово, а считали своим долгом сохранить достижения своих предшественников и углубить их интуиции. Первый философ Китая Конфуций, прославившийся в первую очередь как учитель, утверждал, что он ничего не сочиняет, а излагает правду древних мудрецов. Книга «Лунь юй» («Беседы и суждения») представляет собой запись разговоров Конфуция и его учеников, и главенствующее место в ней принадлежит утверждению идеи о единстве жизненной спонтанности и морального усилия, создающего традицию. И в самом деле, традиция не имеет основоположников, и потому в наследии Конфуция, выражаясь музыкальными терминами, нет темы, есть только вариации, и говорит «Учитель десяти тысяч поколений» ровно столько, сколько нужно сказать, чтобы выразить смысл — «слова мудрецов просты». Когда в ответ на заявление Конфуция, что он не хочет больше говорить, его спросили: «Но если Вы, Учитель, не будете говорить, какие же наставления передадим мы грядущим поколениям?», он ответил: «Но разве Небо говорит? А ведь времена года исправно сменяют друг друга, и все живое растет. Разве Небо говорит что-нибудь?» (здесь и далее, за исключением специально оговоренных случаев, переводы с китайского цитируются по В. В. Малявину). Становится понятным, почему китайцы ценили Учителя Куна не столько за то, что он сказал, сколько за то, что он как никто другой умел безмолвствовать.

В буддизме была разработана целая теория передачи истины от учителя к ученику при полном и глубоком осознании, что эту истину, провозглашенную и сохраненную традицией, нужно пережить самостоятельно и непосредственно. Перечень подобных примеров можно продолжать как угодно долго,

но нам важнее понять, что единственным способом существования, трансляции и развития духовной культуры на Востоке всегда была традиция.

А традиция обязательно предполагает, что обучение ее содержанию неизбежно охватывает всю личность человека, все ее сферы — эмоциональную, интеллектуальную, духовную, поведенческую, деятельностьную. Хочу специально подчеркнуть, что в традиционном обществе был непредставим наш современный (замечу — весьма удручающий) подход к человеку как к связке функций: жизненных, психологических, биологических, социальных и т. д. Г. Марсель писал: «Индивид в настоящее время видится самому себе и другим всего лишь как элементарное сопряжение функций. В силу глубоко лежащих исторических причин, которые доступны нам лишь отчасти, индивид оказался низведенным до состояния, когда он все более воспринимает себя как некий агрегат функций; вдобавок ему не ясна их иерархия, поскольку она становится предметом самых противоречивых интерпретаций».

У такого человека, считает Г. Марсель, «нет чувства онтологического», чувства бытия, и потому «он имеет своим уделом и исходом отчаяние». Традиция же не позволяла человеку утратить сознание и осознание своего единства с миром и постоянно напоминала о возможной полноте человеческого бытия, а это, в свою очередь, вырабатывало иной, нежели у нас, взгляд на роль и значение только рационального разума: его прерогативы не получили высшей санкции ни в Индии, ни в Китае, ни в других странах Востока. Например, там никому бы в голову не пришло рационализировать красоту, отождествляя ее с истиной и добром.

Итак, вместо «сопряжения функций» — лично-связанное содержание традиции. Подчеркнуть

это для нас крайне существенно: такое содержание показывает исходную посылку традиционной мысли, которая признает присутствие в человеческом опыте реальности, воспроизводимой и возобновляемой в каждом поколении. Посылка же эта, в свою очередь, предполагает присутствие того, кто передает эту реальность, и того, кто ее принимает, иными словами — учителя и ученика, старшего и младшего, т. е. проблему отцов и детей, которая в том виде, каким ею мучалась Европа Нового времени, традиционному обществу была незнакома.

На Востоке учитель и ученик вместе образывали как бы некую сверхличную цельность. Каждая из сторон, чтобы стать собой, нуждалась в другой: учитель действительно становился настоящим учителем, лишь имея ученика, и никакие корпоративные интересы или школярские реликвии были не в состоянии исказить глубоких, доверительных отношений между ними внутри настоящей духовной традиции. Традиция, таким образом, становилась синонимом жизненного пути, а человек уподоблялся скитальцу, страннику или гостю, который способен сделать свою жизнь творчеством, проходя через решающие испытания и постоянно обновляясь.

Правда и китайских, и индийских мудрецов — это Путь, выверенное традицией, ориентированное движение. Вот как Учитель Кун изложил свой жизненный путь, одновременно оценив его:

В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учению.
 В тридцать лет я имел прочную опору.
 В сорок лет у меня не осталось сомнений.
 В пятьдесят лет я знал веленье Небес.
 В шестьдесят лет я настроил свой слух.
 А теперь в свои семьдесят лет я следую зову сердца,
 не нарушая правил.

Итак, учение Конфуция оказывается не чем иным, как постоянным духовным совершенствованием, органическим произрастанием духа, которое сливается с ритмом биологических часов.

Все сказанное как будто не слишком соответствует нашим представлениям о традиции. Как уже было отмечено, мы привыкли связывать ее с чем-то неизменным, косным и застывшим, а часто и отжившим. Для нас, пожалуй, непривычно, что именно традиция сохраняет первичную реальность бытия. Для Востока же именно традиция всегда была особой реальностью человеческой истории, а потому традиционное миросознание отличалось по-настоящему самобытной природой и досконально разработанной техникой, точнее, многочисленными техниками передачи традиционных знаний. Речь идет не о рациональных знаниях, вернее, не только о них. Разнообразные знания, навыки, каноны, дидактические приемы неизбежно сопутствовали всякой традиции, но не составляли ее сущности, а были не более чем подручными средствами духовного совершенствования. А какова же сущность традиции?

Сущность ее, как прекрасно показал в одной из своих статей безвременно ушедший талантливый индолог В. С. Семенцов, состоит вовсе не в передаче некоей суммы знаний или опыта, а в духовном воспроизводстве личности учителя, причем духовное рождение часто связывается с идеей истинного бессмертия. Духовное же уподобление ученика учителю не сводится к простому подражанию, а осуществляется, как говорил Н. А. Бердяев, «внутри человеческого существования» и имеет символическое выражение. И осуществляется оно не с какой-либо корыстной или честолюбивой целью, а для самоуглубления, приобщения к внутреннему просветлению, которое представляет собой не что иное, как

торжество духа, акт постижения универсального смысла, людей и мира.

В качестве иллюстрации к сказанному приведу пример из китайского чань-буддизма, известного также как дзэн-буддизм, неотъемлемой частью которого стала история о духовной передаче истины Буддой улыбающемуся ученику Кашьяпе. Согласно традиции, Кашьяпа в молодом возрасте женился, но потом оставил семью и ушел от суетного мира. Встретив Будду, он бросился к его ногам, вступил в его общину, принял монашество и вскоре стал играть в общине ведущую роль. Со временем Кашьяпа стал одним из самых близких учеников Будды, который даже обменялся с ним платьем. Именно с именем Кашьяпы, или Махакашьяпы (Великого Кашьяпы), традиция дзэн связывает свое возникновение: однажды во время проповеди Будда молча протянул всем собравшимся золотой цветок лотоса, и только Кашьяпа понял Учителя и улыбнулся. С Кашьяпы и начинается преемственная линия традиции из 28 индийских патриархов, которая завершилась Бодхидхармой, ставшим первым китайским патриархом дзэн.

Среди обилия дзэнской литературы в Китае в связи с нашей темой можно выделить пять хроник эпохи Сун (960—1279) — «Пять записей о светильниках», которые выразительно убеждают, насколько важной считалась традиция передачи опыта просветления Будды, «светильника» духа. В этих хрониках совершенно прослежены все звенья цепи, начиная от Будды Шакьямуни и заканчивая временем создания хроники. Так, в третьей хронике этого комплекса, названной «Дополнительные записи о светильнике Цзянчжун Цзин-го», завершенной в 1101 г., линия наследования включает кроме индийских еще шесть китайских патриархов, примерно до конца династии Тан (618—906). Список патриархов, приведен-

ный в хрониках, едва ли может претендовать на аргументированную историческую достоверность, но это и неважно. Гораздо существеннее для последователей учения Будды непрерывность линии духовного наследования, что является важным элементом самоосознания дзэн: все, что происходило в рамках дзэн, — не что иное, как сущность буддийской истины.

В большинстве духовных учений Востока, как и в дзэн-буддизме, традиция, сохраняя незыблемый авторитет учителя, акцентировала потенциальные способности человека. Буддийский учитель-гуру рассматривается как воплощение множества будд, как редкое чудо мистического соединения множества просветленных существ в одном человеке. Неудивительно, что истинно духовные, действенные и плодотворные отношения учителя и ученика становились прочной основой всех других практик. Это положение можно противопоставить тому, что Э. Фромм отметил в так называемой «авторитетной религии». В ней «бог становится единственным носителем того, что было человеческим: ума, любви человека (причем чем совершеннее становится бог, тем несовершеннее становится человек)». Строго говоря, любые традиционные дисциплины преподаются наставниками-учителями, так как справедливо считается, что постичь их в одиночку невозможно.

Как же человек приобщался к традиции, как он получал возможность обучения? Возможность эта открывалась инициацией, т. е. обрядом посвящения. Как сказано в древнеиндийских текстах, мальчиков, рожденных в трех высших варнах (брахманов-жрецов, кшатриев-воинов и вайшиев-земледельцев), на седьмом году жизни или, точнее, на восьмом году от зачатия приводили в дом учителя-гуру и совершали над ними обряд посвящения — *упанаяну*, после чего

их называли «дваждырожденными». Они оставались жить в доме учителя на все время обучения, т. е. чаще всего на 12 лет, но иногда, и на 24, и на 36 и даже на 48 лет, а в редких случаях и вообще на всю жизнь. По окончании учебы ученик, совершив предписанные ритуалы, возвращался в свой дом, женился и продолжал свой жизненный путь как домохозяин (*грихастха*), а потом как отшельник (*ванапрастха*) и аскет (*санньясин*). Однако и тогда связь его с учителем не прерывалась: ученик должен был оказывать ему почет, а после смерти учителя совершать предписанные традицией заупокойные ритуалы. И в буквальном, и в бытовом, и в юридическом, а тем более в ритуальном и духовном смысле учителя и ученика связывали незримые, но весьма прочные и долгосрочные, по сути дела вечные узы.

Что же придавало этим узам нерушимую прочность? Ответы на этот вопрос мы находим во многих религиозных текстах. Возьмем, к примеру, индийское сочинение Апастамбха-дхармасутра. В нем говорится:

...Учитель заставляет ученика родиться посредством священного знания. Это второе рождение — наилучшее. Отец и мать ученика порождают лишь его тело.

Еще более определенно это утверждение звучит в Васиштха-дхармасутре:

Мужская сила человека, знающего веду, бывает двух видов: та, которая пребывает выше пупка, и другая, нисходящая, пребывающая ниже. Посредством той, которая выше пупка, рождается его потомство, когда он посвящает брахманов, когда он учит их, когда заставляет их совершать жертвоприношения, когда делает их чистыми. Посредством той, которая пребывает ниже пупка, рождаются его телесные дети.

И совсем категорично определены позиции истинного, то есть духовного, родительства в «Законах Ману»:

Из двух отцов — дающего физическое рождение и дающего знание веды — почтеннее отец, дающий знание веды; ведь рождение, данное ведой, вечно и после смерти, и в этом мире.

Мистики уверяют, что ученик изменяется уже от того, что находится в одном доме с учителем. Здесь мы имеем дело с символической реальностью традиции, принципиально ускользающей, так как она находится где-то между действительным и возможным. Не правда ли, признание такой реальности требует полного, искреннего и глубокого доверия?

В различных индийских, китайских, тибетских, монгольских и других восточных религиозных текстах можно найти множество примеров безоглядно преданного духовного сыновства ученика и особой, мистической связи и общности ученика и учителя, в которой отыскиваются и сохраняются неисчерпаемо тонкие и разнообразные нюансы.

Некоторое представление о сложности отношений учителя и ученика можно получить по истории Наропы и Тилопы. В ней повествуется о том, как однажды средневековый тибетский маг Тилопа сидел, погрузившись в изучение философского трактата. К нему подошла нищенка и, заглянув через плечо, спросила: «А ты сам-то понимаешь, что читаешь?» Тилопа онемел от негодования, а старушка тем временем плюнула в раскрытую книгу. Тилопа вскочил: как эта презренная нищенка посмела плевать на священный текст! А та, нимало не смутившись, плюнула еще раз, произнесла какое-то непонятное слово и исчезла. Как ни странно, Тилопа, уставившись в оплеванный трактат, тут же забыл о

своим гневом и почувствовал в душе сомнения в своей учености. Нетрудно догадаться, что старуха была не просто женщина, а богиня, Дакини; божества этого ранга приобщают к тайному учению тех, кто жаждет истинных знаний.

Тилопа эти знания в конце концов получил, а потом и сам стал непревзойденным мастером не книжного, а наглядного обучения и передал свои знания ученику по имени Наропа. Наставник «алмазного пути» тренировал своего подопечного с помощью двенадцати больших и двенадцати малых испытаний. Эта история обучения считается у тибетских мистиков классической. Вот она.

Наропа был индийским жрецом-брахманом, гордым своей непревзойденной ученостью и пожелавшим постичь еще и скрытый, глубинный смысл тайного учения, а Тилопа — тибетским отшельником, отрешившимся от всего мирского, из разряда тех, кто ничего не любит, ничего не ненавидит, ничего не стыдится. Естественно, их встреча не могла быть безоблачно приветливой и дружелюбной. Так и случилось. В первый раз Наропа увидел своего будущего наставника, когда тот почти голый сидел в ограде буддийского монастыря и ел жареную рыбу. Брахман Наропа, взглянув на него, не смог скрыть брезгливости и пошел было дальше, но тут вышел монах и стал гнать старика, бессовестным образом поедающего бедных рыб да еще на монастырской территории. Но Тилопа в ответ только махнул рукой, и рыбы кости, покрывшись плотью, снова превратились в рыб, которые, поднявшись в воздух, исчезли. Исчез и Тилопа.

Наропа понял, что перед ним был тот, кого он ищет, и бросился догонять мага, но его и след пропал. В погоне за своим неуловимым учителем Наропе пришлось совершить долгое странствие, кото-

рое напоминает остросюжетный детектив. Однажды обессилевший от голода Наропа постучался в дверь дома, чтобы попросить поесть. Ему открыл человек, предложивший вина. Не желая осквернить себя, Наропа с негодованием удалился. Видение исчезло, и он услышал злорадный хохот Тилопы: «Тот был я!» В другой раз встречный крестьянин попросил Наропу помочь ему содрать шкуру с дохлого осла, а это мог делать только неприкасаемый, т. е. человек, принадлежащий к самой низкой и презренной касте. И опять возмущенный Наропа убежал, услышав вслед знакомый хохот, а мираж растаял.

Подобные встречи следовали одна за другой. Как-то раз он встретил свирепого человека, тащившего за волосы свою рыдающую жену, которая молила о пощаде: муж хотел ее убить и попросил Наропу помочь ему в этом деле. Тот избил негодяя до полусмерти и освободил женщину... И опять все исчезло, только невидимый Тилопа все так же издевательски хохотал над своим незадачливым учеником.

Приключения и дальше разворачивались по сходному сценарию. Наропа, живя в такой фантазмагории, чувствовал, что он неминуемо сойдет с ума, но неумное и всеохватное желание найти учителя его не оставляло. Зная, что тот может принять любую личину, Наропа, бродя по стране, простирался у ног каждого встречного. Наконец его усилия, уже казавшиеся тщетными, были вознаграждены: он встретил Тилопу. Тот отдыхал на кладбище у костра, где виднелись обуглившиеся человеческие останки. С этого момента они не расставались, и ученик в течение нескольких лет повсюду неотступно следовал за учителем. Но тот вовсе не торопился передавать ему учение, продолжая давать ему наглядные уроки без каких-либо прямых наставлений.

В конце концов Наропа все же пережил долгожданное озарение. Случилось это в тот момент, когда он сидел вместе со своим гуру у костра и тот, ни слова не говоря, снял с ноги башмак и изо всей силы ударил ученика по лицу. Искры посыпались из глаз Наропы, и в тот же миг тайное учение озарило глубины его сознания.

По преданию, и у самого Наропы потом было много учеников. Но, говорят, он хорошо обращался с ними, на себе испытав жестокую методику своего безжалостного учителя.

Текстовые свидетельства мне хотелось бы дополнить откровениями нашего современника Эрнста Лотара Гоффмана, известного больше как лама Анагарики Говинда и называвшего себя «индийцем по национальности, европейцем по происхождению и буддистом, верующим во Всемирное Братство Человечества, — по исповеданию». Когда во время путешествия в Тибет он получил посвящение от своего учителя, то понял, чего не доставало его религиозности: «...Импульса духовной силы, никак не связанной с философской аргументацией и интеллектуальными рассуждениями. Эта сила рождается не из теоретических знаний, но из непосредственного опыта, она дает чувство уверенности в том, что предмет наших поисков и труда — не отвлеченная идея, но достижимое состояние сознания, которое и есть единственная „осязаемая реальность“».

Однако опыт, вводящий в эту реальность, настолько неосязаем, что описать тонкости ритуала посвящения и связанные с ним существенные переживания так же невозможно, как невозможно выразить словами воздействие музыки. Кроме того, любое описание фактических подробностей разрушает саму основу эмоционального переживания и выразительности».

Ритуальное действие не поймать в сети никаких схем, объяснений, анализа. Анагарики Говинда пишет: «Пытаясь анализировать, облекать в понятия, объяснять обстоятельства и свои переживания во время ритуала посвящения, мы рассматриваем лишь мертвые обрывки, а не тот живой поток силы, который выражается тибетским словом „дам-цхиг“, означающим глубокие внутренние взаимоотношения между Гуру и Чела, непосредственность чувств и понимания».

В самом ритуале посвящения нет ничего тайного, но каждый должен испытать его сам. Стремясь объяснить то, что невозможно объяснить словами, мы представляем святыню в ложном свете, теряем свой „дам-цхиг“, разрушаем чистоту и непосредственность ощущения благодати — единственного ключа к святилищу всех откровений». Внутренняя связь ламы Анагарики Говинды с его духовным учителем, возникшая во время посвящения, стала для него постоянным источником сил и вдохновения и не прерывалась даже после смерти учителя.

Каким же образом в лоне традиции учитель духовно порождал себя в ученике? И как ученик воспроизводил в себе учителя? Разумеется, при долгой совместной жизни в доме учителя ученик перенимал какие-то черты, привычки, оценки и т. д. Бесспорно также, что высокий духовный престиж учителя побуждал ученика во всем подражать ему. Но речь идет не об этом, а о том глубоком внутреннем духовном единении, которое только и могло быть настоящей основой для трансляции традиции, а потому и вся система, скажем, традиционного индийского, тибетского или китайского ученичества была построена так, чтобы обеспечить максимальную духовную близость учителя и ученика. Система эта была глубоко и досконально продумана.

Заглянем еще раз в «Законы Ману». Преобладающая ориентация всей парадигмы действий ученика, находящегося на стадии ученичества, направлена на отказ от суетных земных притязаний, а главная установка его поведенческой модели выражалась в формуле: ученик должен делать полезное для гуру.

В присутствии гуру надо всегда есть меньше, чем он, носить худшую одежду и украшения; полагается раньше него вставать с постели и позже ложиться. Нельзя ни отвечать, ни разговаривать с ним ни лежа, ни сидя, ни принимая пищу, ни стоя, отвернувшись. Надо стоять, когда гуру сидит, приближаться, когда тот стоит, идти навстречу приближающемуся, бежать вслед бегущему...

Особой ритуальной процедурой каждый раз ознаменовывалось и начало занятий: ученик должен был очиститься прихлебыванием воды, сложить руки в молитвенном жесте, надеть чистое платье и обуздать чувства.

Перед началом чтения веды и по окончании всегда должны быть обнимаемы ноги гуру, читать следует сложив руки; это и называется брахманджали. Обнимание ног гуру должно быть произведено скрещенными руками — левой должна быть тронута левая нога, правой же — правая.

При этом ученик должен сидеть на подстилке из травы куша, концы которой обращены на восток, совершив предварительно очистительный акт — надев на палец руки кольцо, сплетенное из той же травы, и сделав дыхательные упражнения.

Правила эти не надуманы: за ними стоят глубокое знание человеческой природы и вполне рациональные основания, имеющие своей целью обеспечить необходимую максимально глубокую духовную, внутреннюю близость ученика и учителя. Обнимая ноги

гуру, ученик обеспечивал правильное перетекание энергии в свое тело; энергетической настройке, а также более глубокому сосредоточению способствовали дыхательные упражнения; ориентация тела ученика по сторонам света свидетельствует о том, что древние индийцы знали о воздействии силовых линий магнитного и других полей, и знание это получило сакральную мотивировку.

Приведем еще один пример, дающий некоторое представление о том, каким был механизм передачи традиции; он взят из книги «Восхождение к Дао. Жизнь даосского учителя Ван Липина» китайских авторов Чэнь Кайго и Чжэнь Шуньчао в переводе В. В. Малявина. В ней рассказывается о том, как даосские учителя во время созерцания узнали о кандидате в ученики, и продолжатели традиции школы Луньмэнь — учения Совершенной подлинности — спустились с гор, нашли его и стали растить, «как выращивают прекрасный цветок или обрабатывают яшму». Четыре года Ван Липин (а это был он) выполнял определенные упражнения, соблюдал диету и вообще делал все, что требовали от него учителя.

И вот однажды они решили закрепить пройденное и велели сидеть в комнате и медитировать не вставая; ему нельзя было даже выпить воды. Ван Липин сидел неподвижно, как каменное изваяние, а старцы-наставники каждый день по нескольку раз поливали водой пол в комнате, чтобы испарения увлажняли его и питали его «подлинную энергию». Прошло несколько дней, а он все сидел, не меняя позы:

...И его сознание, по завету древних учителей, уподобилось «остывшей золе». Солнце и луна, россыпи звезд на небе, горы и реки, картины природы в разные времена года, родственники и друзья, прекрасные и

страшные образы — все, что он видел и слышал когда-то и уже успел забыть, вихрем пронеслось перед его отрешенным взором... Постепенно он забыл о себе, забыл о времени. Все вокруг него и в нем самом стало одной сплошной пустотой — всепроницающей и бездонной, как молочный туман облаков...

На исходе месяца старцы облачились в свои парадные одежды, взяли ритуальные мячи, зажгли благовония, вознесли молитвы богам и обратились к Ван Липину со словами поддержки: «Люди нашей школы, — сказали они, — во все времена телом и душой предавали себя Дао и, отказываясь от пищи, смотрели на жизнь и смерть как на одно замкнутое кольцо. Ты — наш преемник по школе, тебе быть учителем. Встань выше жизни и смерти, не подводи своих наставников». Прошло еще несколько дней, и Ван Липин «медленно повалился навзничь, вытянув руки по швам... Его дыхание прервалось, сердце не билось. Судя по всем признакам, Ван Липин умер...» А старцы начали работу с энергией.

Что же касается ученика, то потом он рассказывал, что ему казалось, будто он долго-долго падает в бездонную черную пропасть, и что от него отлетело все, составлявшее его прошедшую жизнь; он пережил какой-то неприятный, болезненный опыт, а потом перед ним внезапно забрезжил свет и он очутился на широкой дороге, излучавшей сияние, и увидел перед собой старцев в одежде старинного покроя, тоже излучавших сияние. В беседах со старцами Ван Липин узнал так много, что ему казалось, будто прошли десятки лет, и он удивился, что за все это время ни один из них не заболел и не умер.

В конце концов один из старцев сказал, что юноша больше не может здесь оставаться и должен уйти. Он вывел юношу на ту же светящуюся дорогу и простился с ним. К Ван Липину вернулось ощу-

щение собственного тела; он открыл глаза и увидел своих наставников, неподвижно сидевших вокруг него. Как выяснилось, Ван Липин пролежал бездыханным всего лишь три дня, а встретился он с покойными патриархами своей школы: «такой встречи удостоиваются все истинные посвященные учителя школы Луньмэнь». Таков один из примеров, выразительно показывающий, как работала традиция и каковы были ее веками отлаживаемые механизмы.

Стоит, пожалуй, подчеркнуть, что честолюбивые юноши в старой Индии, Китае, да практически и в любой другой стране Востока, не имели так радующего наши умы и души удовольствия выбирать самим область применения своих талантов. Так, в конфуцианском Китае едва ли не самой желанной считалась карьера чиновника, и обучение ребенка грамоте начиналось с раннего детства. Традиция же, завещанная Конфуцием, гласила: «Жизнь есть учение».

Вспомним еще раз, что говорил о себе Конфуций: «В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учению...» Ясно, что речь идет о стремлении приобрести познание мира и расширить его, а благодаря этому суметь духовно совершенствоваться. Сам Учитель Кун служил примером для своих учеников; кажется, ненасытную страсть к учению он считал едва ли не самым главным своим достоинством:

В любом селении из десяти домов найдется человек, который не уступит мне в добродетели. Но никто не сравнится со мной в любви к учению.

Пожалуй, не случайно китайский иероглиф «учение» стоит первым в тексте «Бесед и суждений», и начальная фраза «Бесед» тоже посвящена учению: «Учиться и всякое время прикладывать выученное к делу — разве это не удовольствие?»

Разумеется, Учитель Кун говорит не о простом школьном обучении и не о книжном знании; оно, кажется, вообще было не в чести у основоположников религий и этических учений древности. Достаточно вспомнить, что Будда призывал не книги читать, а постигать неизъяснимую ясность сознания; Христос книг не читал, а Мухаммад и вовсе был неграмотен. И Конфуций учил не отдельным предметам, не читал лекций, не прибегал к школярской зубрежке и не устраивал экзамены; в его обучении нет никакого формализма. Он не создавал нового человека, выковыывая его по заранее намеченному плану. Он учил самому главному — учиться, то есть открывать главное через частное, вечное — через случайное, важное — через незначительное. Ученики Конфуция считали, что он учил их четырем вещам: «словесности, благонавному поведению, преданности и доверию».

Что ж, нельзя не признать, что Учитель Кун обладал незаурядным педагогическим талантом, хотя никаких широковещательных заявлений он не делал и многообещающих деклараций не произносил. В самом деле, в любом обществе и в любые времена учтивые манеры, воспитанность могут свидетельствовать о возвышенном духе, а взаимная преданность и полное доверие учителя и ученика как раз и составляли смысл и цель учения.

Итак, для Конфуция самое главное — человек, а не искусная методика. Учение его тесно слито с жизнью, а ученики видят в нем отца и наставника. Они приходят в его дом на целый день, а иногда и вообще в нем живут, помогая по хозяйству. Учеба — это беседы учителя с учениками, прогулки за город, совместное слушание музыки, которая незримо связывала внимающих ей гармоничными созвучиями.

Учитель и ученики проживают вместе дни и часы, осмысливая жизнь, вслушиваясь в собственное

сердце и воспитывая в гармонии разум и чувства. Учение и жизнь у Конфуция и по Конфуцию слиты воедино: стремящийся полноценно жить обязательно учится, а тот, кто учится, живет полноценно и может сполна принять все, что дается судьбой.

Учитель и советует учиться у жизни:

Наверное, есть люди, которые берутся за дело, не обладая знаниями, но я такой ошибки не совершаю. Я внимаю всему, что слышу, и следую всему доброму из того, что услышал. Я всматриваюсь во все, что происходит вокруг, и следую всему доброму из того, что увидел. Такова нижняя ступень познания.

Кажется, Конфуций говорит о вещах предельно простых, разумных и естественных:

Внимай всему, что слышишь, но отбрасывай прочь все сомнительное, повторяй усердно оставшееся и избежешь многих ошибок. Всматривайся во все, что происходит вокруг, и отбрасывай прочь все случайное; прилежно следуй оставшемуся, и у тебя нечасто будет повод сожалеть о своих поступках.

Идти этим путем, считал Конфуций, так же просто, как «ходить через дверь». Очевидные, безыскусные и простые истины, но за ними стоит глубокий смысл, и все мы по своему опыту знаем, как трудно следовать им в жизни!

А трудности учения имели своей оборотной стороной постоянное культивирование способности к непрестанному сердечному усилию, каждодневное преодоление умственной лени и косности, внимательную выверенность мыслей и поступков. Так пестовался идеал человека — *цзюнь-цзы*, «благородный муж», «настоящий человек», способный претворить традицию в себе и позволить ей без искажений изливаться в мир, сохраняя таким образом высоко ценное наследие древних. Термином *цзюнь-цзы* в

чжоуском Китае называли родовитую знать, но у Конфуция это — аристократ по духу, а не по рождению. Его главное свойство — человечность, которое Учитель объяснял следующим образом:

Человек, наделенный человечностью, обладает пятью качествами: он учтив, великодушен, честен, прилежен и добр. Тот, кто учтив в обращении, избегнет оскорблений, Тот, кто великодушен, привлечет к себе людей. Тот, кто честен, будет пользоваться доверием других. Тот, кто прилежен, добьется успеха. Тот, кто добр, сможет использовать людей на службе.

Смысл человечности Учитель разъяснял и по-другому: следует «любить людей» и не делать «ближнему того, чего себе не желаешь».

Что еще можно сказать о форме и содержании традиции? Хранимым и передаваемым знанием, как уже понял читатель, были в основном древние тексты или заветы древних мудрецов. В Индии, например, это были священные веды или прочие тексты ведийского канона, что, естественно, требовало большого срока обучения. Учитель читал их вслух по памяти, а ученик с голоса воспроизводил и заучивал наизусть. Тексты заучивались в огромных объемах; на их освоение тратилось много времени; существовала специальная, до ювелирной тонкости отработанная мнемоническая техника.

Но тексты сами по себе большого значения не имели: они были лишь инструментом, с помощью которого и осуществлялась передача знаний или, точнее, воспроизводство духовной сущности учителя в ученике или, еще точнее, воспроизводство священной традиции.

Таким образом, священный текст и традиция теснейшим образом взаимосвязаны; одно не может существовать без другого, и при знакомстве с религия-

ми Востока это нужно учитывать. Священный текст — основа традиции, вне его она не только не может быть понята, но и не существует. Справедливо и обратное утверждение: священный текст может быть понят лишь внутри традиционной культуры, и вне ее он существовать не может, как не может и полноценно функционировать.

Между тем многие тексты восточных религий изучаются и описываются так, словно они возникли в лоне нашей современной культуры и каким-то экзотическим образом отразили ее особенности; это неизбежно порождает множество самых нелепых абберраций восприятия.

Ясно, что то личностно-связанное содержание традиции в странах Востока, о котором шла речь выше и которое неопределимо важно для интеллектуальной сферы деятельности и тем более для духовного опыта, никогда полностью не претворялось в текстовую форму, да и плохо было для этого приспособлено. Неслучайно тысячелетиями философские и иные дисциплины передавались от учителя к ученику устно, «из уст в уши». Однако же текстовое содержание без учителя либо вовсе не понимается, либо понимается частично или даже извращенно. С этим связана хрупкость традиции: когда по той или иной причине прерывается учительная цепь поколений, то только по текстам восстановить традицию во всем объеме и глубине ее содержания практически невозможно.

Ясно также, что для разных конкретных духовных традиций Востока характерно различное соотношение тех элементов, которые в европейских терминах называются философскими взглядами, религиозными догмами, научными теориями и т. п. Традицией, например, может быть школа логики или йоги: это значит, что на первом месте в общем комплексе зна-

ний была логика или йога, но отнюдь не значит, что кроме логики и йоги там больше ничего не было. Как раз наоборот, там было все, что могло обеспечить полную и максимальную вовлеченность ученика в лоно традиционных знаний и опыта. С этим связан и высочайший профессионализм некоторых представителей традиции, и такой высокий уровень личной развитости, который порой воспринимается как необъяснимое чудо.

Кроме идеи преемственности, в основе традиционного мирозерцания восточных религий лежит и идея гармоничной взаимосвязи между человеком и окружающим его миром. Человек, точный сколок с мироздания, причастен ко всему, что происходит в мире, а все, что случается в мире, эхом отзывается в человеке. Вот почему философской антропологии в ее европоцентристском понимании, скажем, ни в Индии, ни в Китае, ни в Японии возникнуть не могло по той причине, что человека там не объективизировали, не отторгали от мира и не раздирали на непримиримые оппозиции «субъект—объект», «внутреннее—внешнее», «сущность—явление». Искать в восточных текстах подобные оппозиции такое же неблагодарное занятие, как отделять тень от тела или отыскивать у зайца рога.

Человек как микромир соединен с макромиром множеством связей, и это в значительной мере и определило оптимистический пафос восточных религий: они проникнуты глубоким доверием к жизни со всеми ее превращениями и переменами, радостями и тяготами. Восточным религиям обозначенного круга близка идея единой жизненной субстанции всего сущего, некоей жизненной силы, энергии, которая пронизывает не только материальный план человеческого опыта, но присутствует и в идеальном аспекте его бытия.

У разных народов есть разные термины для обозначения этой мировой энергии. Так, китайцы издавна обозначали ее термином *ци* и говорили: «*Ци* пребывает в человеке, а человек пребывает в *ци*». В этом просматриваются архаические мифологические мотивы антропокосмизма, вселенского перво-человека, который принес в жертву самому себе самого себя и стал первоисточком всего явленного мира. А отсюда следует и важный для нашей темы вывод: самопознание, каким бы путем оно ни двигалось, на Востоке имело конечной целью не сведение сознания к субъекту, а наоборот — охват сознанием всей полноты жизненных сил и проявлений человека, то есть в конечном итоге — его обновляющее духовное преобразование.

Согласитесь, уважаемый читатель, что образ человека, вмещающего в себя всю полноту бытия и тем самым обеспечивающий непрерывное и полноценное бытование традиции, выглядит намного оптимистичнее, чем упомянутое ранее «сопряжение функций», о котором писал Г. Марсель.

Среди обширного круга вопросов, связанных с традицией, стоит выделить вопрос о том, как традиция относится к другим формам человеческой практики, прежде всего к культуре. Так же ли бережно сохраняет она наследие прошлого или стремится к постоянному обновлению (что было бы для нас более привычно)? Ответ на этот вопрос мы получим, обратившись для примера к любой сфере традиционной восточной культуры, скажем, к театру. Вот что пишет М. Гундзи в своей книге «Японский театр кабуки», выпущенной в 1969 г.: «История японского театра в значительной степени отличается от истории западного театра. Перемены, происходившие в западном театре, представляли собой эволюцию предшествующих форм, исчезновение старых

форм по мере возникновения новых. В противоположность этому в Японии происходила не смена старых форм новыми, а имело место одновременное существование старых и новых форм». Что же говорить о религиях, о духовных традициях, где «старые формы» сохранялись особенно бережно!

Другой пример. В даосских школах воинских искусств весь учебный комплекс нормативных поз боевой гимнастики воспроизводит не что иное, как космический круговорот Великого Пути — от неподвижного стояния к последующим движениям, т. е. от первоначального состояния Беспредельного ко все более дробному различению вещей. Нельзя отрицать, что подобные упражнения связаны не только с физической культурой, но имеют и большой психотерапевтический эффект.

Таким образом, традиция предполагает предельную открытость сознания, а потому она и только она обеспечивает вечную духовную преемственность поколений, будучи главным внутренним принципом культуры, тем невидимым подземным ключом, который питает внешние образы культуры и придает им символическую глубину. Речь идет о жизненном росте культуры, об определении ею своих границ через определение границ человеческого существования. Стоит обратить внимание и на то, что основной способ организации мыслительного и культурного материала, как показывают приведенные примеры, традиция предполагает иной, нежели рекомендуют наши стандарты, а именно: новое не вытесняет старое, а существует с ним наравне и подчиняется общей динамике и гармонии — это незыблемый закон традиционализма.

Вот что писала по этому поводу Индира Ганди: «Легких путей не бывает, сокращенных путей к цели тоже нет. Мы могли сделать выбор в пользу

традиции или могли целиком отказаться от нее. Но мы избрали самый трудный путь — путь сопряжения старого и нового; в сегодняшней Индии можно увидеть черты любого периода нашего прошлого. Не будет преувеличением сказать, что в Индии сосуществуют все эпохи». И далее: «Перемены — закон жизни, и Индия изменится. Возможно, что вместе с плохим мы потеряем и кое-что хорошее. Но все существенное, что делает Индию Индией, все равно останется, и наша культурная традиция будет жить дальше...»

С таким «сопряжением старого и нового» связана и известная терпимость традиционных восточных культур, которая в известные периоды истории выражалась как индифферентность к чуждым культурным и мыслительным системам. Так, многие положения христианства или ислама в Индии или индийского буддизма в Китае с самого начала не воспринимались как кардинально и непримиримо чуждые, и потому довольно скоро они образовывали с местными традициями порой причудливые, но прочные симбиотические сочетания.

Привычных же для нас представлений о замене одного элемента традиции другим или даже о его вытеснении, о поступательном движении вперед и о прогрессе в духовных учениях Востока и не могло появиться: ведь мысль и дух восточных мудрецов были всегда устремлены в прошлое, когда мир воспринимался принципиально неделимым, когда в каждой малости отражалось целое, а все окружающее виделось нерасторжимо связанным со всем: «одно во всем, и всё в одном».

А если мир — целостный живой организм, то ни в коем случае нельзя его разрывать: если прервется дыхание, то остановится жизнь, а если остановится жизнь, то засохнет корень. Вот почему в восточной

поэзии преобладают не поиски новых жанров и форм, а подражание древним образцам; живопись и поэзия следуют старым канонам; в театре господствуют канонические позы, жесты и грим, а люди, оправдывая свои поступки, ссылаются не на исторические личности, а на мифологических персонажей и эпических героев, которые являются образцами для подражания. Следование во всем древним образцам не только не порицается как проявление застойного консерватизма, но, напротив, служит знаком подлинного вкуса и настоящей образованности.

Подобное же умонастроение сквозит и в представлениях о непрерывности Пути в духовной и любой другой традиции: так дальний путь начинается с одного шага и может длиться потом годами, так сколь угодно высокая гора начинается с пылинок у ее подножия и простирается потом ввысь «до тропы небесных облаков».

Вечнопреемственность духа в традиции по-настоящему неопределима, но у нее есть внешние приметы — это типовые формы. К какой бы восточной религии мы ни обратились, мы обязательно обнаружим в ней афористические сентенции-формулы, отточенные до ювелирного изящества. Они заключают в себе традиционные священные знания и предназначены для «учебной работы». Их познавательная глубина неоспорима, хотя и не сразу видна, а насыщенный внутренний динамизм ощутим уже на фонетическом уровне. Как правило, такие афоризмы-формулы удивительным образом сочетают в себе качества поэтической метафоры, глубокой рефлексии и технической инструкции. Остается лишь пожалеть, что в нашей системе образования не обнаруживается ничего подобного.

За афористическими сентенциями, как, впрочем, и за другими жанрами духовно-религиозных тек-

тов, стоит определенное качество духовного и интеллектуального опыта, на который эти тексты и указывают. Стоит за ними и определенный опыт реальности, который разворачивается во всеохватную паутину мировых связей: в ней все оказывается связанным со всем и все способно быть чем угодно. Как тут не вспомнить даосского мудреца Чжуан-цзы, сказавшего, что «вся тьма вещей — словно раскинутая сеть, и в ней нельзя найти начало». Об этой сети не менее емко и поэтично говорил и другой китайский мудрец, стоявший у истоков даосского учения, Лао-цзы: «Небесная сеть неощутимо редка, но из нее ничего не ускользает».

Образ сети-паутины весьма близок современному сознанию, но, боюсь, образ реальности или, лучше сказать, знак бытия стоит за ним совсем другой, да и какая глубина священной традиции в нем отражается?

РИТУАЛ

Превозмогай себя, следуй ритуалу,
и Поднебесная вернется к человечности.

Конфуций

Традиция в значительной степени была ориентирована на ритуал. Пожалуй, правильнее будет даже сказать, что ритуал занимал центральное место в традиции. Вместе со знанием священных текстов учитель передавал ученику и знание ритуала, то есть особой системы символического сакрального поведения, чрезвычайно сложного и иерархизированного. Нельзя не согласиться с Р. Геноном, который считал, что в строго и последовательно традиционной цивилизации (и, добавим, культуре) почти всякое действие, каким бы оно ни было, по существу, обладало ритуальным характером.

Ритуал действительно можно рассматривать как некое универсальное явление, по крайней мере для восточных традиций. И хотя первыми его описали этнографы и антропологи, сегодня ритуал перестал быть сугубо антропологическим понятием; его активно задействовали практически все гуманитарные дисциплины, правда, с разным семантическим наполнением. Особенно активно его тиражируют культурологи, но хотелось бы подчеркнуть, что в этой книге содержание термина «ритуал»

определено только его антропологическим смыслом.

О ритуальном поведении и его стереотипах можно размышлять, говорить и писать бесконечно долго; оно имеет много исторических и локальных разновидностей. «Собственно ритуальное поведение занимает в нашей культуре гораздо большее место, чем это могло бы быть вызвано пережитками мистического отношения к миру», — отмечал наш современник философ Ю. А. Шрейдер, связывая ритуальное поведение с косвенным целеполаганием и справедливо отмечая, что поведение такого рода, свойственное архаическим культурам, еще не является свидетельством отсталости. По его мнению, «потребность в ритуальном оформлении поведения не диктуется природными условиями существования человека. Ритуальность связана с ощущением своего места в обществе, в истории». В самом деле, ритуальное поведение всегда воспринималось как самоценное, поскольку оно было основано на важном принципе, согласно которому соблюдение некоторых форм поведения обладает самостоятельной и притом очень высокой ценностью: важно не столько достичь некую цель, сколько реализовать сакральные ценности, завещанные традицией, так что ритуальное поведение будет признано ценным даже в том случае, если цель окажется недостигнутой. Таким образом, именно в ритуальном поведении непосредственно объективируются мировоззренческие установки, выраженные в словах, действиях, жестах.

Обо всем этом уместно вспомнить теперь, когда ХХ в. прошел, кажется, через все соблазны рациональности — понятия, стержневого для европейской интеллектуальной истории. Сейчас познавательные метафоры и связанная с ними «оптика» ощутимо меняются, и в этом контексте обращение к ритуалу

продиктовано, пожалуй, не только антикварным интересом. Более глубокой причиной кажется желание увидеть, выявить и понять определяющие импульсы роста культуры, в котором только и может быть реализовано собственно гуманитарное начало человека. К тому же, как уже было сказано, людей постмодернизма притягивает все человекосоразмерное; они оказались очень восприимчивы к проекциям разнообразных актуальных смыслов, в том числе и связанных с ритуальной проблематикой; именно потому она заслуживает самого пристального внимания.

Но разобраться в ней нам весьма сложно. Мы — дети своего времени, в котором о ритуале как о явлении жизни и не вспоминают. Если же о нем заходит речь в обыденной ситуации, то мы проявляем к нему недоверчиво-уничижительное отношение, говоря «но ведь это — всего лишь ритуал» или «это не более чем ритуал». Обычно под ритуалом мы подразумеваем нечто механически-бессодержательное, что мы сами или кто-то другой вынуждены делать, хотя никакого настоящего смысла в этом и не видим.

А что в научной литературе? В советское время ритуал как научная проблема у нас практически не существовал, но в последние годы ритуальная тематика в исследовательском освещении приобрела почти устрашающий объем и неохватную многогранность — от конкретных описаний множества самых разнообразных процедур ритуала и его структуры до обобщений широких теоретических аспектов. Многогранность темы дробится и усложняется при наложении на нее пестрой этнографической действительности и строгой хронологической канвы.

Известно, что самую сильную позицию ритуал занимал в архаическом обществе: он существовал тогда как главный нерв всех сторон человеческой жизни и был призван разрешать самые глубинные

и напряженные ее ситуации. Именно поэтому ритуал занимал и по времени, и по символическому смыслу едва ли не центральное положение не только в традиции, но и в общественной жизни. Индия и Китай дают тому много примеров, и о них будет сказано ниже.

Менее значимую, но все еще существенную роль ритуал играл в традиционных обществах, которые как экзотически «живые» стали известны европейцам начиная с эпохи великих географических открытий; тогда же стала складываться эволюционно-позитивистская линия в их изучении. В нашем современном обществе, как уже было отмечено выше, места ритуалу, в который были бы вовлечены все, нет (если не отождествлять его, как это принято хотя бы на уровне обыденного словоупотребления, с обычаем и этикетом), и потому нам довольно сложно понять его специфику.

Как уже было сказано, ритуал в последние годы попал в исследовательское поле нескольких гуманитарных наук, нащупывающих к нему разные подходы. Однако этнография, культурология, история, религиоведение, мифология, биолого-антропологические науки в общем инерционно продолжают заданную предшественниками эволюционно-позитивистскую традицию описания ритуала с известным кругом предпочтительных проблем и с удручающим отсутствием интереса к глубинной сути ритуала, к тому сокровенному, что составляло его стержень, скрепляя и цементируя всё, подчас необозримое, множество ритуальных действий, жестов, слов и образуя ту трудно постигаемую символическую реальность, в которой только и может существовать человек как предельная, не раздробленная целостность.

Вероятно, именно через ритуал и может быть прояснена, без утешительного самообмана и других

оптических иллюзий, настоящая жизненная основа традиционного мирозерцания. Думается, всякая культурная традиция держится вопросом, как открыть себя в другом, в чужом? Иными словами, какова познавательная глубина образов нашей культуры, их символическая перспектива, с помощью которой мы можем раскрыть то сокровенное и далекое, чем, собственно, и влечет нас ритуал?

Причины нашего отчуждения от ритуальных действий и переживаний можно перечислять и анализировать как угодно долго и подробно, но главной среди них видится одна: вслед за Р. Геноном ее можно назвать «пределами истории», понимая под этим существенные качественные изменения в «лице мира». Примерно об этом же неоднократно писал и М. Элиаде, подчеркивая, что сущность современного человека заключается в его связи с историей, в то время как человек архаического и традиционного обществ ощущал себя неразрывно связанным с космосом и жил его ритмами, о чем мы уже говорили в предыдущей главе.

Это и является для нас, людей современных, почти непреодолимым барьером концептуального характера, во многом мешающим нам адекватно воспринимать круг проблем, связанных с глубинной сущностью ритуала. Мы исходим из диаметрально противоположных установок. В самом деле, образ жизни первобытного охотника, как и неолитического земледельца, концентрированно выражал космические ритмы. Он был вписан в их размерность, и потому архаическое синкретическое единство ритуала и духовной традиции имело неоспоримые космоцентрические установки. Человек самоутверждался, проявлял свою энергию и самовыражался через миф. В момент переживания мифа в ритуале вся жизнь, по словам А. Ф. Лосева, «предстает вдруг как

бесконечный символ, как сложнейший миф, как поразительное чудо».

Итак, ритуал связан еще и с тайнами символизма, опознать и истолковать которые мы не можем: символическая реальность полностью, без потери смысла непеложима на наш привычный понятийный язык и не сводима к логическим соответствиям. Потребность же человека в символических ценностях жизни неистребима, и, пожалуй, ритуал, как ничто другое в духовной традиции, показывал мир как символ полноты человеческого присутствия. Не случайно в китайской традиции «знать ритуал» означало уметь открыть небесное, то есть вечное и несотворенное, а человек, пренебрегавший ритуалом, рисковал не только потерять уважение других, но и право называться человеком.

Погружение человеческого сознания в непосредственное переживание и проживание мифа во время ритуального действия означало, по сути дела, приобщение к космопланетарным ритмам жизни и смерти и у людей, принадлежавших к определенному коллективу, и в окружающем животном и растительном мире; ощущение гармоничного соответствия и неразрывной связи с космическими процессами.

В древних мифо-ритуальных комплексах запечатлен богатейший антропо-экологический опыт и соответствующие ему эмпирические знания, которые, бесспорно, носят объективный характер. Подчеркну, что в этих мифо-ритуальных представлениях выражены истоки обширного ряда философских идей, например разрабатывавшейся русскими философами идеи всеединства, равно как и многих идей и интуиций, подхваченных позднейшими религиозными системами. Возможно, стоит проделать работу, сходную с работой реставратора, и, снимая одно наложение за другим, приблизиться к древней сути

ритуала как чрезвычайно энергоемкого и символически насыщенного действия, созвучного космическим ритмам, а не привязанного к исторически значимым событиям. Думается, что на этом пути могут появиться и импульсы для поисков новых интерпретаций, при которых, может быть, потребуются принципиально новые модели рациональности с новыми противоречиями и которые послужат стимулом для дальнейших исследований.

Но прежде нам все-таки следует выяснить, что же такое ритуал. Этимологически он есть то, что исполняется согласно порядку, тому самому порядку, космосу, который некогда возникал или был сотворен богами из хаоса. Ритуал на своем уровне воспроизводил, имитировал именно этот процесс. Сказанное можно пояснить следующим примером. Китайский иероглиф *ли*, означающий широкий круг родственных понятий — правила поведения, обряд, обычай, благопристойность и т. п., — обычно переводят как «этика», «ритуал». Этимологическое значение термина — «культовое действие с сосудом» — отражено в исходной форме иероглифа, как раз и изображающей такой сосуд. Это понятие, заимствованное Конфуцием из предшествующих времен, им же было вознесено почти на недостижимую высоту, но в результате стало символом не сакральной деятельности, как в мифологическую эпоху, а знаком ритуализованной этики и характеристикой правильного поведения человека или, иными словами, знаком нормативного, регулирующего начала.

Вопрос о том, что такое ритуал, был едва ли не самым важным для Конфуция, который, как мы помним, «передавал, а не сочинял» потому что верил в древность и любил ее. В этом, может быть, и состояла одна из важнейших особенностей конфуцианского взгляда на человека, взгляда из ритуализованной

культуры. Поскольку в основе китайской религии лежал культ предков, объединявший в себе и божественные, и человеческие черты, то и в китайском ритуале органично слились религиозные обряды и светские церемонии, ритуал сблизился с этикетом.

Стараясь возродить древнее благочестие и именно в связи с этим задавшись вопросом, что же такое ритуал, Конфуций ответил на него так, что лучше это сделать невозможно: он счел именно ритуал главным условием человечности и эффективным средством ее воспитания в людях. Но это еще не всё: в ритуале он видел и главную опору, фундамент всей человеческой деятельности. Вот почему конфуцианский человек — это прежде всего существо ритуальное, о котором сам Учитель говорил:

Муж, обладающий широкими познаниями и сдерживающий себя ритуалами, крайне редко выходит за границы разумного.

И еще:

Почтительность без знания ритуала превращается в самоистязание. Осторожность без знания ритуала превращается в трусость. Храбрость без знания ритуала превращается в безрассудство. Прямодушие без знания ритуала превращается в грубость.

Таким образом, по Конфуцию, ритуал — некая всеобъемлющая категория, и сквозь призму ритуала Учитель рассматривал всю человеческую жизнь и всю культуру.

Именно с помощью понятия *ли* Конфуций объяснял своим ученикам смысл человечности: «Преодолеть себя и вернуться к *ли* и есть человечность». Но человечность, *жэнь*, зависит только от себя, не от других. Таким образом, ритуал, который долго сохранял архаическую значимость и был прежде

всего обрядом жертвоприношения, способом общения с предками, стал для современников Конфуция чем-то большим: он внес моральное измерение в человеческую жизнь, в то же время разграничив мир богов и мир людей.

Со временем в Китае, как и в Индии, ритуальная коммуникация все больше смещалась в область внутреннего мира человека и становилась нормой нравственной самооценки, а ритуал все больше осмысливался как сугубо символическое действие, для которого внешнее воплощение не так уж и обязательно. По преданию, наставляя своего сына Боюя, Конфуций говорил:

Если у человека незавидная внешность, а его предки ничем не прославились, то завоевать уважение людей и оставить о себе добрую память он может, лишь отдав все силы чтению. Поэтому благородный муж должен посвятить себя учению и обладать внушительным обликом. Если у него не будет внушительного облика, он не завоеует расположения людей. А если он не добьется расположения людей, он не сможет претворить ритуал. Тогда у него не будет опоры в жизни.

Символика ритуала и его природа как символического действия стала со временем едва ли не главной темой традиционной китайской и индийской мысли, а сам ритуал стал знаком неделимой, предельной и совершенной полноты бытия. Эту труднообразимую и почти непостижимую полноту ритуального действия и его всеединство, пожалуй, наилучшим образом символизировал водный поток: в нем все капли движутся, захваченные общим течением, и при этом взаимодействуют между собой.

В одном из рассказов о Конфуции приводится такой эпизод: однажды Учитель стоял на берегу ре-

ки, и ученик спросил его, почему благородный муж всегда созерцает водный поток, когда видит его. Ответ Конфуция был исчерпывающим:

Потому, что вода никогда не покоится, омывает все живое на земле и не действует насильственно. В этом она подобна духовной силе. Вода всегда течет сверху вниз по путям, проложенным для нее, — в этом она подобна естеству вещей. Вода растекается необозримой гладью, и ей не бывает предела — в этом она подобна Пути. Вода наполняет пропасти глубиной в тысячи сажений и не ведает робости — в этом она являет образец храбрости. Вливаясь в емкости, вода всегда выравнивает их — в этом она являет образец закона. Наполняя емкости, вода не нуждается в уровне — в этом она являет образец праведности. Мягкая и текучая, она проникает даже в мельчайшие вещи — в этом она являет образец предельности. Извергаясь из своего истока, она всегда течет на восток — в этом она являет образец целеустремленности. Втекая и вытекая из всех вещей, вода очищает все сущее — в этом она являет образец благой силы превращения. Таковы свойства воды. Вот почему благородный муж всегда созерцает воду, когда видит ее перед собой.

Из этого примера явствует, что водный поток воспринимается как парадигма человеческого существования.

Для того чтобы глубже вникнуть в суть ритуала, нужно четко уяснить себе, что для архаической стадии развития общества, когда ритуал играл наиболее сильную роль, знание было не информационно-безличным, каким оно является сейчас для нас. Этой важной теме посвящена отдельная глава, пока лишь отмечу, что знание было ценностно и эмоционально окрашенным; оно было антропологически ориентированным и было связано прежде всего с действием, каковым и воспринимался ритуал.

Окружающий мир в архаическую эпоху тоже не наблюдали, не описывали и не старались рефлексировать, как это обычно делаем мы, а прежде всего переживали, вступали с ним в диалог, находились в постоянном контакте. И космологическая драма, сотворение мира и его мифологические сценарии воспринимались не как отвлеченные схемы, извлеченные из соответствующих мифов, а как важная часть собственной жизни или даже ее исток, некогда наполнявший ее благом. Однако к концу определенного периода, это благо скудело или мало хронологического цикла, это благо скудело и как бы изнашивалось, как изнашиваются вообще все вещи, а потому нуждалось в обновлении. Обновить же, подправить пошатнувшееся мироздание можно было только неким правительным действием, разумеется, символическим.

Таким главным действием, делом, деянием и был ритуал в архаических и древних обществах, а также в традиционных культурах, которые многое от этих обществ унаследовали. В. Н. Топоров справедливо отметил, что «ритуал был основной... формой общественного бытия человека и главным воплощением человеческой способности к деятельности, потребности к ней... В этом смысле ритуал должен пониматься как прецедент любой производственно-экономической, духовно-религиозной и общественной деятельности, их источник, из которого они развились (лишь по отпадении от этого источника, после утраты живых связей с ним, эти «деятельности» стали независимыми и самодовлеющими, более того — хотя бы отчасти продолжающимися в своей совокупности архаический ритуал), главная сфера реализации социальных функций коллектива». Попутно стоит отметить, что мы теперь, пожалуй, недооцениваем роль деятельности в нашей жизни, хотя в современной психологии формирова-

ние и развитие личности нередко связывается именно с деятельностью.

Таким образом, ритуал, продолжает В. Н. Топоров, был «как бы соприроден акту творения, воспроизводил его своей структурой и смыслом и заново возрождал то, что возникло в акте творения». По его мнению, «это воспроизведение акта творения в ритуале (подобно повторениям в сказке) актуализировало самое структуру бытия, придавая ей в целом и ее отдельным частям необыкновенно подчеркнутый символический характер, обнажая знаковость этой структуры, и служило гарантией безопасности и процветания коллектива. Для архаичного сознания ритуал (и его центральная часть — жертвоприношение) связывал *здесь и теперь с там и тогда* и обеспечивал преемственность бытия человека в мире, выводимом из космологической схемы и оправдываемом связью с нею». Следовательно, ритуал, будучи символическим поведением, имел своей целью определенную деятельность, которая воспроизводила установленный богами порядок мироздания, его закон и правила.

Сокровенную суть ритуала хорошо проясняет древнеиндийский термин *рита*: в ведийских текстах он обозначает мировой космический порядок и выступает как одно из ключевых понятий древнего умозрения. Рита — это тот самый универсальный космический закон, с помощью которого неупорядоченный, но богатый потенциальными возможностями хаос превращается в упорядоченный благодатный мир, и потому верховный бог Варуна говорит: «Я вздул орошающие воды, я укрепил небо в лоне риты». Рита — это также и универсальный принцип, который обеспечивает порядок круговращения вселенной, и потому боги называются иногда «возничими риты». Рита является и высшей мерой по

сути своей неизмеримого космоса, а идея меры стоит в тесной связи с идеей порядка. По своему значению она совпадает с истиной, и потому в ведийских текстах говорится, что боги, «обладатели риты, сели, чтобы управлять, они, благомыслящие, они, чей обет тверд, созданные для власти».

В то же время ведийская рита обозначает и сам ритуал. Таким образом, ритуал оказывается тождественным мировому порядку, универсальному закону в целом, а также тому, что мы обычно называем этикой. Сходным образом уже упоминавшийся китайский термин *ли* находится в родстве с фундаментальным онтологическим термином *ти*, означающим «тело», «строй», «сущность», «субстанция». Это родство послужило основой для последующей философской онтологизации этики и ритуала в Китае. Как и в Индии, этика в Китае расценивалась как важнейший фактор космической упорядоченности. Попутно стоит отметить родство санскритского слова *рита* и латинских *ordo* — «порядок» и *rite* — «ритуал». Сходную семантическую мотивировку (прежде всего как «дело») имеет и славянское обозначение ритуала, и русское слово «обряд». Приведенный пример показывает, что в основу обозначений ритуала в религиях Востока лег определяющий семантический мотив дела, делания, в противоположность говорению, проговариванию мифа.

Трудно судить достоверно, но вполне вероятно, что самые архаичные ритуалы сводились только к определенным символическим действиям. Позже, начиная с периода древних цивилизаций, ритуал-действие дополнился словесным сопровождением, а также определенной ментальной деятельностью, что составило нерасторжимую триаду мысль—слово—дело. Именно в таком виде ритуал и функционировал в традиционных религиозных системах Востока.

Ритуал часто путают с другими формами упорядоченного символического поведения, особенно с этикетом и обычаем. Между тем ритуал имеет важные отличия, они обусловлены прежде всего его связью со сферой сакрального. Иначе и быть не могло: стратегия всякого поведения, в особенности символического ритуального, формировалась в связи со шкалой ценностей, а в ней высшим достоянием традиции безоговорочно признавалось священное. Ритуалы же именно его и воспроизводили или разыгрывали, а потому они сами по себе признавались священными, и иначе быть не могло. Ну а кроме того, в ритуале выявлялись те отношения глубинного взаимного соответствия, в которые были вовлечены человек и окружающий его мир.

Сказанное хорошо иллюстрируют некоторые индийские царские обряды, например жертвоприношение коня — *ашвамедхи*. Правители совершали этот обряд в ведийские времена либо для обретения высшего статуса миродержца, *сарвабхаума*, либо для обеспечения плодородия земли. Вполне возможно, что первоначально ритуальные игры с лошадьми были приурочены к Новому году или весенним праздникам.

Ритуал состоял в следующем. После долгих подготовительных процедур жертвенного коня отпускали пастись на волю в течение года под охраной военного отряда. Правители стран, по которым этот конь проходил, должны были изъявить покорность сами или их силой принуждали сделать это. Через год конь возвращался, и вновь совершалась серия обрядов, в которой центральным моментом было принесение коня в жертву, его ритуальное умерщвление. Жены царя ритуально оплакивали жертву, а старшая жена ложилась рядом с убитым конем под покрывало и имитировала совокупление с ним; при этом все

участники обменивались репликами откровенно эротического содержания. Символический союз коня и царицы — не что иное, как архаический обряд плодородия, а сопровождающий его комментарий, расцениваемый нередко как непристойный, указывает все-го лишь на глубокую древность обряда.

Параллели этому ритуалу обнаруживаются у многих народов периода древности, например у римлян, кельтов, тюркских народов. Видимо, главная черта, объединяющая их, — символическая: убиваемая жертва символизирует жизнь принимающего ее божества.

Ритуал можно разбирать и анализировать очень долго, но для нас важнее подчеркнуть, что в нем была активно и глубоко задействована символика, связанная с мировым древом, универсальным космологическим знаком. Например, трехчастная структура мирового древа многократно проигрывается в разных ритуальных процедурах: в решающем моменте ритуала участвуют три жены царя, и каждая из них умащивает и украшает определенную часть коня. Они же с помощью трех разных игл делят коня на три части, и каждая из этих частей соотносится с тремя видами благополучия человеческого коллектива: голова, передняя часть — с духовной энергией, средняя — с физической силой, а задняя — с имуществом, со скотом и т. п.

Совершая же заключительные обряды, царицы произносили мистические имена земли, атмосферы и неба. Эта же троичность обыгрывалась после убийства коня, когда царицы трижды обходили его слева направо. Соотнесенность обряда с мировым древом звучит и в названиях: обряд называется «ашвамедха», а дерево — «ашваттха».

Ведийские и брахманические тексты подчеркивают связь между жертвенной лошастью и водами,

которые являются для Индии главной космогонической субстанцией: весь видимый мир последовательно рождается из вод, они же символизируют семя — полное воплощение всех творческих возможностей. Жрец (*адхварью*) произносит во время обряда:

Пусть Брахман родится в святости, полный света святости! Пусть принц родится в царском величии, герой, лучник с крепким луком и непобедимыми колесницами! Пусть корова родится, богатая молоком, быки сильными, лошади быстрыми, женщины плодородными, солдаты победоносными, а юноши красноречивыми! Пусть у того, кто приносит эту жертву, родится герой-сын! Пусть Парджанья всегда дает нужный нам дождь! Пусть зерно обильно созревает для нас!

Символическое возвращение к началу и повторение космогонии очевидно и в посвятельном царском обряде *раджасуя*, который также совершался в древности при приближении Нового года. Будущий владыка символически возвращался в эмбриональное состояние; примерно год длилось его созревание, уподобляемое созреванию зерна; затем происходило его мистическое рождение в качестве владыки космоса. После этого совершалась серия обрядов, способствующих обретению царем власти над тремя мирами: царь поднимал руки, что символизировало установление мировой оси, укрепленной в центре мира (о центре и его символике будет сказано в главе «Центр мира»); там же, в сакральном центре, находился и его трон. Царя окропляли водами, которые словно спускались с небес для оплодотворения земли, а сам он делал по шагу к каждой из четырех стран света и символически поднимался к центру, к зениту. Так он становился владыкой времени-пространства, то есть всего подвластного ему мира.

Не менее выразительны космоцентрические установки и в другом царском ритуале — *ваджанея*, испивание силы или, лучше сказать, энергии: его кульминацией было восхождение царя на жертвенный столп, в то время как жрецы, стоявшие по четырем сторонам света, подавали ему на длинных шестах жертвенную пищу в мешочках. Действия обряда знаменовали толчок, приводящий в движение природный круговорот, новый временной цикл под эгидой обновленной сакральной власти.

Таких примеров, выявляющих глубинные космоцентрические установки ритуала, можно привести много. Описаниям же ритуалов, заполняющих жизнь человека, можно было бы посвятить целиком всю книгу, поскольку ритуал занимал в религиях Востока, особенно в древности, место, ни с чем не сопоставимое в нашей современной культуре. Человек попадал в сеть ритуальных предписаний задолго до рождения — практически в день свадьбы своих родителей, а «выпутывался» из нее лишь после смерти, и то очень нескоро.

Описаниям ритуалов был посвящен огромный массив текстов. Так, в Древней Индии в ведийском корпусе священных текстов одна из четырех вед, Яджурведа, целиком посвящена ритуальной тематике. В ней представлена вся сложная система обрядов древнего брахманизма, разработанная до мельчайших деталей, причем каждой из этих деталей придается чрезвычайное значение. И вот так подробным образом расписан весь годовой цикл. Ритуалам посвящен огромный комплекс более поздних брахманических текстов; они, по сути дела, являются комментариями, толкованиями, наставлениями практического характера.

В ходе таких описаний складывалась определенная система или сетка понятий, и именно она стала

в значительной степени определять способ самосознания личности на Востоке, прежде всего в Индии и Китае. Человек стал воспринимать и осмысливать себя в категориях ритуального мира, точнее, его стержня — жертвоприношения, понимаемого в разные периоды в весьма широких пределах. В Индии уже в период упанишад, завершивших канон древних священных ведийских текстов, и сам человек, и вся его жизнь стали рассматриваться как последовательный и непрерывный цикл жертвоприношений, который завершался смертью и сожжением на погребальном костре. Это было его самым последним жертвоприношением: человек приносил в жертву богам самого себя. Такая плотная ритуальная насыщенность, в свою очередь, влияла на восприятие ценностей жизни, определяла то, что выдвигалось на магистральный путь развития культуры. В итоге именно ритуал стал ведущей формой деятельности, а уже вокруг него выстраивались другие формы.

Согласно незыблемым и основополагающим основам традиции, в ход происходящих событий надлежало не вмешиваться. Надо лишь дать жить всему живому, утверждая вечнопреемство духа, а лучше всего это можно было сделать с помощью ритуала. Возможно, на наш взгляд это и покажется парадоксом, но ритуал, открывая путь в ускользающую и труднодостижимую реальность, в то же время оставался весьма жесткой структурой, выписанной с почти математической точностью.

Заглянем, к примеру, в классический конфуцианский трактат «Ли цзи», составленный в начале нашей эры; он вошел в знаменитое «Пятикнижие» и стал со временем сводом непререкаемых правил и в то же время энциклопедией почитаемой мудрости древних. В этом собрании конфуцианских правил проведения ритуалов и церемоний понятию *ли*

придан универсальный регулятивный смысл. Тут есть о чем задуматься: возможно, именно с помощью ритуала, который наилучшим образом хранил тайну символического языка культуры и в то же время составлял сущность типизации бытия, и запускался в действие тот тонкий механизм, который вмещал в себя все главные моменты жизни и осуществлял их внутреннюю преемственность, помогая становлению подлинного человека.

Стоит подчеркнуть, что ни в Китае, ни в Индии ритуал не воспринимался как придуманный людьми, а существовал вполне независимо от человека, как всякий естественный закон, данный от природы, от Неба. Более того, именно в ритуале встречались небесное и земное. Вот почему, по словам Конфуция, «нельзя смотреть на то, что противоречит ритуалу, нельзя слушать то, что противоречит ритуалу, нельзя говорить то, что противоречит ритуалу».

Но вернемся к трактату «Ли цзи». Его правила заучивало в школах наизусть не одно поколение китайцев, и именно эти правила считались эталоном должного поведения для образованных чиновников. Более того, их соблюдение открывало путь и к внутреннему жизненному просветлению, и к успеху. Система этих правил и сейчас хорошо известна образованным китайцам. Благодаря усилиям наших отечественных специалистов-китаеведов она доступна и российским читателям: в переложениях и пересказах фрагменты «Ли цзи» появились на русском языке еще в XIX в.

Итак, *ли* есть не что иное, как установление порядка вещей; *ли* — корень всех отношений и основа взаимного уважения. Человек, соблюдающий *ли*, уважает себя, а уважая себя, он будет уважать и других.

Центральное место в порядке вещей, санкционированном *ли*, занимал правитель, Сын Неба, «отец и мать народа». Для него основной принцип управления государством — все то же *ли*. Желая управлять государством умело и добродетельно, правитель сначала должен научиться управлять своей собственной семьей: ведь государство, по сути дела, одна большая семья. А для того чтобы умело управлять своей семьей, сам он должен быть совершенным, т. е. ему надлежит очистить свои помыслы, добиться искренности в намерениях и мыслях и быть добродетельным, справедливым и гармоничным.

Повседневный церемониал жизни правителя был досконально распisan. Предусматривались все мелочи: как он встает утром, что ест и пьет, как одевается в неурожайный, плохой год и как в урожайный, благополучный и т. п. На основе правил *ли* строились в Китае и дом и семья каждого члена общества. Дом для китайца — святая святых, и в нем правила *ли* должны были исполняться неукоснительно. Они охватывали все сферы поведения: дома запрещалось свистеть, тыкать пальцами; нельзя было одалживать у соседей посуду, а тем более одежду или циновки.

Основой основ семейных норм был принцип сыновней почтительности (*сяо*). Правила для почтительного сына и для его жены предписывали вставать рано, с пением петухов, и, быстро умывшись, причесавшись и одевшись (все это было подробнейшим образом распisanо), идти к родителям. У них следовало почтительно осведомиться, как они спали, удобна ли их постель и тепла ли одежда, не больны ли они и т. п. После этого надо было помочь родителям встать и умыться, позаботиться о завтраке для них (что и как надлежало есть, тоже было подробнейше распisanо) и только после

этого можно было приступить к своим собственным делам.

Если сыну нравилась его жена, а его родители не испытывали к ней симпатии, он был обязан с ней развестись. Если же, наоборот, родителям нравилась жена сына, а он к ней был в лучшем случае равнодушен, он тем не менее должен был ее почитать. Что же касается невестки, то она полностью зависела от свекрови, которую должна была глубоко чтить, да и вообще перед родителями мужа ей следовало благоговеть. В доме мужа жене ничего не принадлежало, и на все она должна была почтительнейшим образом выпрашивать позволения у родителей мужа. Даже подарки, поднесенные ей, она должна была сначала предложить им и принять их только в том случае, если они от них откажутся. Если же они сами возьмут эти подарки, то невестка должна была благоговейно выразить свое удовлетворение.

Жить от родителей отдельно по каким-либо причинам, например в силу служебных обстоятельств, не поощрялось; но даже в этом случае следовало как можно чаще навещать родителей, и лучше всего делать это было утром и вечером. Дети должны были заботливо опекать каждый шаг родителей и выполнять любую их просьбу. Даже если родитель окажется непутевым, почтительный сын не должен был от него отворачиваться, а обязан был уговорить его вернуться на стезю добродетели.

Внимательно следя за возрастом своих родителей, почтительный сын должен был подарить им к шестидесятилетию гроб. Впоследствии его нужно было содержать в порядке: лакировать, шпаклевать и т. д. Огромное внимание уделялось последнему ритуалу, похоронному.

Сейчас же следует сказать о том пристальном и неослабном внимании, которым в духовных учени-

ях Востока был окружен весь жизненный путь человека. Представьте себе, что вы попадаете в незнакомое место, но чья-то заботливая рука расставила на вашем пути подробные указатели, расписав, куда и как следует идти, где нужно поспешить, а где, наоборот, не стоит торопиться, где вас ожидают опасные повороты и потому нужно быть предельно внимательным, а где можно беззаботно любоваться окружающими красотами. Я думаю, вы чувствовали бы себя весьма комфортно.

Вероятно, именно так и ощущал себя человек традиции: весь его жизненный путь был «размечен» ритуалами, а тяготы особо опасных переходов (вспомните, как все мы жалуемся на проблемы переходного возраста) смягчались специальными «ритуалами перехода».

В том же китайском трактате «Ли цзи» с этими ритуалами связан обширный материал. Забота о человеке начиналась с его появления на свет. Женщины рожали дома, в специальной комнате, куда мужу заходить не разрешалось, тем не менее о рождении ребенка сразу же узнавали: о появлении на свет мальчика оповещал лук на дверях, а девочки — платок. Имелись специальные указания о том, когда младенцам нужно было выбривать волосы, давать имя, когда и чему следовало учить.

Первый и важный обряд перехода — инициация, «дверь» во взрослую жизнь. Для юноши он имел форму торжественного надевания шапки, для девушки — приобретения шпильки для волос. Отныне юноша считался взрослым и имел право жениться. Тем самым он не заводил новую семью, что было бы для нас привычным взглядом, а продлевал жизнь уже существующей семьи, скрепляя узы вечнопреемственности, соединяющие предков и потомков одного клана. «Ли брака — в соединении двух фамилий, с одной

стороны — чтобы было кому служить в храме предков, с другой — дабы продлить род», — говорится в «Ли цзы».

Китаист Л. С. Васильев, посвятивший «Ли цзы» специальное исследование, пишет о брачном ритуале: «Детали его многочисленны и небезынтересны: сватовство с подарком в виде дикого гуся, переговоры, гадания, обмен визитами, приезд жениха в дом невесты, возвращение его с ней, церемония свадьбы, брачной ночи и т. п. Но существенны выводы, которые делаются в заключение: главное в правилах — ли брака — это различия между мужчиной и женщиной, которые порождают различные обязательства мужа и жены, ведут к родству между отцом и сыном, к определенным отношениям между правителем и подданными. Поэтому, резюмируется в тексте, ли брака — корень всех ли; ли начинается с надевания шапки, получает корни в браке, приобретает наивысшую значимость в церемониале жертвоприношения и в трауре».

Вот, собственно, здесь и обозначены переломные вехи в жизни каждого человека: взросление, брак, смерть. В Китае, как и в других странах Востока, да и вообще во всех традициях, именно они и отмечались особыми ритуалами перехода. Все это множество почти необозримых ритуальных действий, совершаемых человеком, жившим в лоне традиции, имело глубокую и ясно осознаваемую религиозную подоплеку.

К ритуалам жизненного цикла, которые сопровождали человека от рождения до смерти, добавлялись ритуалы праздничные, публичные, торжественные, связанные, как правило, с персоной правителя. Важную роль играли ритуалы хозяйственные, календарные, окказиональные, т. е. связанные с каким-нибудь событием, например с эпидемией, эпизоотией, голодом, моровым поветрием и т. п.

Таким образом, ритуал охватывал и приводил к единству в рамках годового круговорота события и в природном мире, и в человеческом сообществе; более того, он приводил их — в психологическом плане — к взаимному соответствию, устанавливая тем самым резонанс различных измерений бытия.

Ритуалистическим мышлением было проникнуто — в значительной степени так остается и по сей день — и искусство, и литература, и архитектура, и политика — словом, едва ли не все сферы жизни. В Индии ритуал получил свое осмысление еще и в мимансе — религиозно-философской системе, сложившейся на вершине брахманизма как религии прежде всего жертвоприношения. Она предлагала своим адептам вполне прозрачную картину мироздания: оно насквозь просматривалось в своих пространственно-временных измерениях, вмещало в себя богов, людей и иных существ и при этом отнюдь не понималось как внешняя оболочка, скрывающая внутри себя некую потаенную сущность. Мир, подобно отлаженному часовому механизму, заведен жесткой причинностью и опирается прежде всего на ритуальное действие, которое сообщает такому мирозданию динамизм. Как отмечал индийский ученый Р. Паниккар, в мимансе «жертвоприношение — это такое действие, которое создает вселенную». Для каждого отдельного человека именно ритуальное действие было символом высшей значимости, и именно оно сообщало жизни высокий смысл. Нет нужды беспокоиться по поводу трансцендентных смыслов и предаваться мистической мечтательности: все боги, как и люди, связаны в единый круг причинно-следственными связями в этом понятном, просчитываемом и просматриваемом мире, которым управляет непреложный закон кармы. Человеку остается

только следовать надлежащим ритуальным предписаниям, и он неминуемо обретет высшее благо.

Подводя итог всему сказанному, хочется заметить, что трудно не согласиться с Конфуцием, по убеждению которого ритуальная выверенность жизни как ничто другое способствует встроенности ее в ритм вселенского существования. Видимо, именно в ритуальных отношениях, определявших порядок и характер жизни, и заключалась безупречная действенность как духовной традиции, так и традиционной культуры. И главным способом ориентации всех вещей, создающих культуру, также был ритуал; ничто другое не могло так стройно охватить всё и привести к единству в рамках годового кругооборота, гармонично сопрягая события в человеческой жизни с природным миром.

МИФ

Мифология, подобно отсеченной голове Орфея, продолжает петь даже после смерти, и пение ее доносится издалека.

К. Кереньи

Любой разговор и какие бы то ни было размышления о ритуале без упоминания о мифе будут неполными и обедненными: миф и ритуал в духовной традиции «работали» вместе, как правая и левая рука. Упрощенно говоря, в ритуале проигрывалось — словом, жестом, мелодией, ментальными картинками и вещественными предметами — все то, о чем говорилось в мифе. Но эта нехитрая схема — не более чем сухая научная абстракция. В реальной жизни отношения между мифом и ритуалом всегда были чрезвычайно сложны и многообразны. К тому же миф и ритуал совсем не обязательно оказывались связанными друг с другом жестко и непосредственно: известны мифы, существовавшие без ритуалов, и ритуалы, не подкрепленные мифами.

Не будем забывать, что с самого начала человек был существом не только разумным, *Homo sapiens*, но и существом мифотворящим, *Homo mythicus*. Иначе и быть не могло: именно древние мифологемы составили главный арсенал религиозных идей, а потому «проблемы религии ни ставиться, ни решаться в

плоскости философии не могут... Тайна не говорит о себе языком логики или диалектики — она говорит только языком мифа», — писал А. А. Мейер. Современному западному человеку, знакомому с мифоритуализованными культурами лишь по книгам или понаслышке, все это, пожалуй, сложно осмыслить. Но дело в том, что человек традиционного общества, будь то в Китае, Индии или в другой стране Востока, и не пытался осмысливать подобные проблемы, а жил в них и ими: подобное мирозерцание было для него естественным и органичным, как воздух, которым дышат и потому не замечают. А поскольку миф для него был не вымыслом, не фантазией и уж, конечно, не тем, что можно прочесть от скуки или любопытства ради, а существовал как живая реальность, то и не вставал вопрос, можно ли верить всему тому, о чем в мифе говорится. Вследствие этого мифы не анализировали, не классифицировали, не пытались истолковать и не искали в них что-нибудь потаенно-загадочное, — ими жили, как живут в удобном и уютном доме, и мир из-под мифа, если можно так выразиться, нигде не выбивался. И слово «миф» не было синонимом неправды, как в современных языках, а обозначало сказание о сакральных первособытиях.

Строго говоря, между нами, людьми историческими, и людьми архаическими и традиционными, для которых миф был живой реальностью, нет непреодолимой пропасти, так как мифологическое сознание неискоренимо и способно возрождать себя на любых материалах, что неопровержимо доказывает возвращение мифа в нашу жизнь и культуру в ушедшем XX столетии, хотя со времен древних греков миф усиленно пытались рационализировать и заменить философией. Это незаметное, но упорное возвращение мифа ощущается, когда все чаще звучат слова о неоархаике, о вечно живой архаике и т. п.,

когда к мифологическим сюжетам обращается литература, когда миф становится штампом публицистики, политической риторики, художественной критики — в общем, миф становится характерным образцом общекультурного массового восприятия мира. Возможно, все эти явления следует рассматривать как ответ на вызов эпохи Просвещения, когда в недрах европейской культуры «сбрасывалось» все то, что не вписывалось в рамки разума, а возможно, тому есть и другие причины, но речь не об этом.

Речь о том, что так обстоят дела в Европе, точнее, в западной культуре. Философия в Древней Греции рождалась именно как метафизика, разделяя мир на феноменальный и умопостижимый. Греческая мысль пошла по пути отчетливого раздвоения и противопоставления мира горного его дольному двойнику. Как явствует из тезиса Платона, «мир создан по подобию того, что постигается разумом и неизменно». Но ответы, полученные на материале европейской античности, совсем не обязательно являются единственно правильными и возможными, — не везде в мире эволюция шла по линии «от мифа к логосу». Миф и после своей исторической (или видимой только рефлектирующим исследователям) смерти оставался условием и стимулом философской рефлексии и не противостоял ей. Это отмечал индолог Г. Циммер: «Наши привычные истории развития человечества нередко совершенно искажают ситуацию, изображая новшеством то, что является возвратом к силе архаических, архетипических форм».

На Востоке сложилась иная ситуация: там миф никогда не умирал и его никому не приходило в голову искоренять. Там не было эпохи Просвещения, которая объявила бы рационально постигаемые истины единственно достойными знания и которая

осмелилась бы бросить вызов всему тому, что сложилось до нее и намного ее превосходило. Там всегда понимали, что именно мифы в наибольшей степени отвечают очень давно сложившимся формам восприятия мира человеком, что они указывают на полноту бытия, устанавливают онтологическую значимость вещей и что рациональные построения ни в коей мере им не противоречат, потому что работают внутри них и работают на них. И миф совсем не обязательно должен противостоять философии: они могут плодотворно взаимодействовать, причем проблеме их взаимодействия можно возвести к проблеме единой перспективы разных форм сознания и мышления.

Разумеется, это общее утверждение нуждается в коррективах: в каждой национальной культуре судьба мифа, если уместно так выразиться, была очень индивидуальна. Например, принято считать, что в классической китайской традиции отсутствует сколько-нибудь развитая система мифологии, и потому долгое время ученые полагали, что у древних китайцев вообще не было своих мифов, хотя споры о природе китайского мифа не смолкают до сих пор и относятся к нему все по-разному. Однако сейчас известно, что и в Древнем Китае существовали циклы мифов, сходные с мифами других древних народов, но довольно рано — очевидно, с появлением письменности — миф как таковой «разошелся» с ритуалом и был превращен в псевдоисторические назидательные предания, а мифические персонажи — в добрых и злых правителей, ученых, сановников, магов. Склонность китайцев к рациональному объяснению мифа отмечают многие ученые, и не без веских оснований. Но нельзя категорически утверждать, что псевдоисторическое сознание, как и рационально устроенное государство, и развитая на-

учная и техническая мысль, полностью вытеснило мифологическое. Оно сохранилось в глубинных слоях культуры, на ее периферии, причем в весьма архаичных формах, и проявилось, например, в восприятии мира как живого тела, в сакрализации космоса, в соединении технических приемов с магией и в других особенностях китайской культуры.

Да и сам по себе термин «история» уводит нашу мысль не в ту сторону: историю китайцы понимали не в привычном нам греческом смысле — как прошлое, хранящееся в памяти людей. Нет, они устремлялись мыслью к тому таинственному «великому единству» древности и ее «всепроницающей целостности», которая, кажется, оказалась прочно забытой, и ее нужно вспомнить. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что история в Китае существовала, по сути дела, как самый настоящий миф, то есть рассказ о первовещах и первособытиях, но переосмысленный и обряженный в исторические одежды. Смее утверждать, что миф в Китае все же не исчез, если понимать под мифом особое мировосприятие, а не только словесный повествовательный текст, рассказ, — подобное расширительное значение мифа все более прочно утверждается в современной науке. Так что переработаны были мифы-тексты, а миф-мировосприятие растворился в традиционной культуре как вода источника, породившего реку, растворяется в ней и становится от нее не отличимой. Вот что пишет по этому поводу отечественный синолог В. В. Малявин: «Китайская традиция сводила религию к культуре, ритуал — к самопознанию, а миф — к опыту внутренней преемственности жизни». Подобные трансформации были вполне в духе этой традиции. Малявин отмечает, что она «благоприятствовала мысли скорее созерцательной, чем целенаправленной. Бытие рассматривалось в ней преимущественно

в плане морфологическом — в качестве космической сети соответствий, связывающей воедино человека, социум и мир, но при этом не подчиняющей эстетическую самодостаточность существования умозрительным принципам. Недаром главный памятник китайской традиции — „Книга перемен“ представляет мировое движение в виде многообразной мозаики ситуаций, последовательность которых не может быть описана посредством мифологических сюжетов». Мифологическими сюжетами — конечно, нет: они для этого и не предназначались; гораздо лучше с этой ролью справлялись метафоры. Но разве не миф-мировоззрение и не миф-миропонимание сквозит во всем символизме китайской культуры? Так что наблюдение В. В. Малявина по поводу того, что «в классической культуре Китая мифологическое пространство преобразилось в абсолютное пространство как ускользающая вездесущность, а мифологическое время — в абсолютное время как мимолетная всевременность», можно было бы и уточнить, и продолжить. О подобной пересемантизации мифа писала в свое время О. М. Фрейденберг: «Мифы, продолжая циркулировать... становятся независимыми от прямого смысла, их создавшего, и обращаются в разрозненные, самостоятельные, стабильные куски повествования... Старое содержание образов совершенно забывается, переходя в состояние только одной повествовательной структуры, но сама эта структура получает новое истолкование в душе и в умах людей, противопоставляемых божественным силам... Привнесение в традиционный миф новой трактовки, особенно этической, переводит миф в новое состояние сакрального словотворчества... Мифы преобразуются в предания, в священные слова, в сказания, которые получают безымянных и безличных авторов, безымянных и безличных рецитаторов».

Мифологичность конфуцианской традиции с ее глубоким вниманием к ритуалу заключалась, как представляется, в некоей особой двойственности восприятия мира, в постоянном присутствии второго, мифологического по сути плана, глубокого внутреннего подтекста, и хотя он оставался незримым и часто даже невыразимым, игнорировать его никак нельзя. Он был укоренен в глубокой древности, которую, вспомним, Учитель Кун любил превыше всего и образ которой он почерпнул не только из книг и не только из истории, как бы ее ни понимать, но прежде всего из мира мифического, хранящегося в памяти многих поколений.

Не случайно его воображение вдохновляли герои древних мифов и божества архаической эпохи, обретшие новую жизнь в чжоуской традиции, наследником которой считал себя Конфуций. Перед этими героями Конфуций благоговел:

Сколь возвышенны Яо и Шунь были в том, что, владея Поднебесной, они пребывали вдали от нее!

Однако это благоговение не мешало ему использовать их для иллюстрации своих назидательных идей:

Совершенствовать себя и таким путем сеять мир и благоденствие среди людей: даже Яо и Шунь не сочли бы это занятие легким.

Так Конфуций «говорил о близком и очевидном, но в себе воплотил далекое и глубокое».

Имели свою ярко выраженную мифологию и даосизм, и китайский буддизм. Для примера обратимся к наследию Чжуан-цзы, стоявшего у истоков даосизма. В его трактате после притчи о небесной флейте следуют стихотворные строки:

Большое знание безмятежно-покойно,
Малое знание ищет, к чему приложить себя.

Великая речь неприметно тиха,
 Малая речь — один пустой звон.
 В малом страхе — осмотрительность,
 В большом страхе — раскованность.
 Во сне душа отправляется в странствие.
 После пробуждения тело открывается миру.
 Всякая привязанность — обуза и путы,
 И сознание непрестанно бьется в тенетах.

Здесь обыгрывается оппозиция большого и малого, к которой Чжуан-цзы обращался не единожды. По мнению некоторых синологов, приведенная цитата воспринимается как «ремейк» более раннего источника, вероятнее всего — древнего обрядового песнопения инициационного содержания. Специалисты не без основания говорят о родстве мировоззрения Чжуан-цзы с архаическим наследием. Так, французский синолог П. Демьевиль назвал его сочинения «первыми шагами метафизики, еще не вышедшей из оболочки первобытной магии». Некоторые исследователи вообще считают философию Чжуан-цзы своеобразным переложением шаманистской традиции и древней мифологии. Действительно, у него наличествует почти все то, что Э. Кассирер выделял в качестве характерных черт мифологического мышления: и стремление «расположить материал в обычном пространственном порядке», и особенности «точечного» восприятия, и интенсивность «сжатия данных опыта», и другие особенности, о которых было сказано выше.

Не только у Чжуан-цзы, но и в других даосских текстах антиномичные формы бытия или, иными словами, дуальные оппозиции, соположены как в мифе: конечное и бесконечное, живое и мертвое, внешнее и внутреннее, сон и явь и т. п. И, как в мифах, эти оппозиции не вовлечены в причинно-следственные связи; они образуют некую симметричную кон-

фигурацию, свободную от абстрактно-универсальных истин.

Что же касается Индии, то, пожалуй, ни в одной другой стране живой процесс мифотворчества не удерживался так долго в рамках единой культурной традиции. В большинстве других стран мифология, оставаясь мощным фундаментом культуры, со временем по разным причинам обособлялась от других форм и способов познания — философского, научного, художественного и т. д., — а сама если и сохранялась, то на периферии культуры. В Индии же этого по разным причинам не произошло. Философия, психология и другие науки образовали с мифом непредставимые для нас, но тем не менее очень прочные симбиотические сплавы. Так, индийские философы, основоположники почти всех основных школ (даршан) опирались на брахманистскую картину мира, в основе своей глубоко мифологическую. Космогонические мифы, мифические идеи и персонажи не изгонялись с корабля той, древней современности, когда происходило становление этих школ, а создавали необходимый фон, иногда служили и фундаментом для построения тех или иных теорий. Насквозь мифологичной оказалась и главная национальная религия этой страны, индуизм, и другие ее религии, — джайнизм и сикхизм. Мифологический индуизм, к слову сказать, вытеснил за пределы своей родины гораздо более рациональный буддизм.

Последний, как религия по преимуществу философская, утвердился в этом качестве при Ашоке (III в. до н. э.) и охватил, видимо, в основном интеллектуальную элиту, в то время как подавляющее большинство населения продолжало поклоняться старым богам. Под воздействием мифологической ментальности, а также под давлением мифологической периферии буддизм не мог не обрести свою ми-

фологию, но в его мифах выдохшиеся старые смыслы получили новое, главным образом психологическое наполнение. Божеств индийской мифологии Будда использовал в качестве фона для своей проповеди. Он пользовался их образами и как символами для обозначения определенных сил, состояний и переживаний, возникающих при медитации; через посредство этих образов выразались и более высокие уровни сознания. В мифологические, точнее, в мифо-ритуальные матрицы были отлиты многие основные идеи и представления буддизма. В этом же ключе была переосмыслена и биография Будды, с чудесным рождением, испытаниями, просветлением под деревом бодхи и другими обязательными мифологическими атрибутами.

Примеров «прорастания» мифологии в буддизм много, ограничусь здесь лишь одним. Нагарджуна, глава буддийской школы мадхьямиков, получил, по легенде, полное праджняпарамитское знание, то есть запредельную мудрость (подробнее об этом см. в главе «Пустота»), от нагов — мифических персонажей, полудюдей-полузмей, обитавших в подземном мире и в водоемах. Эта ситуация полностью укладывается в ритуальную схему инициационного мифа со змеем-поглотителем, во чрево или в обитель которого попадает иницируемый и приобретает там магические способности и знания. Наги дали ему и текст Праджняпарамиты, в котором некоторые исследователи не без оснований отыскивают дравидский субстрат и явные мифологические реминисценции. Персонафикацию Праджняпарамиты в виде женщины и представления о ней как о «Матери Будд» также связывают с древними матриархальными традициями дравидов; это же влияние прослеживается и в названии матрикс — нумерологических текстов ранних абхидхармистских трактатов.

Мифологический синкретизм остается полноценно существовать в индийской традиции и сейчас, и все другие формы познания мира сохраняют устойчивую связь с мифологией, какие бы перемены ни происходили в социальной и политической жизни страны. Образы и символы мифов остаются по-прежнему самым благодатным материалом для воплощения любых, даже модернистских идей, и, надо полагать, никакого заката мифа в Индии не произойдет. В этом убеждают и слова Индиры Ганди: «Наши мифы и легенды — это не повествования былых времен, а живой опыт, через который заново проходит каждое новое поколение. Это важная часть повседневной жизни Индии. Мы постоянно ссылаемся на мифы и легенды, на героев эпоса, когда нам нужно пояснить мысль или утвердить моральную позицию».

Здесь я предлагаю поразмыслить о некоторых особенностях мифологического мышления или сознания, опасаясь, что без этого многое в книге может быть воспринято неадекватно. Как известно, в основе человеческого опыта лежат два основных понятия: понятие факта (материал нашего восприятия) и понятие значения (важности), с помощью которого мы дифференцируем и связываем воспринимаемое. Сходным образом американский ученый Ф. Нортроп противопоставлял «понятия-постулаты», свойственные западной мысли, интуитивным, имеющим главным образом эстетическую ценность категориям Востока. Говоря обобщенно, наша западная культура со времен эпохи Просвещения развивает культ рационального мышления, она тяготеет больше к оперированию фактами. Мифы же апеллируют прежде всего к чувству, к эмоциональному настрою, к «значению». И если для современного западного человека первый подход отмечен бесспорными преимуществами, то для человека мифологического оба

подхода необходимы, и потому они гармонично дополняют друг друга.

Таким образом, если современное научное мышление имеет дело преимущественно с понятиями, старается строить любое сообщение на основе прежде всего логической иерархии, составляет цепочку причин и следствий, движется от конкретного к абстрактному, то мифологическое мышление ведет себя иначе. Оно, говоря обобщенно, оперирует преимущественно образами — конкретными, персоналистичными, избегает прямых причинно-следственных связей; оно больше ориентировано на знак, на значение, чем на факт. Отсюда вовсе не следует вывод, что логика мифу чужда; она в нем есть, но это логика не формальная, а метафорическая и символическая.

Мы должны отметить еще одно отличие современного западного мышления от мифологического. Воспринимая мир, размышляя о нем, мы всегда проводим различие между субъектом и объектом, и на этом различии построена вся наша научная мысль, критические и аналитические методы и т. д. Например, когда мы видим восход и заход солнца, мы действительно знаем, что Земля вращается вокруг Солнца, а то, что мы видим, — это необъективно. Или когда мы видим во сне умершего родственника, то знаем, что это не продукт объективной реальности, а работа нашего подсознания, и т. д. Мифологический же человек в подобных ситуациях не просто видел все это и верил в истинность происходящего (вопрос об объективности или субъективности для него не стоял), а переживал, и потому для такого критического расщепления в этом переживании просто не было места, да его и не требовалось. Различие между субъективным и объективным знанием, по поводу которого мы стали бы ломать копья, для мифологического человека было лишено всякого смысла.

Таким же бессмысленным было для него различие между реальностью и видимостью, между сном и явью. Почему, собственно говоря, сны должны считаться менее реальными, чем впечатления, полученные наяву? Ведь именно во снах происходят самые вольные взаимопревращения духа! Не об этом ли говорит незамысловатый рассказ древнего даоса Чжуан-цзы:

Однажды я, Чжуан Чжоу, увидел себя во сне бабочкой — счастливой бабочкой, которая порхала среди цветов в свое удовольствие и вовсе не знала, что она — Чжуан Чжоу. Внезапно я проснулся и увидел, что я — Чжуан Чжоу. И я не мог понять, то ли я — Чжуан Чжоу, которому приснилось, что он — бабочка, то ли — бабочка, которой приснилось, что она — Чжуан Чжоу...

Но ведь и мы надеемся на откровения во сне и иногда их получаем, — достаточно вспомнить Менделеева или Пуанкаре, которых трудно обвинить в некритическом подходе к самим себе.

Не менее реальны и галлюцинации, или то, что мы называем этим термином за неимением другого, более подходящего. Считают же некоторые современные визионеры, что именно галлюциногены сыграли решающую роль в возникновении наших сугубо человеческих качеств, в том числе и такого важного свойства, как саморефлексия! Для примера можно вспомнить древних ведийских риши, которые совершали ритуальное возлияние наркотического напитка сомы, и перед их внутренним взором возникали божественные картины, которые они потом перелагали в гимны.

Мифологическая мысль не знает столь привычного нам резкого различия между живым и мертвым, между жизнью и смертью. Мы будем еще говорить об

этом, а пока приведу слова Чжуан-цзы, удивительно полно передавшего мифологическое мироощущение:

Смутное, безбрежное, лишённое формы, пребывающее в превращениях без единообразия. Жизнь ли? Смерть ли? Небо и земля едины со мной? Подвижен просветленный дух — куда так загадочно уносится? Откуда так внезапно является? Вся тьма вещей — словно раскинутая сеть, и нет в ней начала. Древние учили и такому взгляду на жизнь.

Речь идет о какой-то необъятной основе мыслей, образов, чувств, о неизбывной полноте смысла. Все это побуждает нас видеть в мифах не бессистемность, а наоборот, искать самую настоящую полную и глубокую систему, но построенную на иных, интуитивных началах.

Приведенный пассаж из Чжуан-цзы порождает много вопросов. Часть из них продиктована избранной нами темой: как видел себя в этом переживаемом мире человек? Где он проводил свои собственные границы? Ответ мы можем найти у того же автора:

Настоящие люди древности не знали, что такое радоваться жизни и отворачиваться от смерти, не гордились появлением на свет и не противились уходу из мира. Отрешенно они приходили, отрешенные уходили, не доискивались до начала и не устремлялись мыслью к концу, радуясь тому, что даровано им, и самозабвенно возвращаясь к своему естеству. Разум таких людей погружен в забвение (метафора состояния мудрости. — *Примеч. пер.*), облик бесстрастен, чело величественно. Прохладные как осень и теплые как весна, они следовали в своих чувствах течению времени года. Они пребывали в безграничной гармонии с миром, и неведомо, где положен им предел.

Так где же граница человека и что считать истинно человеческим? Способность фантазировать,

смеяться, влюбляться? Или умение танцевать, философствовать, писать стихи и рисовать картины? Заниматься политикой? Испытывать экстатическое самоопьянение? Как тут не вспомнить извечное противоречие: все религии признают присутствие священной реальности, которая не терпит скверны человеческого; жестокость мы называем бесчеловечной; но тем не менее все это мы осознаем как сугубую принадлежность человека. В китайской культуре, например, как уже было сказано, многое унаследовавшей от мифологической архаики, есть понятие «зверь в облике человека», и многие китайские мудрецы как раз и пытались найти ту грань, которая отделяет зверя от человека.

Но вернемся к особенностям мифологического сознания. Итак, в мифах нет наших привычных и изблюбленных противоречий, но там есть другое: богатейший арсенал выразительных средств, наборы мирно уживающихся альтернатив и чувство их условности; нежелание жесткого выбора, предпочтения чего-то одного, будь то жизнь или смерть, сон или явь. Словом, в мифах есть некая тайная прозрачность, которая сродни непостижимой тайне внутренней жизни человека.

Так мы приблизились еще к одной черте мифологического мышления — его диффузности. Она проявляется в неотчетливости, размытости, невыявленности противопоставлений человека и природы, вещи и слова, имени и обозначаемого, причины и следствия. Таким образом, положение в мифах категорически не совпадает с тем, что мы имеем в нашей западной культурной парадигме, выразительно представленной изречением Платона: «Здесь кончается философия, отсюда начинается миф».

Из диффузности мифологического мышления выводятся и некоторые другие важные его свойства,

например глобальный антропоморфизм и связанная с ним символика, принципиальная метафоричность мифологического сознания, отсутствие в мифах абстрактных понятий, дуалистичность и т. п. Их стоит пояснить подробнее.

Глобальный антропоморфизм — это не наивное очеловечивание окружающей среды и не неумение дифференцировать природу и человека. Думается, за этим, как и за диффузностью, стоит другое: глубинное представление о некоей магической соматической потенции, которая по-разному именуется в разных культурах и которая, как считали, распределена между людьми, животными, богами, растениями, камнями и т. д. В качестве примера подобного антропоморфизма можно привести известный эпизод из китайской мифологии, когда мир творится из тела мифического Паньгу: из плоти — почва, из волос на теле — растения, из волос на голове — звезды, из пота — дождь и роса, из слез — река, из жил — дороги, из глаз — солнце и месяц, из голоса — гром, из паразитов на теле — люди. Мир, созданный таким образом, не мог не наделяться человеческими характеристиками, не мог не быть одушевленным. Необходимо заметить, что при этом все образы мира были не аллегориями или персонификациями и не олицетворениями, — нет, человек этот мир переживал, был с ним в непрерывных диалогических отношениях. Кому из современных людей, захваченных суетой повседневности, ведомо подобное отношение к миру?

Для того чтобы было понятнее, о чем идет речь, приведу два примера. Если случалась засуха, а в индийской и китайской земледельческих цивилизациях, да и до них, это бывало нередко, то человек мифологический не рассуждал об атмосферных явлениях и не доискивался до рациональных причин,

а переживал засуху как действие неких злонамеренных сил. Их нужно было устранить, а для этого самым верным способом был ритуал — его и совершали.

Другой пример также связан с жизнью земледельцев. Если река вовремя не разливалась, что также грозило урожаем, то люди несколько не сомневались, что река отказывается разливаться, потому что боги или разгневались, или хотят людям что-то сообщить, и это необходимо выяснить. Все эти переживания дошли до нас в виде традиционных образов в искусстве, литературе, культуре.

В глобальном антропоморфизме заложены и некоторые другие особенности, о которых мы упоминали: метафоричность и конкретность мифологического мышления; с этими особенностями можно связать мифологический символизм вообще. Человек мифологический пользовался символами так же широко, как и мы, и, можно сказать, с еще большим вкусом. Но для него символ был слит с тем, что он обозначает, и потому два сравниваемых объекта могли сливаться таким образом, что один мог выступать вместо другого. Примером слияния символа и обозначаемого может служить восприятие имени человека как весьма существенной его части: имя идентично тому, кто его носит, поэтому в ритуале, например, бога мог представлять сосуд с именем бога; на этом же была основана обширная и разнообразная магия имен.

Другим примером является ритуал как символическое действие. С нашей точки зрения есть разница между реальным и символическим действием; для человека же мифологического здесь разницы не было, да и вообще это различие с той точки зрения, пожалуй, было лишено смысла. Более того, ритуальный вид деятельности обладал, может быть, даже

большей значимостью, чем повседневные и насущные дела. Древний индеец, китаец или японец на вопрос, почему уродился плохой урожай, никогда бы не сказал, что была плохая погода, неплодородная почва, плохие семена и т. п. Он сказал бы, что главная причина — несвоевременно или неправильно выполненные ритуалы.

Важной особенностью мифологической мысли является и то, что она не покидает область конкретного; все понятия она овеществляет, даже такие, как, например, смерть. Если человек обладает красноречием, смелостью, удачей, то он ими владеет так же, как мы владеем имуществом, а это значит, что их могут украсть, они могут обветшать, прийти в негодность и т. п. Конкретны даже такие привычно абстрактные для нас понятия, как истина и справедливость. И уж, разумеется, не могла вызывать сомнений вера в овещественность слова и в его действие.

Часто встречается в мифах и такое явление, когда часть человека или божества в полной мере воплощает в себе всю значимость этого человека или божества, т. е. часть выступает вместо целого. На этом основаны различные явления субституции в религии.

Наконец, нельзя не сказать и о так называемой дуалистичности или, иными словами, о бинарных оппозициях. Дуалистичность была исконно присуща мифологическому сознанию при целостности восприятия мира, и иначе быть не могло: за этим стоит врожденная дихотомия вселенной, получившая свое выражение в структуре коллективных представлений. Некоторые ученые считают, что понятия рождаются парами, так как они возникают из сравнения и мыслятся через сопоставление со своей противоположностью (свет — тьма, внутреннее — внешнее, левое —

правое, женское — мужское и т. п.). Считается, что человек стал представлять эти антитезы отдельно довольно поздно. Таким образом, дихотомия как принцип классификации представлений и организации окружающей среды была заимствована от самой действительности, но контрасты в мифе были абсолютизированы.

Бинарные оппозиции со временем складывались в более сложные классификации и тем самым организовывали представления о мире. Со временем понятия и системы усложнялись, но древнейшая дуальная система сохраняла поразительную устойчивость. С помощью пар противоположностей можно было описать все основные характеристики мира: пространственно-временные, цветовые, числовые, социальные и т. д., то есть передать всю его богатую и практически неисчерпаемую семантику. Отсюда — разнообразные коды мифов, выделяемые исследователями: растительный, кулинарный, астрологический, социальный и т. п. Получались как бы сети соответствий, которые можно было набросить на то, что кажется неуловимым и ускользающим, и это было эффективным средством постижения мира, причем с его помощью повсюду обнаруживались глобальные взаимосвязи и взаимовыводимости. А это как раз и есть то, что является серьезной альтернативой причинно-следственным отношениям в естественно-научном мышлении. Оно же, в свою очередь, диктовало совсем другую стратегию поведения человека в мире.

Таким образом, говоря языком современной науки, в мифах даны сложные классификационные системы, все элементы в которых организованы прежде всего по двум принципам: иерархичность и тождественность. Есть и более сложные серии противопоставлений, которые дают более мощные способы

постижения мира; например, в некоей трансцендентной гармонии выстраиваются в ряд божества — страны света — животные — растения — цвета — графические символы — части тела и т.д. Все это подтверждает слова А. Ф. Лосева, который писал:

...Миф всегда чрезвычайно практичен, насыщен, эмоционален, аффективен, жизнен... Он не выдумка, а необходимая категория сознания и бытия вообще...

Вернемся к поразительной живучести мифологических представлений, следы которых обнаруживаются в нашей современной жизни. Эта живучесть и сходство основных мифологических воззрений у разных народов мира заставляют предположить, что в основе всего этого мощного пласта лежат какие-то фундаментальные свойства человеческого мозга, и потому мифологическое сознание отличается от нашего, позднеевропейского. Физиологи объясняют суть различий двух видов сознания парностью полушарий мозга и их разными функциональными возможностями. Интенсивные исследования межполушарной асимметрии начались в 1960-х годах, после проведения операций по разобщению полушарий мозга для излечения больных с тяжелыми формами эпилепсии. Выяснилось, что больные с расщепленным мозгом представляют собой людей с двумя отдельными душами: опыт правого полушария у них никак не связан с опытом левого. Это касается восприятия, познания, воли, обучения, памяти. Функциональная асимметрия полушарий выглядит так: левое работает как планирующий, аналитический, последовательный процессор, оперирует дискретными понятиями, соответствующими целым классам объектов, устанавливает между ними логические отношения. Правое же полушарие обеспечивает целостное, синтетическое, аналоговое описание мира.

Думается, все сказанное в этой главе должно убедить в том, что мифологичность мышления, запечатленная в восточных духовных традициях, свидетельствует не о неразвитости мысли, что иногда приходится читать и слышать, а об особом строе мировоззрения. Своей первоочередной задачей оно видит не построение убедительных и аргументированных теорий и не выработку высоких и привлекательных идеалов, которые потом нужно проецировать на действительность. Нет, его задача в другом: оправдывать и направлять культурную и, конечно, духовную практику человека. И трудно не согласиться с К. Кереньи, который писал: «Мы утратили наше непосредственное чувство великих реальностей духа, — а именно к этому миру принадлежит мифология, — утратили ради нашей всем интересующейся и умелой помощницы-науки».

ЦЕНТР МИРА

Бог есть умопостигаемая сфера,
центр которой — везде, а окруж-
ность — нигде.

Николай Кузанский

Чжуан-цзы говорил:

Там, где «то» и «это» еще не встали друг против друга, там пребывает то, что зовется осью дао. Эта ось, проходящая через центр круга, дарует способность бесконечного соответствия: и «это» есть одна бесконечность, и «то» есть одна бесконечность.

Ось, проходящая через центр круга, — один из важнейших даосских образов, свидетельствующих о центре мирового круговорота, с которым связывается идея движения и обновления. Конфуций также считал, что велика духовная сила у того, кто пребывает в центре (*Чжун*). Некоторые исследователи предполагают, что именно отсюда мог возникнуть замысел «Чжун-юна», одного из трактатов «Четверокнижия», приписываемого внуку Конфуция: «Центр (Чжун) — великий корень Поднебесной». И сам иероглиф *чжун* напоминает ось, проходящую через центр круга.

О каком же центре идет речь? Разумеется, не о геометрическом. Речь идет о том центре, о той сердцевине, о том состоянии полного покоя и самососре-

доточенности, в котором только и может раскрыться истина. Она неопишима, недоказуема, невыразима и неназываема, она лежит вне человеческих понятий, но при чтении сочинений восточных мудрецов возникает впечатление, что их емкие образы, смелые метафоры или безукоризненные логические построения складываются вокруг этого невыявленного центра в неповторимый красочный узор.

Как ось и центр мира воспринималось и то особое место, где совершался ритуал. Объясняется это тем, что ритуал был сопряжен акту творения, а он мог происходить только в центре мира. В нашем культурном словаре такого понятия нет, и потому на нем следует остановиться подробнее. Если наша современная культура и отсекала это понятие (оставив только его иронически сниженные значения, вроде «пуп земли» и т. п.), то смыслы, связанные с ним, существуют в нашем сознании или подсознании.

Обратимся для примера к даосизму. У даосов есть такое упражнение: ученика помещают в большую корзину, сплетенную из ивовых прутьев и обмазанную снаружи глиной, так что внутри корзины царит полный мрак. Корзину подвешивают к дереву, учитель проделывает в ней маленькую дырку и спрашивает ученика, откуда идет свет. Ученик отвечает: сверху. Учитель проделывает одну дырку за другой — снизу, сверху, справа, слева и т. д. Каждый раз он заставляет ученика отвечать, где эти отверстия находятся. В конце концов ученик теряет ориентацию и понимает, что в мире нет ни верха, ни низа, ни правого, ни левого, ни внутреннего, ни внешнего, — любая точка отсчета условна.

Я не случайно обратилась к даосизму и к этому упражнению. Даосизм, как, впрочем, и индуизм, пожалуй, более других учений демонстрирует антропокосмические послышки восточных духовных учений,

а описанное упражнение показывает то особое отношение к пространству (и ко времени), которое было свойственно этим учениям и которое непосредственно сопрягалось с проблемой центра. Эта проблема, пожалуй, теснее всего связана именно с осмыслением-постижением пространства и времени, а они, в свою очередь, являются категориями фундаментальными, лежат в основании всякой традиции и потому представляют непреходящий интерес. Приведенный пример по меньшей мере заставляет задуматься о том, что идея пространства или, точнее, пространства-времени не более чем наш образ, и вполне возможно, что он способен к нескончаемому усложнению. Возможно также, что геометрия различных пространств может открываться нам самыми неожиданными гранями, особенно если озаботиться постижением центра. Не случайно именно создание структурированного пространства и упорядоченного времени, хронотопа — первое действие богов во всех космогонических мифах, которые легли в основу восточных религий.

Напомню, что архаическое, запечатленное в мифах и продолженное затем в традиционных культурах представление о пространстве-времени отличалось от нашей привычной ньютоновско-картезианской парадигмы. Время мы представляем себе как некую абстрактную длительность, нейтральную по отношению к нам; наше время — линейное и необратимое, текущее равномерно и однонаправленно из прошлого в будущее, а пространство — бесконечно, непрерывно и однородно.

В мифологической же древности и в традиционных восточных религиях время и пространство мыслились иными, я бы сказала, в духе теории Эйнштейна—Минковского. Мифическая модель времени выглядела как дихотомия начального, сакрального

времени и времени эмпирического; позже она была дополнена, а потом переросла в циклическую модель: время воспринималось как обратимое, неоднородное. Пространственные же представления через квалифицирующие ассоциации связывались обычно с конкретными ориентациями, имеющими эмоциональную окраску, поэтому пространство было неоднородным, качественным, конечным. К тому же и время, и пространство, точнее, их союз не был абстрактной категорией; он переживался как конкретно-чувственный образ, некое «здесь-теперь»; он имел свое, особое качество. И время, и пространство могли быть дружественными или враждебными, насыщенными благой, сакральной энергией или не имеющими ее. Таким образом, и время, и пространство были равносущны друг другу и потому взаимопределяемы, они были организованы сходным образом; они были живой, осязаемой, переживаемой реальностью.

Все эти представления, универсальные для большинства восточных религий, выразительно запечатлены в смыслах и образах, связанных с мифическим центром мира, то есть с неким особым символическим местом. Именно там происходит акт творения мира, и из этого места, центра, как из невидимого источника, изливается поток жизни, зарождаются и набирают силу космические ритмы, а потому центр мира обладает максимальной, наивысшей сакральностью, и, следовательно, ценностно он предельно значим. Этот архаический мифологический смысл в том или ином виде сохранился во многих религиях Востока, — он запечатлел важнейшую для них идею повторения изначальной иерофании. Именно в том особом месте, которое воспринимается как центр мира, некогда было освящено и преобразовано данное пространство-время, и потому именно в

нем, как нигде, можно гарантированно приобщиться к сакральному. Обращаясь к некоторым семитским традициям, М. Элиаде цитирует: «Пресвятейший сотворил мир наподобие эмбриона. Как эмбрион зарождается вокруг пупка, так и Господь начал творить мир с пупка, и затем он расширился во все стороны». Во многих восточных религиях обнаруживается связь между понятиями «центр» и «абсолютная реальность», с которыми иногда объединяется и идея первочеловека, раскрывая таким образом смысл сотворения его как микрокосма. Так, по сирийским воззрениям, Адам был сотворен в центре земли, на том самом месте, где позже был воздвигнут крест Иисуса. Тем самым утверждается важная для всех религий идея: спасение или освобождение возможно лишь благодаря возвращению к «центру», как это и произошло через страсти Христовы, когда Иисус, находясь в центре бытия, искупил своей смертью грехи рода человеческого.

Центр земли магически и мистически отождествлялся с центром неба. Как говорится в одном из гимнов Ригведы, «на пуп неба воссел жрец, готовящий жертву». Только в таком месте и должны совершаться ритуалы, поскольку только там мир людей может соединиться с миром богов, и потому только священная область алтаря или иного места жертвоприношения существует реально и только в таком месте возможно воссоединение человека с истинной реальностью. Ритуал, вводя человека в священный центр, в реальность, освящает его, уподобляет божеству.

Сказанное можно подтвердить многими текстовыми свидетельствами и этнографическими констатациями; ограничимся древнеиндийскими материалами. В одном из ведийских гимнов есть загадка: «Я спрашиваю тебя о самом крайнем пределе зем-

ли. Я спрашиваю тебя, где центр всего сущего?» Ответ на нее таков: «Этот алтарь — крайний предел земли. Эта жертва — центр всего сущего». Жертва, жертвенный ритуал, жертвенный столп и тому подобные символы имеют отчетливо выраженные космогонические характеристики, недвусмысленно указывающие на их центральное положение; при этом жертва, как считают исследователи ведийской литературы, выступает как образ мира.

Интерпретацию жертвы в космическом масштабе подтверждают и другие пассажи из ведийских гимнов: «Когда приносят жертву в должное время, пусть объединяют богов в центре земли на трех огненных холмах»; «Две юные сестры одного лона, соседствующие друг с другом, сходятся в лоне родителей, целуют середину вселенной» и т. п.

Итак, жертва локализуется в центре мира, поскольку именно там произошел некогда акт сотворения мира. В индийской мифологии он представлен многими версиями. Согласно одной из них, Индра, demiург, преодолевая силу сопротивления, сосредоточенную в демоне Вритре, пронзил своим оружием, ваджрой, гору, заключавшую в себе зачатки всей жизни, и приковал ее основу ко дну вод. Затем он создал многоэтажную вселенную, состоящую из нескольких миров, отделенных друг от друга, но не изолированных полностью.

Гора при этом оказалась в центре космоса, она-то и стала воплощать образ центра мира, через который проходит ось мира, связующая и скрепляющая все части мироздания, все космические зоны, а потому их можно последовательно пройти. Не отсюда ли происходит важность гор в космологических системах многих восточных религий и в метафизических построениях? Горы, сотворенные первыми после изначальных вод, стали служить прочным земным

фундаментом, соединяя горный мир с дольным. Не случайно самыми святыми местами являются горы и возвышенности: на них, по преданиям и поверьям, обитают божества и духи; на них же часто возводят святилища, а путь в гору, «вознесение», иногда символическое, воспринимается как приближение к священному.

То отверстие, через которое проходит ось, образует особое пространство, где возможен прорыв уровней. А это значит, что в этом месте могут проявляться те силы и существа, которые принадлежат другой, приграничной зоне. Таким образом, с центром и осью мира связывается представление о прорыве уровней и, возможно, о явлении сакрального, которое потом легло в основу практически всех восточных религий.

Итак, по мифологическим воззрениям, организованный мир состоит из такого пространства, на разных полюсах которого находятся небесный свод с богами и небожителями и земля с людьми и всем, что на ней существует, а через центр — некое сакральное место — осуществляется постоянная связь между ними. Создание опоры и расширение пространства, пригодного для жизни, наличие структурированного пространства само по себе является важной характеристикой организованного мира; все это необходимо для полнокровного существования этого мира.

Особенно четко подобные представления воплотились в шаманизме; собственно, шаманская идеология на них и основана: шаман, по выражению М. Элиаде, — мастер архаического экстаза, а экстаз и есть надежное средство общения между мирами. Оставляя в стороне обсуждение времени существования шаманизма как целостного явления, все же отмечу, что отдельные элементы шаманизма позже оказались встроены во многие восточные рели-

гии, разумеется, вместе с теми идеологическими основаниями, которые были с этими религиями органически сращены.

Но вернемся к космогоническим воззрениям. Вместо горы может быть мировое древо или древо жизни, мировой, космический или жертвенный столп, колонна, царский трон, — все они маркируют центр мира. При этом символические поля значений мирового древа, горы, столпа или колонны очень сложны и многослойны; они могут взаимно перекрываться, могут дополнять друг друга. Например, у монголов, калмыков, бурят корни мирового древа замбу уходят в подножие горы Сумер, а крона раскинулась над ее вершиной. Пожалуй, здесь в очередной раз было бы уместно вспомнить слова О. М. Фрейденберг: «Форма есть особый вид смысла, а смыслы — будущие формы и структуры».

Вот еще один пример, на этот раз из японской космогонии, ставшей составной частью синтоизма. Как и в других случаях, по наблюдениям ученых-японистов, мифологический субстрат был достаточно влиятелен в истории синтоизма и, кроме того, выполнял роль интерпретирующего и адаптирующего культурного механизма, способствуя «прививкам» заимствованных религиозных идей на японской почве.

В одном из мифов повествуется о том, как пара первопредков, Идзанами и Идзанаги, стояли на Плывущем Небесном Мосту и стали погружать копье, вращая его, в хлябь под мостом, а когда они копье подняли, с него стекла влага, превратившаяся в острова. Потом они сошли на остров, воздвигли священный столб, соединились как муж и жена и стали порождать других богов, сотворяя таким образом весь явленный мир, будучи в его центре.

Подобных примеров можно привести множество. Они убеждают, что появление центра мира, с

точки зрения сознания мифологического и близкого к нему религиозного, предопределено: первопространство, предшествующее творению, как бы пронизывается в некоей точке, и этот разрыв нарушает его первоначальное безразличие. Некая точка словно разрывает тело первозданной тьмы-хаоса; она как бы входит в него наподобие стрелы или копья, как в приведенных индийском и японском мифах; она чудесным образом активизирует пустоту, которая оказывается богата невероятными потенциальными возможностями: из нее-то и появляются первоэлементы будущего мироздания.

Таким образом, космогонический акт начинается с расщепления изначального хаоса, а уже потом пространство генерируется вокруг оси мира, и эта центральная ось остается главным принципом всякой будущей ориентации. Таким, вероятно, было исходное значение мифологемы центра мира; позже оно легло в основу многих символических религиозных представлений и было переосмыслено, в том числе и в мистическом плане.

Итак, по мере наполнения пространства, по мере его обживания неподвижная точка становится центром мира. Весь космогонический процесс можно условно и обобщенно структурировать в виде двух главных актов: во-первых, появление точки-центра в некоем гомогенном докосмическом пространстве и, во-вторых, дальнейшее разворачивание ее в систему основных космических объектов, так как мир, первостихии, материал творения в свернутом виде в ней присутствует, и их нужно освободить, что и происходит в демиургическом акте Индры в борьбе с Вритрой.

Следствием успешного завершения действий демиурга как раз и является высвобождение и вливание — из центра — в мир потока жизни. Причем

чудо и тайна этого потока могут быть представлены на разных уровнях: в духовном смысле — как проявление высшей благодати, в физическом смысле — как циркуляция животворных субстанций, а динамически — как поток жизненной энергии. Таким образом, и божественная милость, и питающая материя, и энергия — все это вливается в мир и все это отображает, по сути, разные степени сгущения одной жизненной силы. И поток этот изливается из невидимого источника, из символического центра мира.

Вот эта чрезвычайно емкая смысловая нагруженность центра мира, вероятно, и предопределила тот факт, что в мировой духовной культуре образовалось весьма обширное досье на каждый из мифологических образов, маркирующих центр мира, будь то древо жизни, гора, колонна, царский трон. Все эти образы в том или ином виде вошли в иконографию восточных религий, а смыслы, связанные с представлениями о центре мира, стали мощным структурообразующим стержнем во многих религиозных явлениях, да и не только в них. М. Элиаде отмечает: «Символизм царских столиц, храмов, городов, наконец любого жилища человека базировался на оценке священного пространства как центра мира и, следовательно, как сферы сообщения с небом и преисподней». И самые важные, значимые события также происходят, как правило, в месте, воспринимаемом носителями традиции как центр мира. В буддизме, самой древней мировой религии, зародившейся на индийской почве, именно в символическом центре мира стал Пробужденным, Буддой, ее основоположник, царевич Сиддхартха, оставивший дом и семью и много лет пытавшийся постичь смысл жизни. Просветление произошло под деревом бодхи, которое во всей буддийской литературе

однозначно ассоциируется с центром мироздания, со вселенской осью космологических циклов. По традиции считается, что его спинной хребет стал тождественным горе Меру, то есть центральной оси мира. Он стал фиксированным, неподвижным, и потому Будда не мог повернуть голову, так что ему приходилось, «подобно слону», поворачивать все тело целиком.

Грандиозная картина космологических циклов дается, например, в палийском буддийском каноне. В нем, в частности, живописуется, как огромные периоды времени (кальпы) гибнут и сменяют друг друга, как после гибели одной кальпы настает великая тьма, а потом проходит неисчислимо количество лет, прежде чем зарождается новое творение и мир вновь обретает жизнь. Но место сидения под деревом бодхи в этой грандиозной панораме гибели и рождения миров исчезает последним и появляется первым. Как обнадеживающий признак появляется на том месте стебель лотоса, и если в продолжение кальпы должны будут появиться будды, то на лотосе распускаются цветы: если появится один будда — один цветок, если два — то два и т. д.

Отражения того же представления о центре мира просматриваются в буддийской, точнее в тибетской, иконографии. На иконах типа *цокшин*, что по-тибетски означает «собрание дарующих прибежище», почти все основные божества, иерархи и вероучители той или иной школы буддизма собраны и организованы в виде дерева, реже — в виде горы или лестницы, поднимающихся из первозданного океана. Это иконографическое древо, имеющее своим прообразом мифологическое мировое дерево, уходит корнями в подземные глубины или в морскую пучину, а в его кроне размещены божества и реальные исторические деятели в соответствии с теми разрядами, к кото-

рым они относятся; ствол же его принадлежит миру людей.

С персонажами иконы ассоциируются понятия высшей сакральной ценности, а также то особое пространство-время, которое насыщено предельно богатой энергией, и потому они могут быть помещены только в центр мира в его иконографическом варианте. Попутно замечу, что в подобных иконах заложен глубокий многоплановый смысл; символически же они выражают основные догматы буддизма, его центральную идею освобождения от тягот бытия и главные этапы пути к этому освобождению, а также сложный процесс познания мира и преемственность духовной учительской традиции. В зависимости от того, насколько глубоко верующий буддист осмыслил и постиг основы и тонкости учения, он сможет «прочитать» в иконе разные смыслы: от идей мироустройства до исторических биографий основоположников той школы, в канонах которой эта икона выполнена.

Другой пример, связанный с образом центра мира, взят из древней тибетской религии бон. В ней неисчислимо количество божеств, окружающих человека и населяющих мир, делилось на три класса, соответственно трем частям мира: боги неба, воздуха и земли (в другом варианте — боги неба, земли и подземного мира). Небесная область богов была белого цвета, земная область — красного, а нижний мир имел синий цвет. Через все эти три области прорастало огромное дерево, соединявшее все три космические зоны и служившее главным мистическим путем для сообщения между этими мирами.

Древние китайцы, современники Конфуция, поклонялись не иконам, а образам богов, причем образы эти были стилизованы до полной условности, мы бы сказали — до неузнаваемости. Алтарь Земли,

представлявший собой квадратное земляное возвышение, располагался под сенью могучего дерева, прообразом которого было все то же мифическое мировое древо, которое маркировало центр мира. При этом в культе Земли очень важна была ориентация алтаря в пространстве. Впрочем, имело значение и время свершения ритуала, включавшееся в священный ритм космоса.

Восстановление человека в его собственном центре — едва ли не основная идея индийской мистики. Для примера достаточно вспомнить аскетические или йогические техники, которые отводят важную роль пупку и рекомендуют вести дыхание от пупка к сердцу или концентрироваться на пупке. Даосские техники, кое в чем сходные с йогой, также направлены на «усвоение дыхания». Они предполагают медитацию на каждом виде дыхания, пока практикующий не станет видеть его цвет, а потом как бы «впитывает» его. Он визуализирует дыхание и представляет себе, как оно приходит из четырех пределов и центра, а потом «усваивает» его, заставляя проникнуть в тело.

Наконец, как очевидно зримая и вещественно действенная репрезентация сакрального центра мира воспринимался храм. В его плане, например в Индии, лежит мандала — символическая диаграмма, важнейший многомерный пространственный символ, насыщенный необычайно богатыми смыслами и играющий ни с чем не сравнимую роль в духовной жизни Востока. Мандалу можно нарисовать, вылепить, вытанцевать, ее можно медитировать и т. д.

В исходном своем значении «мандала» означает круг, и в сфере религиозной практики действительно к основным образам мандалы относят обычно различные круговые варианты. В некоторых тибетских книгах слово «мандала» переводится как

«центр», а иногда как «то, что окружает». Но однозначному определению понятие «мандала» не поддается; это слишком глубокий и семантически энергоемкий образ. Считается, что прототипом всех мандал, как и вообще всех центрированных систем духовных практик, служит лотос, но эта общая иконографическая схема имеет множество вариаций: известны мандалы, напоминающие лабиринты, дворцы, кристаллографические структуры и т. п.

К разновидности мандалы относят и янтру, что дословно означает «инструмент», «орудие». Янтры рисуют на бумаге, на земле или на стене, их гравировать на металле, вырезают на коже. Обычно изображение состоит из ряда треугольников, часть из которых обращена вершинами вверх, а часть — вниз. Треугольники, указывающие вниз, символизируют женское начало, а указывающие вверх — мужское. По определению М. Элиаде, «янтра есть выражение, в терминах линейного символизма, космических манифестаций, возникающих из первичного единства».

Мандала представляет собой символическую диаграмму, которую либо воображают во время медитации, либо изображают во время определенных ритуалов. Графически она выглядит как восьмилепестковые лотосы, круги и квадраты, вписанные друг в друга; в центре всей геометрической композиции помещается какое-либо божество, которое нужно визуализировать адепту. Мандала огораживает священное пространство и обозначает путь к священному центру, разумеется, внутреннему, духовному.

Важно подчеркнуть, что мандала служит моделью и образом мира и используется в разных сферах духовной жизни. В самом общем виде она воспроизводит схему странствия духа к священному центру и во внутреннем мире, и во внешнем его

воплощении. М. Элиаде пишет: «Мысленно вступив в мандалу, йогин тем самым приближается к своему «центру», и это духовное упражнение может быть понято в двух смыслах: 1) чтобы достичь центра, йогин искусно воспроизводит космический процесс, ибо мандала — это образ мира; 2) но поскольку он практикует медитацию, а не ритуал, йогин, отталкиваясь от этой иконографической „опоры“, может найти мандалу в своем же теле». Действительно, мандала в человеческом теле существует: ее образуют так называемые чакры — энергетические центры. Индуистская традиция выделяет семь основных чакр; некоторые ученые отождествляют их с плексусами и лобным швом. Центр такой мандалы выражен чакрой, находящейся на макушке головы и называемой сахасрара, а также брахмарандхра, нирвана чакра и т. п. Она представляется в форме тысячелепесткового лотоса, в середине которого находится полная луна, а внутри нее располагается треугольник. Эта чакра не относится к телесному плану; она имеет отношение к трансцендентному.

Особенно сложны мандалы в буддийском и индуистском тантризме, использующие архаическую символику. Описывая одну из них, М. Элиаде отмечает ее сложную структуру: внешний круг мандалы — это символический «огненный барьер», который не только ограждает доступ непосвященным, но и символизирует метафизическое знание, которое, подобно огню, сжигает неведение. За огненным кольцом следует «алмазное»: алмаз — символ высшего, просветленного сознания. Под этими кольцами находится круг с восемью «кладбищами», демонстрирующими разные аспекты профанного сознания. За ними следует «кольцо листьев», означающее духовное возрождение. В центре этого

круга размещается дворец, в котором пребывают божества. Во дворец ведут четыре двери, охраняемые устрашающими «хранителями дверей»: они оберегают сознание от деструктивных сил бессознательного, возникающих из «пустоты», и в то же время подчеркивают, что вступление в мандалу, нарисованную на земле, равнозначно инициации. Для такой ритуальной мандалы тщательно выбирается почва, которая играет роль трансцендентной основы. Мандала очерчивается на очищенной площадке, и в благоприятный день совершается инициация. Тексты, описывающие ее, пестрят множеством подробностей: гуру должен очистить все органы ученика мантрами, надеть на него цветочную гирлянду, очистить все ритуальные предметы и т. д.

В описании одной из таких мандал, построенных тибетским ламой для ритуала посвящения, А. Давид-Неэль обратила внимание, с каким тщанием выполняются все подробности: «Длина каждой стороны мандалы равна расстоянию между локтем и кончиком среднего пальца того ламы, который ее рисует. Ее поверхность должна быть ровной как зеркало. Рисунок наносится порошками пяти цветов: белый, желтый, зеленый, красный и синий.

На каждой стороне мандалы изображаются ворота, в центре которых помещается синий диск с изображением восьмилепесткового лотоса. Наносятся четыре „черты“ („границы“), ограничивающие символический рисунок. Их соответствующие цвета: белый — на востоке, желтый — на юге, красный — на западе и зеленый — на севере. Внутри этого пространства располагаются разнообразные подношения, и различные фигуры символизируют разные страны, прибежища и т. п.

Другая „черта“ из цепочки нескольких ваджаров окружает рисунок в целом. В центре и в каждом

углу помещаются пять ритуальных сосудов, на каждом из которых надпись „АУМ-А-ХУМ“. Эти сосуды наполнены смесью чистой воды и молока, в которую добавлены пять видов зерна, пять видов лекарственных растений, пять видов благовоний, три „белых“ (сливки, сыр и масло) и три „сладких“ (мед, сахар и патока). Пять стрел, пять зеркал, пять кусков хрусталя, пять кусков шелка пяти указанных цветов, пять изображений пяти мистических будд (миниатюры в полный рост) украшают каждый сосуд, и в каждом из них стоит павлинье перо. Кубок в форме свода человеческого черепа (иногда это настоящий череп, инкрустированный серебром, на трех ножках), так называемая капала, наполняется другим составом (иногда чай, иногда ячменное пиво), символизирующим напиток бессмертия». В мандале размещаются также магические кинжалы, ножи с кривыми лезвиями, ритуальные пироги и другие необходимые предметы. После того как мандала приготовлена, лама благословляет ее и себя, пребывая в ней один: в эзотерическом смысле, как считается, он призывает Будду, или, точнее, знание, присущее всем буддам, и их духовную силу, которую он намерен передать ученику. Затем в мандалу допускается ученик или группа учеников, и между ними происходит сложный литургический диалог, сопровождаемый многочисленными символическими процедурами. Так, например, в знак того, что мудрость была в течение длительного времени скрыта от ученика, глаза его закрывают повязкой из черного шелка, а потом лама золотым жезлом снимает ее в знак того, что теперь неведение рассеялось. При этом лама предлагает ученику внимательно смотреть не только вокруг, но и внутрь себя. Считается, что чистые разумом могут увидеть в этот момент ламу в необычном облике, например в виде божества. На

вопрос ламы, что он видит в мандале, ученик должен назвать цвет, который он выделяет среди всей гаммы красок: этот цвет указывает на природу мудрости, преобладающей в нем. Таков лишь один небольшой фрагмент сложного ритуала инициации, связанного с мандалой, в тибетском ламаизме.

По замечанию К.-Г. Юнга, мандалы со всем неисчерпаемым богатством мотивов и символических ссылок «стремятся выразить целостность внутреннего и внешнего опыта человека или привлечь его внимание к его существенным акцентам». Он же отмечал, что «как психологические феномены мандалы могут спонтанно проявляться в снах, а также оказаться результатом переживаний разного рода конфликтов или шизофренической болезни. Очень часто они содержат элементы четверичности в виде крестов, звезд, квадратов, восьмиугольников и подобных форм... Ритуальные мандалы всегда сохраняют определенный стиль, и их содержание задано ограниченным числом типических тем, тогда как индивидуальные мандалы демонстрируют неисчерпаемое богатство мотивов и символических ссылок». По наблюдениям Юнга, в сновидениях и фантазиях пациентов мандалы появлялись тогда, когда процесс, названный им индивидуацией, был близок к успешному завершению, т. е. усваивалась и интегрировалась какая-то часть бессознательного — той огромной части психики, которая до этого угрожала целостности личности. Таким образом, естественно возникший образ мандалы соответствовал духовной свободе.

Именно с создания мандалы обычно начиналось строительство храма, и потому в ритуальном смысле оно повторяло космогонический акт — создание тверди небесной посреди изначального хаоса, намеком-воспоминанием о котором служил храмовый

пруд. Таким образом, вся храмовая архитектура и весь храмовый обрядовый комплекс с самого начала были пронизаны космогонической символикой и усилены значениями, связанными с представлениями о центре мира.

Вполне естественно, что паломник, отправляясь в дальний храм, испытывает особое чувство, а приближаясь к нему, понимает, что попадает в особое пространство, где нет места мирской суете и рутинной повседневноности. Совершив омовение и тем самым очистившись, паломник направляется к центру храма, где находится святая святых — изображение божества. В индуистском храме оно не выставлено на всеобщее обозрение, а таится в полумраке святилища. Так, вероятно, и должно быть: ведь истина сокровенна и потому должна быть глубоко утаена от досужего любопытствующего взора.

Приближаясь к святыне, паломник тем самым приближается и к символическому центру мира, то есть к тому особому, сакральному пространству, где он может приобщиться к духовной энергии и сохранить на некоторое время этот заряд. Никого не будет смущать, что таких священных центров мира может оказаться по соседству на сравнительно небольшой территории сразу несколько: ведь речь идет о внутреннем пространстве, которое подчиняется своим законам и потому может иметь разные образы, отличные от нашей привычной геометрии. Трудно не согласиться с В. В. Налимовым, который писал: «Мы, скажем, сейчас очень много знаем о геометриях различных пространств, наверное, много еще узнаем, но никогда не узнаем о том, в каком пространстве мы реально живем, и, более того, теперь, с позиций иных, чем это было у Канта, готовы к тому, чтобы признать, что сама идея пространства — это не более чем наш образ — образ, способ-

ный к нескончаемому усложнению, но не к какому-либо конкретному приземлению».

Об отношении в Индии к храмовому сакральному пространству выразительно свидетельствует такой факт. Когда в 1983 г. обокрали знаменитый Золотой храм Шри-Каши Вишванатх в Бенаресе, индуистов больше всего опечалило не то, что ограбили святыню, а то, что грабитель коснулся святыни и разыскная собака вошла в святилище; главное в совершенном преступлении то, что вор вошел в сакральное место, в результате чего оно оказалось оскверненным. Согласно некоторым доктринальным текстам типа «Ишварасамхиты», если женщина в состоянии нечистоты или неприкасаемый входят в храм и касаются святыни, то его божественность погибла, и всякий, кто войдет в такое десакрализованное пространство и будет смотреть на десакрализованного идола, подвергнет себя большим неприятностям.

Таким образом, мандала — и лежащая в основе храма, и предназначенная для медитаций, и используемая для разных ритуальных целей — подобна карте внутреннего мира, и для путешествия по ней нужно знать основополагающую традицию и главные символы и необходимо получить посвящение.

Лама Анагарика Говинда отмечал, что медитативная работа с традиционной ритуальной мандалой требует предварительных знаний и немалых усилий: «Мандала устроена в форме вселенского храма, расположенного на вершине священной горы, которая олицетворяет мировую ось (сопоставляемую с позвоночником медитирующего). Храм открыт с каждой из четырех сторон света, и каждый вход охраняется одним из стражей стран света. Храм окружен тремя защитными кругами: первый, состоящий из лепестков лотоса, символизирует чистоту сердца как

основу десяти трансцендентальных добродетелей; второй, образованный из алмазных ваджр, символизирует силу и решительность сосредоточенного ума; третий круг пламени олицетворяет очистительную силу высшего знания, в огне которого сгорают шлаки и нечистоты, и всё, расплавляясь, сливается в один великий восходящий опыт».

Характеристиками мандалы обладают и некоторые культовые принадлежности. Так, один из ритуальных символических предметов в ваджраяне, «алмазной колеснице», — ваджра, «алмазный жезл», который считают абстрактной двойной, объемной мандалой. Его центр символизирует зародыш вселенной в его недифференцированной форме: это — бинду, т. е. «точка, капля». От этого центра отходят два наверхия в виде цветков лотоса, символизирующие процесс развертывания мира и полярность бытия; металлические ребра или спицы ваджры — это «лучи энергии», сходящиеся в вершине центрального луча и образующие с каждой стороны кончик ваджры. Пространственное развертывание мира во время медитации соответствует духовным различениям принципа просветления в форме пяти будд созерцания.

Не менее интересен другой родственный мандале пространственный символ — лабиринт. Его примеры обнаруживаются в широком диапазоне проявлений — от лабиринтоподобных орнаментов и сплетений, ставших одним из символов буддизма, называемого «нитью счастья», до мистических диаграмм. Собственно, как уже говорилось, известны мандалы в форме лабиринтов, так что эти символы семантически близки. И это понятно: духовный путь не что иное, как блуждание в лабиринте в поисках выхода, и вершится он в пространстве духовной традиции. Недаром мудрецы Китая призывали

своих учеников доверяться лабиринту и возвращаться к «истокам вещей». В символическом смысле лабиринт — выразительный образ запредельного, и вступавший в него ритуально умирал, чтобы потом воскреснуть в новом качестве.

Многие из нас слишком хорошо знают, что такое блуждать в лабиринтах собственных заблуждений, чувствуя себя порой на грани сознания и бессознательного, сна и яви, памяти и беспамятства. Видимо, как и мандала, лабиринт — одна из очень емких и верных метафор духовного пути человека к самому себе, передающая идею движения в двух направлениях — разворачивание центра-точки в бесконечность и сворачивание бесконечности в точку. Не случайно Блаженный Августин взывал к Богу: «Дай покружить сейчас памятью по всем кружным дорогам заблуждения, исхоженным мной». А у П. Флоренского был так и не реализованный им замысел создать словарь графических символов от точки до лабиринта.

Лабиринт известен с глубокой древности, и можно только догадываться, как он, подобно темной бездне или бурлящему водовороту, завораживал и притягивал первобытных людей. Все известные лабиринты имели сакральный характер, были связаны с религиозными культами и почитались как места контакта живых и мертвых; все они несли на себе печать тайны, были сложны, запутанны и непонятны; все имели отчасти наземный, отчасти подземный характер, располагаясь как бы на грани двух миров, — здешнего и потустороннего. Именно эти особенности — священность, сложность, таинственность и «пограничность» — и стали связываться с понятием «лабиринт».

Появившись в эпоху палеолита, изображения лабиринтов уже не исчезали из духовных традиций.

Ритуальные и магические лабиринты древности теснее всего были связаны с представлениями о потустороннем мире, с идеей посмертного странствования и с ритуалами инициации, также предполагающими временную символическую смерть посвящаемого. Лабиринты соотносились и с пещерами со всей их богатой символикой; на их тесную соотнесенность указывал еще Рене Генон. Со временем первоначальная идея лабиринта приобретала все новые смысловые оттенки, обогащалась тончайшими нюансами, и в результате во многих традициях образы лабиринтов стали существовать и как метафоры сознания, и как модель человека, и даже как образ мира.

Не вдаваясь в подробный анализ известных лабиринтов и лабиринтоподобных изображений (их смысл в значительной степени зависит от контекста и требует привлечения большого сопоставительного материала), отмечу лишь, что лабиринты, связанные с религиозными воззрениями, несли на себе, как правило, печать тайны и далеко не всегда были понятны. Для нас важнее подчеркнуть, что они имеют непосредственное отношение к сознанию и в этом качестве встают в один ряд с такими метафорами сознания, как река, зеркало или дерево.

Древний образ лабиринта как метафора сознания всплыл и в современной западной культуре. Достаточно вспомнить новеллу Борхеса «Абенхакан эль Бохари, погибший в своем лабиринте», герой которой наказан провидением за гордыню: он сбегал от мира и воздвиг на горе алый лабиринт, чтобы скрыться в нем навеки. Он говорит: «Беглец не прячется в лабиринте. Не сооружай свой лабиринт на высоком берегу. Его не стоит воздвигать, потому что Вселенная — лабиринт уже существующий». В другой новелле Борхеса, «Сад расходящихся тро-

пок», читаем: «Я подумал о лабиринте лабиринтов, о петляющем и растущем лабиринте, который охватывал бы прошедшее и грядущее и каким-то чудом вмещал всю Вселенную... Потеряв ощущение времени, я почувствовал себя самым сознанием мира».

Итак, представления о центре мира, идущие из глубины веков и многопланово воплощенные в религиозной символике, своеобразно преломляются и в современной культуре.

ПУСТОТА

Путь по сути своей предельно пуст.
Пустота, достигнув своего предела,
претворяется в дух.

Ли Даочунь

«Пустота» в нашем восприятии чаще всего имеет отрицательный смысл и связывается прежде всего с отсутствием чего-либо: содержания, красоты, какой-нибудь вещи и т. п. Пустой дом, пустая голова, пустые слова — этот ряд можно продолжать как угодно долго, но в любом случае «пустота» будет иметь негативное значение. И вряд ли даже хорошо образованному западному интеллигенту придет в голову увидеть в понятии «пустота» фундаментальную мировоззренческую категорию с глубоким и всеобъемлющим смыслом.

Не многим из нас по собственному внутреннему опыту известно, что такое пустота. Это отметил оригинальный индийский мыслитель XX в. Дж. Кришнамурти: «Ум человека является хранилищем застывших понятий и определенных, иногда суеверных представлений, и совсем не знает он той спокойной тишины, той богатой „пустоты“, которая единственно делает возможным четкое видение, соответствующее истине».

И уж совсем странным, вероятно, покажется многим, что пустоту можно описать не одним десятком

способов, можно даже выделить в ней несколько разновидностей. А между тем в некоторых индийских и китайских религиях дело обстоит именно так. Приведу для начала лишь одну цитату, взятую из китайского текста XVI в. «Знаки преемственности сердца»:

Великий Путь — это родитель пустоты, а пустота — родитель Неба и Земли. В пустоте нет пустоты, поэтому она может породить пустоту. Когда в пустоте нет пустоты, это подлинная пустота. Подлинная пустота есть Корень Великого Пути.

Итак, пустота парадоксальным образом может оказаться синонимом предельной наполненности. Именно об этом говорил Лао-цзы:

Великая наполненность подобна пустоте, действие ее неисчерпаемо.

Ему вторил ученый XI в. Чэн И:

В пустоте и покое образы уже завершены и избыточны, словно густой лес. Они подобны дереву в тысячу саженей: от корня до верхушки — одно непрерывно тянущееся тело...

Не стану огульно утверждать, что тема наполненной пустоты присутствует только в восточной, точнее, индийской и китайской мысли. Она не чужда и Западу: мировая поэзия и философия не раз приближались к ней. Достаточно вспомнить вторую часть «Фауста» И.-В. Гёте: в одной из сцен Фауст просит Мефистофеля проводить его к «матерям», то есть сущностям мира. Но Мефистофель высказывает сомнения в его готовности:

...Ты готов?

Не жди нигде затворов и замков.

Слоняясь без пути пустынным краем,

Ты затеряешься в дали пустой.
Достаточно ль знаком ты с пустотой?

И когда Фауст самонадеянно заявляет, что ему ведомы и пустота, и одиночество, Мефистофель отвечает:

Все это вздор. Есть даже в океане
На что смотреть, не все пустая гладь.
Там видно, как не устают играть
Твоею жизнью волн чередованье,
Как плещутся дельфины, как в пучину
Глядится месяц, звезды, облака.
Но в той дали, пустыющей века,
Ты ничего не сыщешь, ни единой
Опоры, чтоб на ней покоить взор,
Один сквозной беспочвенный простор.

Интерес к пустоте возник еще в античности. Аристотель, характеризуя взгляды пифагорейцев, отмечал, что они утверждали существование пустоты: «...пустота существует и входит из бесконечной пневмы в само небо, как бы вдыхающее в себя пустоту, которая определяет природные существования, как если бы пустота служила для разделения и определения предметов, примыкающих друг к другу... небо (вселенная) едино, оно стягивает в себя из беспредельного время, дыхание и пустоту, которая постоянно разграничивает места, занимаемые отдельными вещами». Атомисты воспринимали пустоту не менее реальной, чем сами вещи, но у них «атом выступает как дискретизация непрерывного (пустоты)», как отмечает исследователь В. Деглин.

В Новое время интерес к пустоте как к философской категории возник или, точнее, возродился после Первой мировой войны; эту тему не обошли вниманием М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр; откликнулись на нее и русские философы Бердяев, Карса-

вин, Флоренский, Франк. Но нельзя сказать, что тема эта стала центральной в творчестве кого-нибудь из них. На Востоке же пустота не просто вошла в некоторые духовные учения как фундаментальная категория; можно сказать, что там сложилась целая наука пустология или пустоведение.

Возьмем для примера китайский даосизм и индийский буддизм. Даосы верили, что пустота бессмертна, и называли ее глубочайшим началом, а вход в это начало обозначали как «корень земли и неба». Именно пустота является истинным условием существования всех вещей, и именно она дает им возможность обрести свою природу:

Тридцать спиц соединяются в одной ступице, образуя колесо, но употребление колеса зависит от пустоты между спицами. Из глины делают сосуды, но употребление сосудов зависит от пустоты в них. Пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, но использование дома зависит от пустоты в нем.

Какая впечатляющая разница по сравнению с европейской античностью! И там и здесь пустоте отводится функция разграничивающая, но в первом случае одно противопоставляется другому, тогда как в китайском учении пустота объединяет, интегрирует Единое, снимает разъединяющие границы.

Немало проникновенных мыслей, завораживающих образов и выразительных слов связано с пустотой у даосов. Она для них — предел бытия, в котором все сущее переходит в свою противоположность, и в то же время она — «семья» всех вещей, предопределяющее их внешние формы. Даосские мыслители трактовали реальность как универсальный предел всех форм и уподобляли его всеобъемлющей и всеохватной пустоте-*сюи*, или «постоянному отсутствию наличия». Кажется, эта метафора лучше, чем что-либо

иное, подходит для обозначения предела всех мыслей и форм, и трудно не согласиться с тем, что метафорический способ — самый правдивый для адекватного именованья этой универсалии универсалий. Да и как иначе можно сказать о том, что не является фактом или объектом, не является абсолютной сущностью или ноуменальной реальностью, противоположной феноменальному миру, но является главным и едва ли не единственным истоком присутствия всепроницающего бытия?

Кстати сказать, подобный способ именованья, объединяющий известное и неизвестное, и убеждает в том, что метафора может быть неотделима от философской мысли, и заставляет задуматься, а не является ли наше стремление отождествить научную точность с редукцией слова к знаку всего лишь позитивистским предрассудком, между прочим, изрядно нам же и мешающим?

Одна из самых ярких метафор пустоты как безбрежного тела мировой гармонии обнаруживается в даосском трактате «Чжуан-цзы»: мир уподоблен Великому кобму, изначально пребывающему в покое и пустоте мировой пещеры. Покой сменяется движением, пещера наполняется ветром и ком оживает, начиная звучать, и «вся тьма отверстий откликается», уподобляясь какому-то гигантскому органу. Гребни гор, дупла деревьев — «как нос, рот и уши, как горлышко сосуда, как винная чаша... Когда ветер наполняет их, они и воют, и режут, и кричат, и плачут, и стонут, и лают...» Так звучат «флейта земли — лишь тьма отверстий» и «флейта человека — полая бамбуковая трубка». Но кто же позволяет всему этому быть?

Ответ мудреца гласит:

Веселье и гнев, печаль и радость, надежды и раскаянье, перемены и неизменность, благородные за-

мысли и низкие поступки — как музыка, исторгаемая из пустоты... И неведомо, откуда все это? Но да будет так! Не от него ли то, что и днем и ночью с нами? Как будто бы есть подлинный господин, но нигде не различить его примет. Делаем его нельзя довериться, но нельзя узреть образ его!

Мотивы мирового дыхания, изначального покоя, хаоса, духа, который носится над водами, и космического ветра универсальны в человеческой культуре и укоренены в мифологии многих народов мира, свидетельствуя о единстве человеческого сознания. Но даосы, как и буддисты, ввели в эту мифологическую константу мотив абсолютного покоя, тишины, пустоты и сделали его предметом глубоких размышлений.

Безумный мудрец Чжуан-цзы учил постигать Великую Пустоту в бесконечном разнообразии мира, вероятно, полагая именно ее подлинным властелином всего сущего на земле. Как и у других даосов, пустота стоит у него в ряду таких важнейших и самоценных категорий, как Небо, Жизнь, Дух, Превращение, Незапамятная Древность. Они не статичные и закостенелые, а перетекают друг в друга и, по сути дела, содержат в себе глубокое миропонимание, точнее, мирочувствование. Постичь их только логически, рационально невозможно, — не стоит даже и пытаться: любая рациональность неминуемо выскользнет за пределы своих собственных ограничительных норм, ей просто нечего делать в этом необозримом и безбрежном море играющих разными смыслами образов: «Пустота — вот блеск образов; блеск образов — вот пустота!» — писал Чжуан-цзы.

Следовательно, парадоксальный образ наполненной пустоты — вот с чем имеют дело даосы. И даосизму, и конфуцианству, да, кажется, и вообще всей

китайской духовной традиции, как, впрочем, и индийской, свойственно видеть неразрывное единство пути Неба или некоего высшего начала и человека и провозглашать главной целью человеческой жизни возвращение к первозданной полноте-пустоте бытия, когда человек может по-детски наивно и безмятежно, не мудрствуя лукаво, питаться от «матери Неба и Земли». Не случайно у истоков даосизма стоит образ Лао-цзы, старого, вечного ребенка, «божьего безумца», живущего в полной гармонии с окружающей природой.

Сходная точка зрения существовала и в Индии: «Мудрец — просвещенный ребенок», — говорил мистик Рамдас, который сам был живым воплощением этого парадокса. Не заставляет ли это задуматься о том, что детство как нерастраченное сокровище живет в каждом из нас, и мы можем в любом возрасте воскресить в душе то первоначальное наивное и в то же время глубоко мудрое восхищение миром, которое присуще ребенку?

Возможно, именно такова внутренняя интуиция, забытая или искаженная на Западе. Психоанализ ведет нас по другому пути: от детства невозможно излечиться, и травмы, полученные в раннем возрасте, оставляют следы на всю жизнь. В свете этих рассуждений, пожалуй, становится понятным, почему сущность даосского пути — это «пустота» и «отсутствие», недоступные рациональному пониманию, но необходимо предвещающие истинное знание.

Итак, даосы полагали именно пустоту самым ярким и адекватным прообразом высшей целостности мира. Всякое бытие, по их мнению, держится именно этой, все в себя вмещающей пустотой. И если вдуматься, то наполненная пустота перестает казаться пугающим парадоксом: как иначе обозначить

пустоту сосуда, вмещающего в себя жидкость, или пустоту материнской утробы, вмещающей плодородное семя? Чжуан-цзы так писал об этом:

В вещах осуществляется жизненный принцип, и зовется это формой. В телесной форме хранится дух. Каждый имеет должное, и зовется это природой. В совершенстве своей природы все возвращается к полноте бытия. В пределе полноты бытия все едино с Началом. Если едино, значит, пусто. Если пустое, значит, все превосходит и приводит к согласию все голоса. Согласие всех голосов созвучно Небу и Земле. О, как сокровенно это согласие, как оно темно, как смутно!

Пустота остается «образом без образа», который никак не может иметь логической формы и потому, естественно, не имеет ее. Эта пустота допускает многозначность слов, играющих непостижимыми, но яркими и задевающими за живое смыслами или, скорее, отсылающими к ним каждого в его собственный внутренний мир. Эта пустота оказывается и феноменом всеохватывающего символизма, который никак не может быть полностью исчерпан отдельными символами. В этой пустоте сходятся и расходятся противоположности: полная неопределенность переходит или даже, скорее, переливается в столь же полную детерминированность, а светлое начало *яи* оказывается укорененным в самых потаенных глубинах темного *инь* и наоборот.

Не потому ли Чжуан-цзы говорит сплошными парадоксами и загадками, которые порой кажутся безумными, как, например, его речи о «беспредельном промежутке», и советует:

Живи по велению времени и пребывай в беспредельном промежутке. Это подобно тому, как быстрый конь перепрыгивает через расщелину.

Но, видимо, только так, посредством подобных метафор и может быть постигнута глубина и смысл жизни, и тогда пустота выявляется уже не просто как промежуток, пусть даже и безграничный, но как необходимый и желанный переход, или, скорее, выход сознания за свои пределы.

Иными словами, в богатейшем спектре неисчисляемых и неисчерпаемых смыслов пустота оказывается еще и благодатной средой для обновления духа и движущей силой, побуждающей к этому обновлению. Становится понятным, почему именно пустотой, «пустотой зияющего отверстия» «безбрежным пустым простором» даосы называли не что иное, как дао, и все эти наименования предполагали единую, сквозную перспективу некоего панорамного видения, объединяющую все постигаемые образы мира и все различные отношения к нему.

Ключевые термины даосизма — пустота, забвение, сокрытие и им подобные — не имеют аналогов в западной философии и могут поставить в тупик человека, воспитанного на ее моделях. В даосизме, как и в некоторых других восточных духовных традициях, нет столь близкого нам разделения на субъект и объект и их противопоставления; нет параллелизма мышления и бытия, как нет и стремления выявить содержание мышления путем восхождения от абстрактного к конкретному, от разума к вещи и т. п. Но такова данность: даос — человек не мудрствующий, а бытийствующий, который занят главным образом тем, чтобы интимно внимать этой бытийственности и ее пустотной перспективе. Что же касается обыденного сознания, то его барьеры при этом, конечно, опрокидываются.

Итак, и Лао-цзы, и Чжуан-цзы, и другие даосы называли пустотой или неналичием чистое присутствие бытия, предел всех мыслей и форм, кото-

рое не является ноуменальной реальностью, отличной от явлений феноменального мира. Но интереснее другое: эта сложнейшая философия не столько метафизична, сколько практична. Она практична в том смысле, что соединяет любую человеческую деятельность с неисчерпаемой конкретностью хаоса; и здесь опять-таки таятся глубинные мифические истоки традиции, угадывавшие в человеческих ремеслах продолжение космогонической демиургической деятельности. Даже иероглифическое письмо, целиком и полностью порождение человеческих рук и ума, считалось в Китае непосредственным воплощением конкретных проявлений, навеянных Великой Пустотой. Таким же образом весь предметный мир человека как бы хранил в себе эту космическую тень — предельный горизонт пустоты, неисчерпаемой бездны.

Пустота-*шунья* является и одним из важнейших понятий северного буддизма — махаяны. Известно знаменитое сравнение Будды: святой или мудрец исчезает в нирвану подобно масляному светильнику, который погружается в самого себя и исчезает, перестает существовать, когда все масло выгорело. Этот образ как раз и вызывает в памяти понятие пустоты, пустотности, ничто. Это отнюдь не означает, что нирвана — уничтожение или небытие; подобное толкование нирваны порой встречается на Западе, но оно категорически отрицалось Буддой. Пустота нирваны и здесь тоже метафора, которую не следует понимать буквально.

В буддийской традиции состояние Будды, то есть свобода от всякой обусловленности, символизируется светом, который принц Гаутама увидел в момент озарения. Этот свет иногда сравнивается со светом утреннего неба, когда на нем уже не видно луны; он символизирует высший чистый свет, на-

зываемый вселенской пустотой. Он назван так потому, что в нем отсутствуют цвета и качества, он лишен всех атрибутов и отличий; в нем нет даже следа тени. В упанишадах осознание этой пустоты описывается как мгновенное озарение, подобное вспышке молнии; также описывается и акт постижения атмана — внутренней, сокровенной сущности человека и брахмана — абсолюта.

Именно небытие, пустота и есть подлинный мир; все же составные элементы мира видимого, феноменального есть не что иное, как мгновенные проявления невидимого; его и называл Будда миром нирваны, не имеющим ни границ, ни форм. Только это истинно сущее и является подлинно реальным. И хотя оно безатрибутно и пусто, в нем все уже существует, но в невыявленной форме.

Будде приписываются слова, запечатленные в одной из сутр:

Существует, монахи, нерожденное, неставшее, несотворенное, неоформленное. Если, монахи, не существовало бы нерожденного, неставшего, несотворенного, неоформленного, то не было бы спасения от рождения, становления, сотворения, оформления. Но так как, монахи, существует нерожденное, неставшее, несотворенное, неоформленное, то и можно избежать рождения, становления, сотворения, оформления.

Эти слова, как и все учение Будды, следует понимать в сотериологическом ключе. Вспомним, что первая истина, открывшаяся Будде, касалась неизбежности страдания: вся жизнь есть не что иное, как страдание; рождение — страдание, неудовлетворенное желание — страдание, удовлетворенное желание — страдание и т. д. Источником же страдания является привязанность любого рода. В одной из сутр говорится:

Все, что зависимо, то и движется; что независимо — не движется. Там, где нет движения, есть покой; где есть покой, там нет желаний; там, где нет желаний... там наступает конец страданиям.

К освобождению от страданий приводит путь, указанный Буддой:

Существует, монахи, что ни назовешь ни землей, ни водой, ни огнем, ни воздухом... ни этим миром, ни другим, ни солнцем, ни луной. Я не назову это, монахи, ни тем, что приходит, ни тем, что уходит... Это не имеет опоры, не имеет начала, не имеет основания; это и есть конец страданий.

Таким образом, единственной реальностью в буддизме провозглашена пустота, подлинная изначальная природа вещей, которая постоянна и неуничтожима, которая не возникает, не создается и не разрушается. Отечественный буддолог О. О. Розенберг писал: «С точки зрения онтологии, все буддисты являются реалистами в том смысле, что они все единогласно признают истинно-реальную сущность, которая лежит за цепью моментов... Утверждение, что буддисты являются реалистами по отношению к абсолютному, имеет в виду указать на то, что они не агностики, не нигилисты».

Шунья — пустота — ключевой термин в школе мадхьямики, называемой также шуньявада. Термин *шунья* был известен уже в самом раннем палийском каноне, но характер фундаментальной категории он стал приобретать в сочинениях Нагарджуны, настоятеля монастыря Наланды и основоположника школы, жившего в начале нашей эры, а также в текстах, объединяемых под общим названием «праджняпарамитская литература». Нагарджуна считается выдающимся мыслителем, рационалистом и мистиком, искусным диалектиком и тонким схоластом. Помимо

Мула-мадхьямика-карики — «Основных карик мадхьямики», — которая в течение многих веков была объектом обширных индийских, китайских, тибетских и японских комментариев, ему приписывается также более двадцати работ по философии этой школы.

Термин и понятие *праджняпарамита* довольно размыты; обычно его переводят как «запредельная интуиция» или как «знание, не имеющее признаков». Отчасти его можно уточнить, обратившись к этимологии слова *парамита*: это то, что перевозит «на другой берег», то есть ведет к нирване. «Другой берег» — распространенное в буддизме метафорическое обозначение нирваны. Идея «переправы» отчетливо выражена в переводах этого термина на китайский и японский языки. Внутри буддийской традиции этот термин толкуется различно, причем в толкование нередко привносятся мифологические смыслы.

Однако нам важно не столько уяснить смысл термина, сколько подчеркнуть, что праджняпарамита, в отличие от других парамит (например, даяния, усердия, терпения, созерцания и т. п.), никак не связана с повседневной практикой и обычной жизнью; она соотносится со сверхчеловеческим знанием, и потому праджняпарамитские тексты сразу ставят и адепта и исследователя в положение, когда привычные логические схемы не работают и работать в принципе не могут: для адекватного и полноценного постижения этих текстов требуется интуиция; текст и организован таким образом, чтобы вызвать вспышку этой интуиции.

Естественно, что работа с праджняпарамитскими текстами ставит перед западными исследователями сложные герменевтические проблемы. Известный востоковед Э. Конзе писал по этому поводу:

«Праджняпарамитские тексты потому так „ускользающи“ от нашего понимания, что они полны скрытых намеков, аллюзий и косвенных ссылок, отсылающих к первоначальному корпусу канона и традициям, хранящимся в памяти буддийской общины того времени. Очень часто они — эхо более древних хорошо известных в свое время положений. Вне связи с этими положениями они лишаются большей части своего смысла».

Здесь как раз и уместно вспомнить о мифологическом субстрате, который «сквозит» в легендах, связанных с началом распространения Праджняпарамиты. В них говорится о том, что полный ее текст, содержащий 1 000 000 000 шлок (двустигший), хранился в небесном дворце царя гандхарвов — полубогов; менее полный вариант находился на небе царя богов, а еще более сокращенный — у нагов, где и получил его Нагарджуна.

Итак, шунья в буддийской мадхьямике стала объектом пристальной философской рефлексии. Здесь необходимо оговориться, что буддийская философия, в отличие от западной, была озабочена превыше всего не предметом своего философствования («о чем»), и даже не методом («как»), а конкретным адресатом («для кого»). Будда не писал ученых трактатов и не читал лекций в строго означенные часы, а проповедовал; стиль, форма и содержание его проповеди каждый раз зависели от собеседника, адресата его послания, а иногда и от активного соперника (не будем забывать, что становление буддизма, как и вообще всей индийской философии, происходило внутри активно действующей полемической традиции). Это первое замечание.

Второе замечание: философия Будды — в какой бы форме она ни реализовывалась — являлась не просто способом передачи нового знания о реаль-

ности, а была призвана в конечном итоге изменить сознание слушающего проповедь, состояние всей его психики, которая должна была перестроиться на режим освобождения от тягот сансарного бытия. Как и йогическая практика, философия не обязана была становиться объектом самоценного интереса, разновидностью «пустого разговора» или действием, как гласила буддийская формула, не ведущим «ни к миру, ни к просветлению, ни к нирване». Нет, она должна была стать действенным средством, способным вызвать у слушателя проповеди прямой или косвенный сотериологический эффект.

Некоторое представление о том, как строилось подобное общение, дает фрагмент Праджняпарамиты-хридая-сутры («Сутры сердца высшей мудрости») — краткого по объему, но очень важного в традиционной передаче знаний текста, временем создания которого обычно называют 200—400 гг. В сутре изложен диалог между бодхисаттвой Авалокитешварой и одним из учеников Будды — Шарипутрой; состоялся он, по преданию, в Раджагрихе на горе Гридхракуте в присутствии Будды.

На вопрос Шарипутры, как практиковать глубокую запредельную мудрость, Авалокитешвара отвечает, что ее надо созерцать и увидеть интуитивно:

...форма есть пустота, пустота и есть форма. Нет формы помимо пустоты, нет пустоты помимо формы. Так же и чувства, различающие мысли, энергии и сознание, пусты.

О Шарипутра! Поэтому все дхармы пусты и лишены признаков, не рождаются и не исчезают, не загрязнены и не чисты, не увеличиваются и не уменьшаются.

О Шарипутра! Поэтому в пустоте нет формы, нет чувства, нет различающей мысли, нет энергии, нет сознания, нет глаз, нет уха, нет носа, нет языка, нет тела,

нет ума, нет видимого, нет звука, нет запаха, нет вкуса, нет осязаемого... Нет неведения, нет прекращения неведения, нет старости и смерти, нет прекращения старости и смерти. Подобно этому нет страдания, нет возникновения страдания, нет прекращения страдания, нет пути прекращения страдания, нет мудрости, нет достигнутого и нет недостигнутого...

Мы не будем приводить здесь всех толкований пустоты-шуньи, существующих как внутри буддийской традиции, так и в буддологии; они образуют весьма пеструю разноголосицу взглядов и порой диаметрально противоположны. По мнению отечественного буддолога Б. Д. Дандарона, ни буквальное значение термина «пустота», ни одно из европейских его толкований не охватывает полностью всех значений, которые содержатся в этом емком термине, поэтому он предлагает «соответствующую реальность называть просто «шунья». И в самом деле, как можно адекватно перевести термин, если сам Нагарджуна в Мула-мадхьямика-шастре дал 18 способов описания пустоты: шуньята означает 1) пустоту сознания; 2) пустоту внешних вещей; 3) пустоту внутренних и внешних вещей; 4) пустоту пустоты; 5) великую пустоту; 6) пустоту абсолютной истины; 7) пустоту сотворенных вещей; 8) пустоту несотворенных вещей; 9) абсолютную пустоту; 10) пустоту без начал и конца; 11) нетеряемую пустоту; 12) пустоту природы вещей; 13) пустоту всех элементов; 14) пустоту собственных свойств; 15) пустоту бесцельности; 16) пустоту небытия; 17) пустоту бытия; 18) пустоту бытия и небытия.

Позднейшие комментаторы мадхьямики считали, что все эти разновидности шуньи в конечном итоге сводятся к четырем основным: 1) шунье внутреннего; 2) шунье внешнего; 3) шунье внутренне-внешнего и 4) шунье шуньи. При этом шунья внут-

ренного определялась как истинность баз сознания; они существуют истинно, но их истинность является пустотой. Шунья внешнего относится к пустоте всех познаваемых объектов, которые имеют формы. Шунья внешне-внутреннего связывалась с познавательными способностями человека, а шунья шуньи квалифицировалась как имеющая трансцендентную природу, и потому она — вне времени и пространства, она не возникает и не уничтожается, не увеличивается и не сокращается. Как писал Чандракирти, один из комментаторов: «Если спросят, где та шунья, которую вы называете шуньей, то нужно ответить, что шунья находится в самой шунье». При этом, отмечает комментатор, «шунья... не может быть постигнута разумом или описана словами».

Понятие шуньи, несмотря на свою неопределимость, оказалось очень удобным в операциональном плане; именно с его помощью мадхьямики и тантристы решали проблему единства сансары и нирваны. Но, как отмечал Б. Д. Дандарон, они подходили к этому с разных точек зрения: «С одной стороны, явление феноменального мира, эфемерное, иллюзорное, не может быть приписано миру подлинной реальности, поэтому не обладает постоянным (не созданным, не подверженным разрушению, вечным, не уходящим и не подразумеваемым) бытием и потому оно не является шуньей. С другой стороны, за явлением мира опыта вырисовывается неуловимая умопостигаемая первичная реальность. Эта первичная реальность реально противостоит всем эмпирическим качествам и поэтому находится за пределом познаваемости рассудочной логикой, по этой причине она является шуньей. Не поняв этого смысла шуньи, объяснить метафизику Нагарджуны невозможно».

Сочувствуя читателю, пытающемуся постичь эти далеко не простые рассуждения о шунье, процити-

рую японского знатока дзен-буддизма Д. Судзуки: «Когда вы станете изучать буддизм, вам будет необходимо произвести генеральную уборку своего чердака». Стараясь доходчиво объяснить западному читателю, что такое пустота, он пишет: «Буддийское понимание жизни включает в себя как существование, так и несуществование. Птица одновременно и существует, и не существует. Мы утверждаем, что точка зрения, которая базируется только на существовании, является еретической. Если вы принимаете вещи совсем уж всерьез, как если бы они обладали субстанциональным, постоянным существованием, вы называетесь еретиком. Люди, пожалуй, в большинстве своем еретики».

С точки зрения Судзуки, именно с пустотой связывается подлинное существование: оно «исходит из пустоты и возвращается обратно в пустоту. То, что появляется из пустоты, и есть истинное существование. Мы должны пройти сквозь врата пустоты. Объяснить эту идею существования очень трудно...» Мастер дзен дает совет: «Для того чтобы приобрести независимость в полном смысле этого слова, нам нужно забыть все, что находится в нашем уме, и в каждое мгновение открывать нечто совершенно новое и непохожее. Вот как мы и живем в этом мире. Поэтому мы говорим, что настоящее понимание приходит из пустоты».

Буддизм прагматичен, и потому — в связи с темой пустоты — стоит обратить внимание на духовную практику, а она предельно конкретна. В одном из буддийских текстов, Маджджхима-никае, говорится:

Монах вначале должен медитировать на пустотности в пустом месте и только затем приступать к восьми стадиям сосредоточения, каждая из которых

пуста по отношению к предыдущей, и продолжать до тех пор, пока не успокоится, сконцентрировав ум на беззнаковости...

Пустота, таким образом, не сводима ни к опытному миру, ни к рациональному знанию, но она обнажает присутствие бытия, и потому медитативное движение к пустотному образу становится путем собирания воедино всех значений и стирания всех различий.

В йогической духовной практике пустота осознается через мысленное образование, как писал М. Элиаде, «каскада вселенных». Ученик создает какой-нибудь графический знак и использует его как стартовую площадку для создания разных миров, потом он населяет их богами и разрушает. Перед его мысленным взором проходят одна за другой космогонии, теогонии, эсхатологии, и через все эти образы он открывает для себя всеобщность пустоты, что оказывается совершенно необходимым для духовного прозрения.

Одна из тем медитации для тибетских учеников выглядит так: каким образом цепь причин и следствий, которая образует мир явлений, и нирвана, которая вне его, — обе возникли из пустоты? При этом стоит отметить, что ученику не дается никаких указаний относительно того, что же именно он должен делать с этой фразой. Считается, что она либо заставит его размышлять, либо вызовет такую степень умственной и духовной концентрации, которая приблизит его к экстатическому переживанию и к осознанию некоторых аспектов реальности. Он получает шанс понять, что «все есть пустота» и что все феномены окружающего нас мира появляются именно в ней.

Итак, как мог убедиться читатель по приведенным примерам и цитатам, восточные духовные тра-

диции предлагают путь осмысления действительности, радикально отличающийся от пути классической европейской философии. Перспектива этого пути показана посредством идеи предела форм, некоего пустотного континуума, превосходящего дуализм субъекта и объекта, образа и понятия, мифа и логоса. В бесконечном разнообразии мира развеяно, рассыпано, рассеяно, отражено единство пустоты, так что одно дает быть другому, и иначе невозможно. И только в этой насыщенной бытийственной пустоте может происходить настоящий духовный рост человека, который есть не что иное, как переход от жизни иллюзорной к жизни подлинной.

ЗНАНИЕ

Забудь о знании — и все узнаешь.

Лао-цзы

Выражение «знание — сила» всем хорошо известно, хотя бы по названию журнала. Эти слова стали затертым штампом: в нашей жизни осталось не так уж много ситуаций, когда мы действительно ощущаем знание реальной силой, хотя требование «знать» заключено в самом сердце европейской мысли. С другой стороны, человеческой культуре известно немало примеров того, как жесткое знание рождает силу, а она становится самоубийственной. Видимо, такое положение старо как мир, судя по тому, что еще Платон говорил: «Большинство считает, что знание не обладает силой и не может руководить и управлять, поэтому-то люди и не размышляют о нем».

В свое время английский философ и математик Б. Рассел писал, что «знание является гораздо менее точным понятием, чем обычно думают, и более глубоко укоренено в невербальное поведение животных, чем было склонно считать большинство философов. Логически элементарные предположения, к которым приводит наш анализ, психологически являются завершением долгого ряда усовершенствований, который начался с привычных ожиданий у животных, таких, как ожидание, что предмет с опреде-

ленным запахом будет пригоден в пищу. Таким образом, вопрос о том, „знаем“ ли мы требования научного умозаключения, не так ясен, как это кажется. Ответ должен быть таким: в одном смысле — да, в другом смысле — нет; но в последнем случае мы вообще ничего не знаем, и „знание“ в этом смысле — обманчивая мечта. Затруднения философов в значительной степени обусловлены тем, что они не желают пробуждаться от этого счастливого сна».

Объясняя причины неточности понятия «знание», Б. Рассел указывает две причины: «Во-первых, значение слов всегда более или менее неточно вне логики и чистой математики; во-вторых, все то, что мы считаем знанием, в большей или меньшей степени неопределенно, и нет метода определения того, какая степень неопределенности необходима, чтобы мнение не было достойно называться „знанием“, так же, как и не существует способа выяснить, какая степень утраты волос делает человека лысым». И далее: «Несомненно, есть существенное различие между *знанием*, полученным путем восприятия, и *знанием*, полученным путем рассуждения; но это не говорит о различии в отношении того, что известно».

Здесь мне хочется спросить читателя, задумываемся ли мы о том, что такое знание? Скорее всего, нет; о своем собственном знании мы не задумываемся, потому что оно представляется нам как некая данность. Возможно, это происходит потому, что знание, как и процесс его приобретения, — фундаментальная особенность жизни (как и воздух: мы ощущаем его только тогда, когда нам нечем дышать). Характеризуя этот процесс, К. Поппер в книге «Открытое общество и его враги» пишет, что реальный метод познания «представляет собой способ открытия (достижения знания), свойственный всем организмам от амобы до Эйнштейна».

А между тем о природе знания стоит задуматься хотя бы потому, что мы не так уж редко сталкиваемся с ситуацией, когда знание чего-либо, еще вчера казавшееся нам достоверным и истинным, сегодня вызывает сомнение. Достаточно заглянуть в историю любой науки, чтобы удивиться большому количеству примеров, убеждающих в этом. Так что совсем не случайно лингвист и философ XX в. Н. Хомский писал: «В современную эпоху, прежде всего под продолжающимся влиянием идей Декарта, вопрос о знании снова становится центральным предметом исследования». В самом деле, одна из важнейших оппозиций нашего времени — «знание — человек». Именно по этой причине я и решила посвятить знанию отдельную главу.

Знание является сейчас предметом изучения многих наук: логики, психологии, истории, информатики и т. д. В них знание направлено на объект (подчеркну — не на человека): на язык, на те или иные социальные, исторические и другие факты. Эта направленность обусловила и способ передачи знания, отличный от традиционного, о чем говорилось выше, в главе «Традиция».

Когда современный профессор обучает студентов, он старается передать им некую сумму позитивных знаний, которые сам получил, но не учит тому, как можно приобрести новые знания. А может быть, как раз разумнее было бы учить не «понемногу чему-нибудь и как-нибудь», а тому, как получать необходимые знания, когда их содержание меняется очень быстро и так же быстро идет их приращение?

Каков же результат? Ни для кого не секрет, что наше образование, несмотря на многие позитивные изменения, все еще оторвано от актуальных проблем современной жизни и не направлено на творческое развитие человека. Все более фатальным становится

нарастающий разрыв между наукой и образованием, культурой и образованием, а также отчуждение и учащихся, и преподавателей от процесса обучения. А разве не прискорбно видеть вымывание из образования гуманитарной компоненты, связанной с формированием эстетического и этического отношения к миру? Или выпадение не только нетривиальной, творческой по своей сущности деятельности человека, но и самого человека и его мира, существующего в своей неповторимой изменчивости?

Складывается впечатление, будто мы забыли, что слово «образование» происходит от слова «образ». Между тем еще в XIX в. В. фон Гумбольдт не раз высказывал мысль о том, что хорошее образование затрагивает художественные струны в человеческой душе. Он же утверждал, что нужно готовить учеников не к условностям профессии, а к действительности жизни. По его мнению, учебные заведения, а по большому счету и государство, должны устанавливать границы своей деятельности по запросам универсального нетривиального развития человека. И если мы хотим избежать антропологической катастрофы, то образование должно строиться прежде всего в нерасторжимой связи с глубинной сущностью человека.

Вспомним, что еще гностики на заре христианства утверждали, что власть — это охранение незнания. Здесь уже сквозит трагизм всей последующей европейской культуры: если привычное нам знание выражается в системе жестких представлений, то оно обречено на размывание границ, а желание сохранить эти границы связано с их насильственным сдерживанием.

Видимо, у нас «что-то не так» не только со временем, но и со знанием. Где же корень проблемы? Пожалуй, каждый согласится с тем, что в нашем

западном мире общепринятым является отождествление знания с научным знанием, а в этом случае вопрос о том, что же такое знание, редуцируется к вопросу о том, а что научно в науке. Именно такие рамки задаются позитивистской парадигмой в нашей культуре, из которых, кажется, выпал человеческий смысл. Как тут не вспомнить Т. Элиота, восклицавшего: «Где наша мудрость, забытая ради знаний, где наши знания, забытые ради информации!» Призывом осознать высокое предназначение человека начинается свою книгу «Знание и мудрость» современный французский философ Ж. Маритен: «По правде говоря, они (знания. — М. А.) отсылают нас к истокам и заставляют обратиться ко всей нашей истории».

Последуем его совету, сделаем краткий исторический экскурс и взглянем на горизонт нашей западной культуры — античность. Это будет бесполезным и для того, чтобы глубже разобраться в понимании природы знания в духовных традициях Востока, сравнив его с западным вариантом.

Общеизвестно, что именно в античной Греции возникли предпосылки для нового способа мышления, в котором начала преобладать рационалистическая струя, и что именно в Греции произошел переход «от мифа к логосу». Напомню, что первоначально миф (греч. *mythos*) означал рассказ о чем-либо или даже просто слово и не противопоставлялось логосу, и только примерно с V в. до н. э. эти понятия стали кардинально расходиться, и миф, понимаемый как свободное повествование, не требующее доказательств, а требующее только веры, стал расцениваться как нечто противоположное логосу.

Почему это произошло именно тогда и по каким причинам — этот вопрос еще ждет своего исследования. Философ XX в. Ж.-П. Вернан предполагает, что не в последнюю очередь удивительный ин-

теллектуальный взлет VII—VI вв. до н. э., подготовленный предшествующим периодом, был связан с языком эпохи, а тот, в свою очередь, с радикальными изменениями социальной обстановки. А они были весьма значительны: тогда происходил переход от микенской дворцовой цивилизации к полисному устройству с новыми демократическими формами жизни. Единовластный правитель уступил место народному собранию с его спорами и свободной дискуссией. Язык, слово и искусство владения им стало решающим орудием политики и всей жизни полиса. Законы, изложенные в письменной форме, стали доступны для критики и споров.

Эта причина, разумеется, была не единственной. Предполагают также, что решающее воздействие на переход от мифа к логосу оказало возникновение математического знания. Это отнюдь не означает, что математики до той поры не было. Нет, математическое знание было досконально разработано, подчеркну, в связи с ритуальными нуждами, но античные греки подвергли древнюю математику серьезному преобразованию, построив ее как дедуктивную науку, причем выдающуюся роль здесь сыграл Пифагор и его школа. Как отмечал Б. Рассел, «математика в смысле доказательного дедуктивного обоснования начинается именно с Пифагора».

Каким же образом математика повлияла на «развод» мифа с логосом? Вот что пишет по этому поводу А. Ф. Лосев: «По Аристотелю, существует не только физическое становление. Простейшим примером и образцом такого смыслового и вовсе не чувственного становления является, по Аристотелю, натуральный ряд чисел, в котором каждое число обязательно предполагает и числа меньшие, чем оно, и числа большие, чем оно, причем это требование одними числами других чисел и есть требование не

физическое, не психологическое, но только требование по смыслу». Таким образом, идея логического следования, вытекающая из особенностей числового ряда, и стала важнейшим принципом рационального мышления. Я специально так подробно остановилась на этом вопросе, так как вот здесь-то, по-видимому, и таятся истоки позже прочно утвердившихся в нашей культуре прерогатив рационального знания.

В этой связи мы должны вспомнить Платона, для которого именно математика, и в особенности идеи пифагорейской школы, была исходным мыслительным материалом. На этой основе он пришел, как известно, к размышлениям об особом мире, населенном идеальными числовыми и геометрическими фигурами. Таким образом, математика оказалась для Платона средством познания вечного бытия, «а не того, что возникает и гибнет».

В диалоге «Государство» он рассуждает о том, что именно числа ведут к истине, то есть к тем познаниям, которые мы в конечном итоге ищем и которые мы считаем для себя необходимыми. Интересно отметить, что, по Платону, эти искомые истины необходимы едва ли не в равной степени и воину «для войскового строя», и философу «для постижения сущности всякий раз, как он вынырнет из области становящегося, иначе ему никогда не стать мыслителем». Таким образом, Платон призывает «выныривать» из видимого мира изменений, чтобы приблизиться к подлинному миру неизменных идей. Следовательно, мир вечных истин — это мир, доступный только разуму, интеллигибельный мир или, как полагал Кант, мир, постигаемый только интеллектуальной интуицией.

Конечно, не только математика оказала влияние на ход мыслей Платона, но в итоге он, решая проблему существования общих понятий, пришел к

мысли о наличии некоего особого мира, «заселенного» неизменными идеями и недостижимыми образцами. Здесь тоже не стоит отрывать от реальной почвы: Платону был необходим особый мир добра и красоты, где была бы совершенно невозможна смерть такого человека, как Сократ.

В итоге Платон представил (и завещал потомкам) особенную картину знания, в которой обычным людям отводилась роль узников в пещере, прикованных так, что они не в силах сдвинуться с места (оковы — образ нашей привязанности к миру лишь чувственно наблюдаемого). И если мы не можем подняться в мир общих понятий, то вынуждены так и нести всю жизнь эти оковы скудного знания.

У Платона вопрос о знании затрагивается почти в каждом диалоге, а один из них — «Теэтет» — полностью ему посвящен.

Беседа о знании начинается с описания того, как воина Теэтета, тяжело раненного в коринфском сражении, привезли в Афины. Его друзья стали вспоминать, как Сократ беседовал с Теэтетом, когда тот был еще подростком; один из друзей записал эту беседу, которая велась в весьма напряженном тоне: именно в тот день Сократ должен был идти на суд, где его ожидал смертный приговор.

«Скажи честно и благородно, что, по-твоему, есть знание?» — спрашивает Сократ. Рядом присутствует математик Феодор, учитель Теэтета. Теэтет отвечает, что знание — это то, чему можно научиться у Феодора, скажем, геометрия. И вообще, знание — это умение что-то делать, скажем, тачать сапоги. Сократ возражает: знание не в том, о чем знание или сколько бывает знаний, но в том, что такое знание само по себе. Надо дойти до смысла понятия «знание», а не перечислять, о чем бывает знание. Теэтет пытается дать более общий ответ: знающий как-то

воспринимает, как-то ощущает то, что знает, значит, знание — это ощущение (из подобных взглядов вырос позже сенсуализм).

Тогда Сократ начинает обсуждать проблемы, связанные с поисками общего смысла понятия «знание», и приходит к выводу, что знание заключается не в чувственном восприятии, но в рациональном опыте, иначе говоря, в мышлении, а не в ощущениях. Знание содержится «вовсе не в ощущении, а в том имени, которое душа носит тогда, когда сама по себе занимается рассмотрением существующего»; в имени значит в слове или, шире, — в языке. Мышление — это процесс, в котором «душа ведет рассуждение сама с собой о том, что она наблюдает».

Но вопрос о знании так и остается нерешенным, ведь знание и мышление различны. И в конце диалога Сократ говорит: «А по-твоему, это не бесстыдство, не зная знания, объяснять, что значит «знать». Дело в том, Теэтет, что мы давно уже нарушаем чистоту рассуждения. Уже тысячу раз мы повторили: «познаем» и «не познаем», «знаем» или «не знаем», как будто бы понимая друг друга, а между тем что такое знание, мы так еще и не узнали. Если хочешь, то и теперь, в этот самый миг, мы опять употребляем слова «не знать» и «понимать», как будто бы уместно ими пользоваться, когда именно знания-то мы и лишены».

Итак, основной предмет разговора, знание, так и остается непроясненным. И Сократ подводит итог:

И выходит, Теэтет, что ни ощущение, ни правильное мнение, ни объяснение в связи с правильным мнением, пожалуй, не есть знание.

Кажется, за прошедшие столетия европейская мысль не сошла с проторенного античными мыслителями пути, противопоставляя действительно сущее («мир по истине») сфере чувств и явлений («мир по

мнению»), когда знание можно иметь лишь о первом. Более того, со временем пронизательность Платона, оценившего значимость диалога, беседы вообще, осознается все больше, и современные философы как будто заново открывают фундаментальную особенность мысли, вырастающей и шлифующейся в процессе языкового общения. Так, например, В. С. Библер настаивает на том, что наша мысль, направленная на достижение знания, диалогична, а М. Хайдеггер в книге «Время и бытие» свои размышления представил в форме диалога с современным ему японским мыслителем.

Итак, понятие «знание», похоже, не поддается жесткому и однозначному определению, по крайней мере, краткому. Можно только повторить, что это — фундаментальная особенность жизни, но сути знания это никак не проясняет. Одно из общепринятых определений знания таково: отражение объективных характеристик действительности в сознании человека. Кант добавил к этому анализ структуры и границ научного познания как основы для отделения знания от веры; Гегель расширил сферу знания, включив в него и донаучные виды, и знания, присущие формам духовной культуры.

Свой вклад внесли в это и другие философы, но традиционные характеристики знания оставались неизменными: рефлексивность, логическая обоснованность, возможность однозначной истинной оценки. И, наконец, в современной гносеологии мы можем наблюдать расширение понятия «знание» за счет включения новых его разновидностей, например предпосылочное знание, неявное и т. п.

А как обстояли дела на Востоке? Там сложилась совсем иная ориентация отношения к знанию. Связано это было прежде всего с тем, что там преобладали другие роль и значение ума, интеллекта, нежели

на Западе, о чем уже не раз говорилось ранее. У даосов, например, часто встречается критика интеллекта, претендующего на обладание истинным знанием, сводящего реальность к мыслительным схемам и делающего человека прозрачным, насквозь просматриваемым: бытие неподатливо рациональному мышлению. Истинный путь — вне человеческого познания и человеческих понятий, поэтому главное, что нужно сделать, — позволить человеку жить. Китайская мысль, например, говоря обобщенно, не стремилась к однозначно выраженной абсолютной идее, а двигалась в направлении неисчерпаемой конкретности факта.

Стоит сделать умственное усилие и постараться увидеть, какой мощный заряд жизненности заключен в даосских формулах: «Обыкновенный ум — это и есть дао» или «Каждая улица полна мудрецов». Простодушный, не имеющий особого вкуса к тонкостям логических доказательств и уверенный в том, что «великий путь совсем не сложен» и что перемены мира «просты и легки», — таков собирательный образ китайского мудреца.

В большинстве религиозных сочинений, например даосских или дзэнских, скорее преобладает то, что можно отнести к области неопределенного, алогичного, — энигма, парадокс, недосказанность, порой двусмысленность, наконец, просто чувство юмора (достаточно вспомнить японские коаны).

Учитель Кун на вопрос о том, что такое знание, ответил своей знаменитой фразой:

Когда знаешь, признавай, что знаешь. Когда не знаешь, признавай, что не знаешь. Вот что такое знание.

Судя по «Беседам и суждениям», запечатлевшим его высказывания, Конфуций был разным с разными

людьми в каждый момент времени. Он прежде всего побуждал своих учеников к учебе, осознавая несовершенство каждого и пытаясь ввести их в мир, в котором, кажется, невозможно обладать необходимым знанием. И порой складывается впечатление, что главное отличие Учителя Куна от его учеников не в объеме знания, и даже не в его содержании, а в понимании им ограниченности этого знания: ведь жизнь возвышенного человека — это «путь длинной в десять тысяч ли». Вот почему знание Конфуция так непохоже на европейский стандарт: оно не оторвано от изменчивого и текучего сознания. Иначе и быть не могло: ведь он учил, говоря кратко и обобщенно, Пути, а не отдельным предметам или дисциплинам. Как говорил последователь Конфуция Мэн-цзы, «учение имеет лишь одно назначение — отыскание утраченной природы человека».

Видимо, в Китае не настолько интересовались теорией познания, чтобы ехидно спрашивать Конфуция, как мы можем знать, чего мы не знаем. Об этом же свидетельствует диалог из трактата даосского философа Чжуан-цзы:

Знаете ли вы, в чем единая истина всех вещей?

Как я могу это знать?

Знаете ли вы то, чего не знаете?

Как я могу это знать?

Стало быть, никто ничего не знает?

Как я могу это знать? Все же попробую сказать об этом. Как знать, что то, что я называю знанием, не является незнанием? Как знать, что то, что я называю незнанием, не является знанием?

А разве не выразительно такое высказывание Чжуан-цзы:

Все вещи живут, а корней не видно. Появляются, а ворот не видно. Все люди трут то, что они знают,

но никто не знает, что такое знать, положившись на то, чего он не знает.

Даосский мудрец не отрицает, что какое-то знание есть всегда, вот только трудно его отличить от незнания. Это не капитуляция разума, а понимание того, что есть какая-то реальность, какой-то доонтологический предел за гранью опытного и умопостигаемого, внешнего и внутреннего, и потому понятия «знание» и «незнание» могут без всякого ущерба для одного и другого меняться местами.

Беспрестанная игра небесного и человеческого выводит проблему знания-незнания за рамки привычных концептуальных оппозиций, а потому допускается полная свобода отношений смысла и бессмыслицы, знания и незнания. И если Платон пытался решить дихотомию знания и незнания в понятии врожденного знания и уповал на память души, то Чжуан-цзы предлагал совсем другое — погрузиться в океан космического «забытья».

Забытье, забытое — это и есть та реальность, которая затемнена, скрыта от нас ловушками слов, и потому Чжуан-цзы предлагает пересмотреть отношение к слову:

Ловушкой пользуются для ловли зайца. Поймав зайца, забывают про ловушку. Словами пользуются для того, чтобы внушить смысл. Постигнув смысл, забывают про слова. Где же найти мне забывшего про слова человека, чтобы перекинуться с ним словом?

Даосский мудрец погружен в забытье, и он не созерцает истину как объект, не владеет ею, как вещью, он хранит истину в сердце, разговор о котором у нас еще впереди.

В индийских, китайских, японских, тибетских, монгольских и других текстах нередко встречаются уподобления мудреца аргонавту, который ищет

в океане бытия золотое руно — знание. Мотив странствия за знанием, восходящий к мифологическим истокам, стар как мир, но каждый раз он наполняется новым содержанием в зависимости от конкретной школы или мудреца.

Даосские повествования такого рода ироничны и насмешливы: бесполезно гоняться за знанием, но эта бесполезность сама по себе необходима. Чжуан-цзы, великий мастер парадокса, иронизирует:

Наша жизнь имеет предел, а знание предела не имеет. Имея предел, гнаться за беспредельным глупо.

Но он же посылает за знанием даже само знание:

Знание, отправившись на Север, поднялось вверх по мрачным Водам, взойшло на вершину Сокровенного Могильника и там повстречало Нареченного Недеянием. Знание спросило его: «Как думать, о чем размышлять, чтобы познать дао? Где быть, что делать, чтобы находиться в дао? Чему следовать, куда идти, чтобы обрести дао?» Так трижды спросило оно, но Нареченный Недеянием не ответил. И не только не ответил, а и не знал, что ответить. Не получив ответа, Знание возвратилось на юг по Светлым Водам, взойшло на холм Конца Сомнений и увидало Возвышенного Безумца. Знание обратилось к нему с теми же речами. Возвышенный Безумец ответил: «Постой! Я это знаю и сейчас скажу тебе». Но едва он собрался говорить, как тут же забыл, что хотел сказать...

Одной из важных установок восточных традиций является нераздельность знания и действия. Последователи чань, китайской разновидности буддизма, любили повторять, что самое утонченное действие Великого Пути не отличается от простейших повседневных дел. Ученый Чжоу Жудэн в начале XII в. утверждал:

Дао по своей сути не есть нечто необыкновенное. Оно там, где учащиеся учатся, крестьяне пахут землю, монахи декламируют сутры, чиновники управляют, и каждый радуется своей доле.

Для индийских мудрецов знание — одно из средств для освобождения от сансарной круговерти, и потому никакое знание не имеет ценности, если оно не ведет к освобождению и не помогает в конечном итоге разорвать обременяющие пути бесконечной цепи рождений и смертей. Таким образом, для индийского мышления свобода неотделима от знания, и человек, преодолевший ограничения профанного мира и обусловленного бытия, достигает иного уровня существования, а вместе с этим — высшего знания и абсолютной свободы.

Высшее знание ценно тем, что оно обязательно ведет к изменению способа человеческого существования, как утверждается, например, в Брихадараньяка-упанишаде:

Веди меня от небытия к бытию. Веди меня от тьмы к свету. Веди меня от смерти к бессмертию.

Как бы ни называлось это знание — видья, джняна, праджня, — оно должно быть знанием высшей реальности, и только так обуславливается его истинная ценность; только такое знание становится желанным. Вачаспатимишра, один из комментаторов «Санкхья-карики» Ишваракришны — базового текста религиозно-философской системы *санкхья*, — начал свой комментарий так:

В этом мире люди слушают только того, кто излагает вещи, знание которых необходимо и желательно. К тем же, кто излагает никому не желанные, никому не нужные учения, люди относятся как к шутам или пастухам, которые хороши в своих занятиях, но невежественны в науках и искусствах.

Итак, в Индии любое истинное знание должно носить сотериологический характер, даже логика. В качестве метафизического знания оно не понимается как обладание какой-либо информацией или как знание о чем-нибудь; нет, оно прежде всего сверхсодержательно и потому полностью невыразимо в словах. Это знание единого, абсолютного, того, что способно изменить сознание. Как таковое оно противопоставляется виджняне — знанию о многом, обыденном, разном.

Разумеется, это упрощенно-обобщенное замечание. Мне было бы очень грустно, если бы читатель воспринял сказанное здесь о знании в духовных традициях как категорическое утверждение, что это знание имело только мистико-практический характер и как таковое являло собой антипод европейскому и вообще западному знанию. Это не так. В главе, посвященной традиции, я уже писала, но здесь стоит конкретизировать, что традиция в действительности включала в себя разные виды знания, но преимущественно разрабатывала какую-то одну конкретную линию. Так, в комментарии к Санкхья-карике говорится, что полноценная система должна включать сутры, т. е. свод кратких афоризмов, а также дискуссию об источниках достоверных знаний, о частях предмета. Эта система должна содержать также положение, описывающее ее структурные компоненты во всей их полноте, дискуссии по поводу альтернатив, связанных с общими принципами системы, рассуждения о специальных технических проблемах; должна иметь краткие определения и развернутые дефиниции; рассуждения о базовых принципах системы, изложенных в определенном порядке, и разработанную техническую терминологию, а также дискуссию в связи с практическим результатом следования системе.

Отточенный профессионализм в области знания стал складываться в Индии довольно рано, еще в глубокой древности. Этому способствовал и сложный ритуал, и стихия диспутов, в которой происходило становление основных религиозных школ. Вследствие этого индийский термин «знание» (*видья*) уже в древности включал в себя систему тройственного знания, предполагающего знание трех вед — Ригведы, Самаведы и Яджурведы, — а также ряд более частных дисциплин: глоссы-толкования гимнов; знание четвертой веды, Атхарваведы; знание традиционных мифов и легенд; знание эзотерических текстов и тайных поучений; знание науки управления и политики; знание о сверхъестественных существах; знание богопочитания; знание предсказаний; знание лунных домов и вообще астрологические знания; знания стихов о героях; знание почитания предков; знание арифметики; знание экзегетических дисциплин типа просодии и ритуалистики; знание магии; знание искусства диспута и т. д. И хотя этот список впечатляет даже в неполном виде, им отнюдь не исчерпываются все дисциплины древнего знания.

Позже профессионализм в области знания в индийской культуре развивался в основном по линии разработки одних и тех же дисциплин в разных школах; не были забыты и нешкольные предметы, причем порой такие экзотические, как особенности детского крика во дворе бога смерти Ямы.

Путь знания, путь сверхрациональной интуиции — один из типов духовного пути в индийской традиции. В буддизме он провозглашен как средний, или срединный, путь. В одной из буддийских сутр говорится:

«Правильное познание», о Кашьяпа, это одна крайность, «неправильное познание» — это другая

крайность. Там, где нет души, нет мысли, нет познания, там находится средний путь...

Мысль же как средство познания истины нередко вообще отвергается; она есть всего лишь одна из связей человека с внешним миром, а для постижения высшей реальности, как бы она ни называлась, человек должен порвать все связи, и в том числе преодолеть мысль. В тексте под названием «Шикшасамуччая», входящем в собрание поучений, говорится:

...Мысль подобна плохому другу, поскольку она порождает все виды зла. Мысль подобна приманке для рыбы, которая выглядит приятной... Мысль подобна врагу, поскольку она причиняет много страданий. Мысль получает наслаждение в формах, подобных грязи, в звуках, подобных барабанному бою, в запахах, подобных запаху свиньи в грязи, во вкусовых ощущениях, которые испытывает служанка, питающаяся отбросами пищи...

Именно с учением о сверхразумном познании связано и представление о пустоте-шунье как об абсолютной истине.

Систематизацией возможных путей познания абсолютной реальности занималась, в частности, религиозно-философская система веданта. С возникновением адвайта-веданты Шанкары и с оформлением адвайтистского монашества путь знания, джняна-марга, стал едва ли не главным синонимом обретения духовного освобождения.

Как и в других религиозно-философских системах, адвайтисты выделяли источники достоверного познания — праманы. Таковыми считались чувственное восприятие, логический вывод, сравнение, свидетельство священных текстов, условное предположение и заключение об отсутствии объекта на основа-

ний его невосприимчивости. Но все эти разнообразные и достоверные источники имеют весьма ограниченную сферу применения: они действуют лишь в области эмпирической, феноменальной практики, в обыденном, природном мире «и неприменимы к атману», высшей реальности.

А этот видимый нами мир, по мнению Шанкары и других ведангистов, не что иное, как волшебные переливы майи, иллюзии, завеса которой скрывает истинную, неизменную сущность. Излюбленные приемы, иллюстрирующие сказанное, — веревка, которая кажется змеей в руках факира, или раковина, которая кажется куском серебра: подобно этому, многообразные свойства мира лишь временно накладываются на его истинную основу — брахман.

Это наложение, мираж, иллюзия, божественная игра, эта майя и есть творящая сила, обратная сторона брахмана; она-то и подвержена изменениям, высший же брахман всегда остается самотождественным и единым. Майя и порождает неведение: это не просто невежество или ложное знание, а единственно доступный нам, обычным людям, способ восприятия и в то же время способ существования нашего профанического мира, создающий то, что мы воспринимаем как природные, индивидуальные особенности каждого существа.

Но внутри любого из них как светлая сердцевина, лежит чистое сознание, атман, лишенный качеств и изначально тождественный брахману. Цель жизни индуиста — реализовать это тождество, отринув завесу майи, а это возможно лишь в мистическом акте растворения в брахмане; брахман же, как подчеркивает Шанкара, и есть знание, противоположное неведению.

Обрести же это знание совсем не просто. Здесь не помогут ни моральные или религиозные заслуги,

ни следование ритуальным предписаниям или почитание личного персонифицированного бога. Бессильны здесь и интеллектуальные усилия человека: ведь таким путем он может только увеличить сумму знаний с помощью надежных и достоверных источников познания. Научить постижению атмана, а тем самым и брахмана, тоже нельзя: слова здесь бессильны и мертвы, ими нельзя уловить природу этой невыразимой высшей реальности. Итак, любое содержание знания случайно, замещаемо и лишь временно может накладываться на ни с чем несоизмеримую внутреннюю сущность.

Это простое положение со знанием отчасти проясняет метафора безвидного света, который незримо пронизывает все бесконечное пространство, — одно из излюбленных Шанкарой сравнений в его рассуждениях о брахмане: его, этот свет, можно увидеть лишь в том случае, когда сброшены все оковы или пелены. В религиозных учениях Индии вообще ярко присутствует мистика света, и главная ее идея состоит в представлении о творящей силе света. В Чхандогья-упанишаде говорится:

Свет, который сияет над этим небом, над всем, над каждым в непревзойденных, высших мирах, поистине, он и есть тот свет, который находится в этом человеке.

Свет как «рабочая» метафора высшего знания и мудрости действительно мог многое прояснить. В «Вопросах царя Милинды», переведенных А. В. Парибком, царь Милинда спрашивает мудреца Нагасену: «Каково свойство мудрости?» И тот отвечает: «Когда возникает мудрость, государь, она рассеивает потемки неведения, порождает свет ведения, проливает сияние знания, освещает арийские истины, и тогда подвигающийся видит истинной мудростью: все это бrenно, тяжело, без самости». И когда Милинда про-

сит привести пример, мудрец говорит: «Представь, государь, что в темный дом внесли светильник. Вне-сенный светильник рассеет потемки, породит свет, прольет сияние, осветит очертания предметов... так и мудрость...»

Эту тайную, ускользающую светоносную реальность невозможно описать, показать, назвать, но можно указать направление движения — конечно, без гарантии, что путь будет пройден. Как путь и путеводная нить даны человеку, согласно утверждениям адвайтистов, свидетельства священных текстов.

Обратимся еще раз к буддийскому термину *праджняпарамита*, которым обычно обозначается запредельная мудрость. Она связывается со сверхчеловеческим знанием, которое невозможно получить обычным путем. Праджня как предзнание, как мудрость и интуиция является главной идеей буддийского тантризма, и только она действительно может освободить от иллюзии, от тех сил, которые обрекают человека пребывать в сансаре — круговороте рождений и смертей, как заключенного в тюрьме. Эти силы, по тантрийскому учению, не нужно пытаться разрушить или уничтожить, а следует превратить их в огонь знания, так, чтобы они стали силами не закабаляющими, а освобождающими и в конечном итоге привели бы к освобождению.

Праджня как запредельное высшее знание, проявляется в осознании пустоты, шуньи, о которой шла речь в предыдущей главе. По буддийским представлениям, знающий становится единым со своим знанием, что показано в буддийской символике как единение женщины и мужчины в любовных объятиях. Это экстатическое любовное единение и передает наглядно процесс просветления: знание-праджня — всеохватывающий женский принцип, который объединяется с мужским принципом любви и сострада-

ния, понимаемого как *унайя* — средство для достижения праджня. Совершенное, просветленное состояние Будды, таким образом, — это союз глубокого истинного знания и сострадательной высшей любви, гармония интеллекта и чувств.

В одном из буддийских текстов, в «Аштасахасрике», праджня определяется как «несвязанное знание», как знание, «не имеющее признаков и полностью независимое», не систематизированное и вообще не поддающееся систематизации, в отличие от Абхидхармы. Эстонский буддолог Л. Мялль считает, что авторы «Аштасахасрики», по всей вероятности, считали определение праджняпарамиты и ненужным, и невозможным. И поскольку все попытки определить праджняпарамиту как некое содержательное знание оказались неудачными, то остается лишь предположить, что оно есть указание, знак или определенного состояния, или определенной ситуации. Так и поступил А. М. Пятигорской в статье «„Знание“ как „Знак личности“ в духовной культуре древней Индии».

На уровне феноменального бытия праджняпарамита превращается в почти бесконечную цепь последовательных приближений к состоянию нирваны или даже в цепь интерпретаций этого состояния. На психологическом уровне, по мнению Л. Мялля, праджняпарамиту можно воспринимать, во-первых, как текст, порожденный по особым правилам, будь то внутренняя речь, устная или фиксированный письменный текст, «работающий» с сознанием человека. Во-вторых, праджняпарамита — это термин для обозначения высшего состояния сознания, способного не только полностью воспринимать текст «Праджняпарамиты», но и порождать новые тексты такого типа любой протяженности, начиная от одной буквы или даже паузы и заканчивая объемистыми сутрами.

Понимание знания как знака человека объясняет многое. В частности, оно высвечивает его бытийную перспективу. В ее истоках нет привычного нам мифа о грехопадении, но есть представление о единственности человека божеству, как бы оно ни называлось, а также о присутствии в каждом человеке светлого внутреннего духовного начала. Никакой бытийной отделенности от мира у человека быть не может, и это обуславливает его влитость, встроенность в космос (отсюда, кстати, частое в индийских, китайских, японских, тибетских, монгольских и других восточных текстах отсутствие четкой демаркации между макро- и микрокосмическими процессами).

Сказанное отчасти поясняет, почему деградация человека в духовных восточных традициях мыслится, скажем, не через злоупотребление свободной волей, что было бы нам понятно и привычно, и не по другим сходным причинам, а прежде всего и главным образом через его неведение, то есть через забвение им своей единственности божественному началу. Оно же, в свою очередь, изначально обусловлено самим космогоническим процессом, отчуждением от абсолюта.

Отсюда становится понятным, почему главная задача человека — не спасение (тем более с чьей-либо помощью), а освобождение от сансарных уз для восстановления упомянутой единственности, для освобождения плененного светлого начала, и возможно это освобождение только за счет своих собственных усилий. А решается эта задача наилучшим образом путем достижения или обретения настоящего сокровенного знания. Люди предрасположены к нему неодинаково из-за своих природных различий, но в любом случае достичь эти знания можно, переплавив сознание в особой мистерии знания, и каждая

духовная традиция предлагает для этого свои детально разработанные пути.

Итак, знание в традициях Востока выделяется как фактор высшей духовной ценности; оно же оказывается мерилем для установления ценности всех других вещей и их места в иерархии. Как подметил А. М. Пятигорский, для современного образованного европейца знание всегда есть нечто внешнее по отношению к нему, то, что нужно искать, обнаруживать, достигать, т. е. получать каким-то образом извне, — либо снизу, как чернокнижники, либо сверху, от Бога, как дар. Человек поэтому воспринимает себя как оболочку для такого знания, как вместилище; он может и не выдержать его бремени, сойти с ума и т. п. В индийской же традиции, как, впрочем, и в других восточных, знание получают изнутри; оно хранится в самом человеке.

В европейской культуре знание содержательно, и потому человек по отношению к нему выступает как форма по отношению к содержанию; отсюда привычные для нас противопоставления знания и действия, знания и жизни и т. п. В восточных же традициях отношение скорее противоположно. Европейская культура ценит объективное знание, в восточных традициях знание направлено на субъект. Ну а то знание, которое мы называем объективным (китайцы называют его «доступным накоплением»), стоит на низшей ступени; его можно определить в словах. Высшую же мудрость словами передать нельзя.

Этот ряд противопоставлений можно продолжить, намеренно расставляя акценты, но нам важнее отметить другое: в восточных традициях безоглядно не превозносилось ни рациональное знание, ни всемогущество логики, ни слепая вера в объективность, и уж, конечно, не было там стремления редуцировать все явления к элементарным механи-

ческим процессам. Зато было предельное внимание к внутреннему опыту человека, а значит, не могло возникнуть отказа от психологизма в получении и истолковании знания, поскольку знание рассматривалось прежде всего как результат собственного непосредственного переживания.

Речь идет о том, что есть некая реальность, которая может открыться человеку только через него самого (в Европе близкие позиции занимали экзистенциализм и христианский гностицизм). Разумеется, реальность эта трудно или даже вообще не вербализуема. Таким образом, магистральная линия в понимании знания на Востоке — знание как переживание опыта, ведущего к расширению сознания. Знание, полученное как внутреннее переживание, трудно передать другим: оно не коммуникабельно. Может быть, потому оно и оказалось в нашей культуре оттесненным на задний план, уступив место коммуникативному позитивному знанию, которое не предполагает общности переживания, а требует скорее компьютероподобной деятельности, и именно на нее мы затрачиваем огромную часть нашей энергии.

СЛОВО

Где осторожно, медленно из забытого
Воспоминание прошедшее всплывает вновь,
Столь совершенное, столь мягкое, безмерное,
Но постижимое в игре неуловимой,

Там мы осознаем начало Слова,
И смысл Его безмолвно нас одолевает —
Ибо рассудок, одиночество принеся,
Сам жаждет вновь вернуть единство наше.

Р.-М. Рильке

Японцы, да и не только они, познакомившись с европейцами, были шокированы тем, как эти последние относятся к слову. В «Книге о чае» Окакура Какудзо писал, что японцы воспринимают европейцев как людей, никогда не выполняющих того, что они проповедают. Позиция японцев легко объяснима: искренность в словах, прямоту и чистосердечие они считают и считали важным признаком пути-дао, а лицемерие и лживость справедливо расценивали как непоощряемое и недолжное отклонение от пути.

Подобно японцам, эти качества высоко ценили и другие народы Востока, связывая их с важными достоинствами традиции. Китайцы полагали, что приобщиться к традиции значит приобщиться к искренности. Конфуцианцы верили, что искренность — одно из «пяти постоянств», пяти врожденных свойств человеческой природы; без нее немислимы остальные четы-

ре: человечность (*жэнь*), долг или справедливость (*и*), чуткость (*ли*) и ум, знание (*чжи*). Понятно, почему Мэн-цзы придавал такое большое значение искренности: «Все вещи находятся в нас. Нет большей радости, чем при самопостижении обнаружить искренность».

Д. Судзуки приводит один из дзэнских диалогов-мондо, в котором монах спросил учителя: «Говорят, когда лев бросается на врага, будь то заяц или слон, он употребляет всю свою силу. Что это за сила?» Учитель ответил: «Дух искренности». Судзуки комментирует это высказывание следующим образом: искренность и правдивость означают активизацию всего существа. Искренность — не свойство характера, а совершенно особое состояние, когда «все существо включается в работу» и ничего не остается в резерве, ничего косвенно не выражается, когда возможна и происходит полная отдача себя.

Итак, искренность — важная ценность и особая сила, которая «трогает даже небеса» и которая проявляется, в числе прочего, в слове. Все эти проблемы вплотную подводят нас к необходимости поразмыслить о восприятии слова, речи в духовных традициях. Мы уже не раз на страницах этой книги говорили об особом отношении к языку, к слову в мифе, ритуале, священном тексте, когда слово связывается прежде всего с постижением истинной реальности. В самой сущности языка есть нечто, что позволяет раскрывать эту вечно ускользающую реальность, прямо не называя ее: в слове, его фонетическом рисунке, в его «боковых смыслах» можно уловить ее отзвуки, разумеется, при условии, что человек может, хочет и умеет чутко вслушиваться. Как говорил М. Хайдеггер, «слово есть указание, а не знак в смысле простого обозначения». Отсюда, кстати, и происходит пристрастие индийской и китайской традиций

к метафорам, притчам, загадкам, иносказаниям, намекам, афоризмам, анекдотам и даже к тому, что мы назвали бы народной этимологией.

Когда Конфуций говорил, он лишь напоминал о пределах выговариваемого и гораздо более важным было то, о чем он не говорил. По Конфуцию, искусство словесности состоит в умении говорить просто, без прикрас, не увлекаясь риторическими фигурами: настоящий мастер слова искусен в своей безыскусности. В китайской словесности вообще преобладала экспрессивная сжатость и насыщенность: «Мудрый меньше говорит...»

Как известно, признанными мастерами парадокса считаются даосские философы и мастера дзэн. Они, кажется, как никто другой умели противопоставить общепринятому смыслу слов тот, который выражал итог их собственных размышлений. В их речениях, нередко кажущихся безумными, слова как будто освобождаются от своей отчуждающей силы, выявляют свои безграничные перспективы, сталкиваются и словно взаимно аннигилируются, как, например, в высказывании «быть выше зенита — не быть высоким».

При чтении даосских текстов складывается впечатление, что слова ведут себя непредсказуемо и что они способны принимать разные, порой противоположные смыслы, размывая искусственно зафиксированные значения. Вероятно, наши западные антропоцентристские предрассудки мешают нам понять, что главная функция слова у даосов — быть посредником между двумя планами бытия и напоминать об иллюзорности разъединения мира и человека. Чжуан-цзы говорит:

Мир и я рождаемся вместе, и вся тьма вещей составляет единое со мной. Поскольку уже есть единое,

могут ли быть слова? Поскольку я уже назвал единое, могут ли слова не быть? Единое и слово о нем — это два, два и еще одно — это три. Начиная отсюда, даже искусный математик не доберется до конца, что же говорить о простых людях? Так, даже двигаясь от неопределенного к определенному, уже доходишь до трех. Что же говорить, если двигаться от определенного к определенному? Не будем двигаться, дадим увлечь себя этому, и только.

Итак, кто же усомнится, что «мысль изреченная есть ложь», а реальность мира, не имеющая формы и образа, может быть выражена только метафорически; вероятно, в этом ключе и следует воспринимать метафоры *Небесные ворота*, *Небесные весы*, *Узел*, *Семя* и т. п. Даосы виртуозно использовали полиморфизм языка, считая, подобно О. Мандельштаму, что смысл «пучком торчит» из слова, а не приклеен к нему прочно и навсегда.

Здесь нужно вспомнить ключевое понятие пустоты: слова исторгаются из нее, и она же воспринимается средоточием их безграничной символической потенции. Слово порой оказывается и свернутым до пустоты, хранящей в себе всю музыку бытия, и поэтому оно обретает почти бездонную познавательную глубину. В даосском трактате VIII в. «Гуань Инь-цзы» говорится: «Без присутствия дао нельзя говорить, но о чем говорить нельзя — это дао». А один из комментаторов Чжуан-цзы выражался еще определеннее: «Нет места, где бы не было дао, и не бывает слов без дао».

Слова у даосов удивительно аутентичны; концептуальные покрывала с них как будто специально сорваны, и их экзистенциальная значимость предельно обнажена, а потому речь даосов уподобляется естественному и безыскусному птичьему щебету. Природная мощь, простота и тишина — таковы главные

свойства слова, которое, как говорил Лао-цзы, «лишено аромата» или, как говорил Чжуан-цзы, «неприметно-тихое». Такое слово не может не быть искренним, но искренностью должен обладать не только говорящий, но и внимающий ему. Истинное слово, таким образом, — это слово не отчужденное, а переживаемое, напоминающее о присутствии бытия и высвобождающее его силу.

Слово, этот фасад духовных традиций, манило и манит к себе всех, кто стремится проникнуть в сложные и запутанные лабиринты символического пространства духа. Понятно, что высшие состояния бытия связаны с глубокими и неуловимыми переживаниями, которые невозможно ни объяснить, ни описать. Но на них можно намекнуть, указать посредством различных символов, и не в последнюю очередь с помощью слов.

Ценность слова в нашем современном мире снижена по сравнению с древним периодом и с традиционными культурами, когда существовала магия слова и когда в слове видели средоточие реальности и силы. Говоря о Древней Индии, Г. Циммер связывал слово и познание, подчеркивая, что в чарах звуков запечатлевались видения пророка: «Слова, слетающие с его уст, — это не обычное слово, шабда, образующее речь. Это — мантра, импульс к созданию мыслеобраза, власть над тем, что есть, тем, как оно действительно существует в своей чистой сущности. Таким образом, это — познание. Это — истины бытия, превосходящие представления правильного и ошибочного; это — действительное бытие, за пределами мышления и сознания. Это — „познание“ чистое и простое, познание Существенного, Веда. Это — непосредственное одновременное осознание познающего и познаваемого. Подобно тому как оно выступало в качестве некоего духовного импульса,

который словом и видением обретал власть над провидцем-поэтом, точно так же, во все времена, где бы ни встретились люди, знающие, как использовать слова-мантры, они обретают магическую силу вызывать непосредственную реальность — будь она в облике богов или в игре слов.

Слово, содержание которого передает всю полноту непосредственной реальности, связывается и с действием: «Мантра суть сила, а не обычная речь, которой разум способен противиться или может избежать. То, что своим звучанием выражает мантра, существует, случается. Именно здесь, а не где-нибудь, слова являются деяниями, проявляющимися непосредственно. Сила истинного поэта и заключается в том, что его слова творят действительность, вызывают ее, влекут за собой и раскрывают нечто реальное. Его слова не повествуют, они действуют».

Зародившиеся в глубокой архаике представления о подобном слове-знании, об одухотворенном слове сохранялись повсеместно еще долго, и потому в одном древнеегипетском тексте содержится повеление «поставить сердце свое за книги и возлюбить их как мать свою, ибо нет ничего превыше книги». А в Европе в Средние века книгой — источником настоящего знания — можно было исцелить человека не хуже, чем иным магическим снадобьем, возложив ее на голову больного. Свиток со священными письмами поедали, чтобы стать причастными к божественной мудрости; с трепетом выпивали вино, которым смывали священные тексты, чтобы вобрать таящиеся в нем откровения, и т. п. В раннехристианской литературе поедание книги или иного написанного священного текста считалось символом посвящения в трансцендентную тайну: «И взял я книжку из руки Ангела и съел ее: и она в устах моих была сладка,

как мед; когда же съел ее, то горько стало во чреве моем» (Откр. 10:10).

Итак, мантра избежала плачевной участи быть низведенной на уровень повседневных слов, которые обычно используются как условные посредники при выражении наших мыслей и чувств. Однако живая традиция, связанная с мантрами, практически умерла, за исключением, пожалуй, Тибета. Там не только слово, но и каждый звук, его составляющий, и буквы, которыми оно написано, воспринимаются как священные символы. К словам и писаниям религиозного значения относятся благоговейно и трепетно и хранят их в особых святилищах, так как видят в словах проводников таинственных высших сил.

Такова была мощная мифо-ритуальная традиция, где слово интерпретировалось как нить, на которой держатся миры, как сущностный океан бытия, как принцип мироздания. Слово выступало в особых модификациях, чаще всего в стихотворных размерах, и относилось к мощным и энергоносным силам. Согласно древним гимнам, за слово соперничали боги и асуры, и слово присваивалось первыми и приносилось в жертву словесными же стихотворными размерами. Позже в индийской культуре слово гипостазировалось и стало соотноситься с богиней Сарасвати, олицетворяющей красноречивую мудрость и покровительствующей наукам и искусствам.

Однако для выражения духовного опыта использовались не только слова, но и различные «шифры»: символы, мантры, мистические звуки. Так, тайным, двусмысленным языком, воспринимаемым как темный, написаны многие тантрические сочинения. Состояния сознания в них часто выражены через эротические термины. Такой язык скрывал учение от непосвященных, а ученика вводил в ситуацию

парадокса, необходимую для его духовного роста. Язык, таким образом, становился формой ментального упражнения. М. Элиаде пишет: «Семантическая многозначность слов в конце концов сменяется двусмысленностью системы намеков, внутренне присущих и любому обычному языку. И эта деструкция языка тоже по-своему вносит вклад в „разрушение“ профанного универсума и замещение его миром взаимообратимых целостных уровней. В целом подобный символизм выражает некую вселенскую „пористость“, „открытость“ для существ и вещей значений, далеких от повседневности».

Представления об операциональности ритуальных слова вызвали к жизни великолепно разработанную науку фонетику; она присутствует в нормативных перечнях дисциплин. Считалось, что неправильное произнесение ритуальных текстов чревато самыми разрушительными последствиями, вплоть до низвержения в ад, и для жреца, и для заказчика ритуала (им могла быть целая община).

Из древнего магико-мифического и ритуального отношения к слову в духовных традициях Востока выросло два основных типа восприятия слова. Первый предполагает невозможность выразить истину, высшую реальность в словах. Как советовал Бодхидхарма, первый патриарх дзэн-буддизма, не стоит «основываться на словах и писаниях», ведь мыслительные конструкции, связанные с ними, не что иное, как следствия функционирования сознания, омраченного неведением. Это слово — «мертвое», «слова канонов — только шелуха древней мудрости».

Описывать высшее состояние сознания словами, как считают дзэн(чань)-буддисты, это все равно что «ловить отражение луны в воде» или пытаться достать луну пальцем — занятие не просто бесполезное, но и вредное, так как слова, будучи названными,

как бы подменяют собой невыразимое трансцендентное и могут породить иллюзию его понимания, став серьезной преградой. Один из патриархов чань-буддизма Линь-цзи (япон. Риндзай) называл такие слова не просто мертвыми, но «невольничьими оковами» и уподоблял их столбам для привязи ослов.

Второй вариант противоположен первому: слово — знак и свидетель состояния сознания, признак постижения высшей реальности. Это слово — «живое». В некоторых традициях для обозначения живых и мертвых — в указанном смысле — слов существуют разные термины, например, китайцы называют «мертвое» слово *сы цзюй*, а «живое» — *хо цзюй*; они соответствуют двум принципиально разным состояниям сознания — омраченному и просветленному.

Употребление слов в этих двух режимах можно проиллюстрировать следующим примером. В одной из буддийских сутр, Ваджрачхедика-праджняпарамите, весьма популярной в дзэн(чань)-буддизме, есть много парадоксальных высказываний, построенных на противопоставлении «живого» и «мертвого» слова. Одно из них гласит:

Как ты думаешь, Субхути, может ли Татхагата быть рассмотрен с точки зрения тридцати двух признаков великого человека?

Субхути ответил:

Конечно, нет, Бхагаван. И почему? Потому что те тридцать два признака великого человека, о которых учил Татхагата, на самом деле не-признаки. Поэтому они называются тридцатью двумя признаками великого человека.

Выражение «тридцать два признака великого человека» в первый раз употреблено как обычное по-

нятие, т. е. «мертвое» слово. Употребленное же со знаком отрицания, с точки зрения формальной логики, оно разрушается как логическая конструкция, и потому во второй раз («поэтому они называются тридцатью двумя признаками великого человека») выражение функционирует за пределами логической схемы, как «живое» слово, и рассчитано на интуитивное постижение, разрушающее установку на двойственность, на бинарное членение мира. Давая наставление своим ученикам о приемах проповеди учения, один из чаньских патриархов говорил:

...Если вам зададут какой-нибудь вопрос, отвечайте на него отрицательно, если в нем имеется какое-либо утверждение, и наоборот, отвечайте утвердительно, если в нем содержится отрицание. Если вас спросят о профане, то скажите что-нибудь о святом, и наоборот. И тогда из соотношенности и взаимозависимости двух противоположностей можно будет постичь учение о «середине».

В литературе северного, махаянского буддизма можно найти немало примеров негативного метода, согласно которому истинную реальность невозможно описать понятиями. Образцом применения этого метода считается трактат Нагарджуны Мула-мадхьямика-карика. В нем на примере многих базовых категорий буддизма обоснована невозможность применения любых позитивных высказываний для описания реальности. Поскольку истинное бытие за пределами имманентному миру, то и слово относится к истинному бытию как имманентное к трансцендентному.

В «Записях бесед и высказываний Линь-цзи» имеется множество парадоксальных и энигматических высказываний — тем для чаньских диалогов или медитаций. Вот образчик одного из них: однажды

Линь-цзи, обращаясь к монахам, сказал: «Существует некий Истинный Человек Без Места, который скрывается 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 схватил монаха за грудки и закричал: «Говори! Говори!» Монах замешкался, а Линь-цзи оттолкнул его и быстро пошел в свои покои со следующими словами: «Этот Истинный Человек Без Места годится только на то, чтобы быть палочкой-подтиркой!» Очевидно, что вопрос-загадка, заданный Линь-цзи, неразрешим на уровне дискурсивного мышления. Но этого и не требуется, у него иная задача: вызвать у учеников порыв к просветлению, что связывалось также и с освобождением сознания от мыслительных построений и вербальных структур. И как ни странно, достичь этого состояния или, по крайней мере, подтолкнуть к нему можно как раз посредством слова, но парадоксального.

Однако рядом со словом всегда находится молчание, и буддийские учителя не раз говорили о необходимости избегать пагубных крайностей: не говорить «мертвых» слов и не молчать (имеется в виду обычное профаническое молчание, совсем не похожее на так называемое «громopodobное молчание» Будды).

Вопрос о слове и молчании отчасти можно прояснить примером чаньского диалога наставника Фэн Сюе и его ученика. Монах спросил учителя: «Речь и молчание оба греховны, как же можно избежать того и другого?» Наставник ответил: «Я часто думаю о Цзяннань в марте; щебет куропатки среди благоухающих цветов». Учитель спонтанно ответил стихотворной строкой, хотя у него были и другие

возможности, например дать определение речи и молчанию, разъяснить, как преодолеть эту оппозицию и т. п.

С нашей точки зрения, его ответ вовсе не ответ, но что же? По мнению комментаторов, учитель просто указал на то состояние сознания, в котором снимаются вопросы, порожденные дискурсивным мышлением, а заодно и разрушил привычный стереотип употребления слов в качестве понятий, подтолкнув ученика к интуитивному восприятию явления.

Но что же считать истинным ответом? Только непосредственное выражение просветленного сознания, причем слова не имеют определяющего значения: любая обусловленность ответа делает его ложным, и истинный ответ просветленного может ничем не отличаться от ответа профана. Пояснить сказанное можно следующим примером. Фа Янь однажды спросил монаха Сюань Цзы, почему тот никогда не задает ему вопросов о чань (дзэн). Монах ответил, что он уже получил все разъяснения от своего прежнего учителя. На требование Фа Яня изложить свое понимание, монах рассказал, что когда он спросил учителя, «что есть будда», то получил такой ответ: «Бин-дин Тун-цзы пришел за огнем!» «Хороший ответ, — прокомментировал Фа Янь, — но я уверен, что ты не понял его». Монах объяснил: «Бин-дин — это бог огня. Искать огня для него то же самое, что искать будду. Я и так есть будда, и спрашивать не о чем». В ответ Фа Янь рассмеялся: «Я так и знал; ты этого не понял!» Обиженный монах ушел из монастыря, но через некоторое время раскаялся и смиренно пришел просить наставлений. «Спрашивай!» — сказал Фа Янь. «Что есть будда?» — спросил монах. «Бин-дин Тун-цзы пришел за огнем!»

Диалоги подобного рода, описывающие конкретные ситуации, должны были выводить за индиви-

дуальные рамки обыденного сознания и фиксировать переворот в глубинах сознания адептов. Имплитно они уже содержали в себе некий намек на измененное состояние сознания, видимо, сходное у всех достигших его.

Подходы чань(дзэн)-буддизма к языку строились на основе общемахаянских воззрений, а те, в свою очередь, восходили к общевосточной традиции восприятия слова. Но прежде чем подробнее говорить о ней, отмечу, что буддийские тексты поражают воображение своими грандиозными масштабами, и это тоже связано с особым отношением к слову в буддийской традиции, о чем будет сказано ниже. Сочинения многочисленных школ и ответвлений на пали, санскрите, тибетском, монгольском, японском, вьетнамском, уйгурском и других языках образуют тысячетомную библиотеку неохватно-устрашающего объема. Кроме канонических текстов, — а каждая школа претендовала на собственный канон, не всегда совпадавший с канонами других школ, но почти всегда претендовавший на общевосточное значение, — в буддийской традиции имеется еще и обширная неканоническая литература.

Но при всем подавляющем обилии текстов среди них нет ни одного такого, который выполнял бы для буддиста роль единственного священного писания, подобного христианской Библии или мусульманскому Корану. Более того, иной верующий буддист и в прошлые времена, а порой и в нынешние, может и вовсе не подозревать о существовании свода буддийских текстов: для него достаточно авторитетным будет слово его учителя.

Внутри же буддийской традиции с самого начала сложилось особое, отличное от привычной нам иудео-христианской и мусульманской традиции отношение к слову ее основателя Будды. В момент

просветления, духовного пробуждения Будда открыл вечную дхарму, священный закон жизни, квинтэссенцию духовного знания. В своих проповедях он говорил о ней по-разному в зависимости от конкретного адресата. Вот почему слово его не считалось боговдохновенным, ниспосланным свыше: истина одна, но способов ее выражения много.

Дхарма существовала всегда; Будда мог ее и не открыть, поэтому любые формы ее выражения, изложения или изображения имеют по отношению к ней самой второстепенное значение, так как они ограничены пределами человеческого существования — и того, кто эту дхарму излагает, и того, кто ее воспринимает. Это подчеркивал и сам Будда в своих проповедях, призывая слушателей и последователей не искать в нем опоры, а самим быть себе светильниками.

Приоритет дхармы над словом, ее выражающим, не только объясняет обширность стилистического, жанрового и доктринального разнообразия буддийской литературы, но и порождает множество герменевтических проблем. Пожалуй, одна из самых важных среди них состоит в следующем: что же можно считать истинным словом Будды в этом необозримом океане всевозможных буддийских речений?

Согласно буддийской традиции, сам вероучитель в Махапаринирвана-сутре говорил о четырех способах, удостоверяющих аутентичность его высказываний. «Слово Будды» действительно является таковым, если оно было услышано, во-первых, от самого Будды, во-вторых — от его учеников, в-третьих — от группы авторитетных старейшин, в-четвертых — от одного из таких старейшин. При этом оно должно еще соответствовать не только дхарме, но и винае — своду моральных правил буддийской общины. Таким образом, и это основное, — изложение учения

Будды должно соответствовать духу, а не букве учения.

Отсюда, кстати, и становится понятным, почему буддийские тексты составляют такое необозримое множество: всякий прозревший дхарму и способный убедить других в адекватном ее восприятии и в личной реализации истины, мог создавать свои собственные тексты, претендующие на роль священных. Современный буддолог Л. Гомес назвал это явление «герменевтическим плюрализмом» — выражение красивое, но мало проясняющее суть дела.

Однако таким положением с аутентичностью священных текстов и отношением к истинному «слову Будды» было лишь в раннем буддизме. Позднейшие последователи буддизма, представители южных школ, полагали, что слова Будды имели два смысла: один — очевидный, буквальный, второй — скрытый, символический. Этот второй смысл мог по-разному выражаться в различных словесных формах, но в текстах сутр, как принято считать, он одинаков.

Северная махаянская традиция выдвинула отличные от южной критерии аутентичности текста, назвав их «опорами надежности». Их число в разных текстах и в разных школах колеблется в некоторых пределах. Так, в одном из сочинений Пратисарана-сутре, называется четыре такие опоры: во-первых, опора на природу вещей, а не на мнение человека; во-вторых, опора на значение текста, а не на его букву; в-третьих, опора на те отрывки, которые открыто выражают дхарму, а не требуют какой-то дополнительной расшифровки, и, в-четвертых, понимание посредством интуитивного знания, а не усилием интеллекта.

Итак, в буддийских текстах четко противопоставлены и разведены дух учения и его буква; некий смысловой инвариант и множество инвариантов словесных объяснений; уровень интеллектуального

восприятия и интуитивный подтекст. С этим неизбежно оказалось связанным и выделение разными такстами и разными школами разных уровней в значении слов. Так, в Махапраджняпарамита-шастре таких уровней значения выделено четыре. Первый — мирской; он подразумевает самое поверхностное восприятие смысла слов; однако же и оно небесполезно, так как имеет терапевтическое значение. Второй уровень, более глубокий, предполагает воздействие слов в качестве противоядия против умственных помрачений и разрушение с помощью слов окостеневших стереотипов. Третий уровень предназначен конкретному типу личности, а четвертый связан с абсолютным значением слов, выражающих вечную дхарму. В соответствии с этими уровнями значений слов духовное совершенствование понималось как способность восходить ко все более высоким уровням сознания, преодолевая и отбрасывая словесную шелуху и постигая сокровенный смысл, спрятанный в ней, как ядро в орехе. Этот высший смысл в индийской, а не только в буддийской традиции часто ассоциировался с так называемым «арийским молчанием» или апофатическими способами выражения («не то... не то»), которые хотя и допускают существование словесных оболочек, но предельно минимизируют их.

Таким образом, главное назначение слова и текста в духовных традициях — не описывать, излагать или систематизировать какую-либо информацию, а служить действенным духовным инструментом, а порой и четкой инструкцией для перестройки сознания и восхождения к вершинам духа. Разноуровневые тексты отражают именно такое положение дел. В обобщенном виде ситуация инициации ученика и его обучения духовным практикам имеет обычно четыре основных узловых пункта: обращение ученика

к учителю, изложение учителем основной доктрины, последующее описание ступеней восхождения и, наконец, окончательное посвящение адепта в высшее состояние с целью передачи учения и укрепления линии преемственности традиции. Соответственно этим четырем блокам организовано и большинство учительских текстов, причем обычно в два последних вводятся рекомендации по медитативной практике, снабженные наглядным пособием в виде картинок-образов и тем самым помогающие ученику фиксировать сознание на нужных объектах.

Подходу буддистов близка концепция одной из ортодоксальных индуистских школ — пурва-мимансы. Ее главные теоретики, Джаймини и Шабара, обозначали речения священной традиции термином *содана*, что значит «побуждение», «подталкивание». По традиционной классификации, ведийские священные тексты подразделяются на предписания (*видхи*), запрещения (*пратишедха*), заклинания (*мантры*), имена (*нама*) и разъяснения (*артхавада*). В качестве же главных видов текстов выделены видхи и артхавада, обычно связанные с ритуалом; все же остальные тексты имеют лишь вспомогательное значение: не будем забывать, что ритуальное действие выступает в лоне духовной традиции символом высшей значимости и порядка, придающим этой жизни смысл.

Предписания обычно стоят в тексте в повелительном наклонении, что обусловлено представлениями об активности слова, которое воздействует благодаря так называемой «энергии становления»; вследствие этого действие предписаний распространяется не только на ритуал, но и на высшую цель жизни — достижение «неба» через ритуальные действия.

Итак, главный ракурс в представлениях о функции языка и слова — не коммуникативная или описательная роль, обеспечивающая сохранение жестких

и неизменных соответствий между объектом и значением, а побудительная и творящая. Если даже слово и не творит мир, — а некоторые традиции допускают и такое положение дел, — то оно способно раскрыть его значение и сущность, показать отблеск стоящей за ним реальности, и потому, помимо непосредственного значения сказанного, слово, как ореол, окружено значениями дополнительных смыслов.

Главная ценность слова в том, что оно нерасторжимо и парадоксально связано с путем духовного совершенствования, а он ведет к мистическим высотам, когда практика, правила и ритуал остаются позади и сохраняется только непрерывная медитация. Наставники сравнивают ее со свободным парением в чистом, прохладном воздухе. И если бы мы попросили кого-нибудь из парящих в этом запретном пространстве поведать нам о своих чувствах, он не смог бы выразить свои переживания словами. Как сказано в Праджняпарамита-сутре, «мне хотелось бы рассказать, но слова покинули меня».

МЕДИТАЦИЯ

В медитации — великое блаженство.

Дж. Кришнамурти

Медитация — одна из характерных черт индийской духовности; она составляет самую сердцевину буддизма. Считается, что именно из Индии медитация распространилась по всему свету. Она является одним из наиболее верных средств для получения высшего знания, о котором шла речь выше. По сути дела, знание становится формой медитации, а медитация — способом получить настоящее знание-переживание.

Обобщенно говоря, медитация — служебное средство на пути к конечному просветлению или освобождению из круга рождений и смертей, как бы оно ни называлось. Определяют медитацию и как «благотворное размышление о высочайших силах универсума»; рассматривают ее и в качестве тренинга, целью которого является *сатори* — интуитивное постижение реальности; есть и другие варианты ее определения.

Избегая специальных терминов, медитацию можно трактовать как выход в измененное состояние сознания или, скорее, как один из способов выхода в бессознательное. Подобных способов преднамеренного вхождения в область бессознательного немало.

К ним относятся ритмические упражнения с дыханием, аскеза, отшельничество, ритуально оформленная интимная близость, сновидения, мистический опыт эзотерических школ и, наконец, использование психоделических препаратов, которые с незапамятных времен применялись во многих религиозных системах.

Иногда выход в бессознательное могут вызвать и обычные соматические изменения, например принудительная релаксация, длительные морские путешествия и другие причины. Но интересно отметить другое: каким бы способом ни осуществлялся этот выход в измененное состояние сознания, описания проявления бессознательного сходны, как сходна и символика для выражения семантики этого бессознательного. Видимо, в разных религиях и разных традициях они инвариантны, что свидетельствует о единых по своей природе феноменах.

Термин «медитация» в европейских языках происходит от латинского корня, который обозначает главным образом созерцание. Строго говоря, термин «медитация» охватывает три не совпадающих понятия, и на Востоке их четко различают: внимательность, сосредоточенность и мудрость. Как отмечал Э. Конзе, внимательность обычно связывают с начальными этапами медитации; сосредоточенность мысли характеризует внутренний покой, а мудрость — это интуиция, суть которой состоит в понимании реальности такой, какова она есть. Развитие мудрости ведет к пробуждению интуиции пустоты; это и есть, конечный «пункт» медитации. Термин «медитация» не равнозначен ни внимательности, ни сосредоточенности, ни мудрости, взятым отдельно.

Вообще же, как говорил Дж. Кришнамурти, «ища ответа на вопрос: что есть медитация, — важнее понять самого ищущего, нежели то, что он ищет». Сам

же Кришнамурти уходил от любых определений этого чрезвычайно важного процесса, считая, что медитация «подобна трудноуловимому аромату, ее не обретишь в борьбе и исканиях... Не быть способным к медитации значит лишиться возможности видеть солнечный свет и черноту тени, искрящиеся воды и нежные листья. И как мало людей видят это! Медитации нечего вам предложить, у нее бесполезно просить милостыни, умоляюще сложив руки. Она не спасет вас ни от какой боли. Она делает вещи совершенно ясными и простыми, однако для достижения этой простоты сознание должно освободить себя, безо всяких причин и мотивировок. Вот то, что необходимо для медитации...»

Будем считать, что термин медитация-созерцание в этой книге так или иначе объемлет собой все три указанных значения. В самом деле, медитация предполагает хорошо отработанные методы созерцания, позволяющие расширить границы сознания, раздвинуть его шкалу, выходить в измененное состояние сознания, путешествовать в его глубинах, а потом легко и свободно возвращаться в обычное состояние.

Таким образом, медитацию в самом общем виде можно определить как выход за пределы логически структурированного сознания и попытку непосредственного взаимодействия с миром не через умозрение, а в интимном переживании, интуитивно проникающая в суть вещей. Вслед за В. В. Налимовым можно сказать, что медитация — это способ поэтического восприятия мира. Как утверждал Дж. Сэлинджер, поэт не тот, кто пишет стихи, а тот, кто обладает способностью непосредственного знания вещей, тот, кому знакомо вдохновение, а не ремесло складывания строк и рифм.

Путешествие в неведомые глубины собственного сознания оказывается порой пугающим, потому что

обнаруживается его головокружительная объемность, намного превышающая ту, с которой мы привыкли иметь дело во время дневного бодрствования, когда наш ум, подобный скачущей обезьяне, ведет непрерывный диалог с самим собой. Мы привыкли к этому состоянию и не замечаем, что находимся в беспреостанной «погоне за рефлексиями своих идей» и ищем каких-нибудь убедительных объяснений происходящему. Словом, обычно мы смотрим на мир со стороны, извне, как бы прилаживая этот мир к собственным мыслям и часто действуя насильственно.

В медитации же этот судорожный диалог останавливается; человек отдается непрерывному потоку образов, рождаемых его сознанием, не пытаясь их удержать, узнать, приладить к себе. Психосоматическим критерием такой остановки является необыкновенная легкость, а иногда и чувство парения. «Мой внутренний мыслительный процесс остановился, и я почувствовал себя во взвешенном состоянии», — писал о своих впечатлениях один из медитирующих.

Однако остановка внутреннего диалога — это еще не медитация, а скорее ее предварение. В необычайно богатой и разнообразной литературе по медитации обычно выделяют несколько категорий медитативных состояний. Среди них называют в первую очередь недифференцируемую целостность сознания, а также чувство, подобное озарению, или хотя бы убежденность, что существует некая предельная реальность, по сравнению с которой реальность собственных ощущений кажется иллюзорной. Медитирующий переживает также трансцендирование пространства и времени; он оказывается как бы вне их привычных рамок; ощущает радость и умиротворенность и испытывает чувство парадоксальности мира, в котором легко нарушаются законы Аристотелевой

логики. Все переживаемые состояния обычно нелегко или даже невозможно выразить средствами нашего профанного языка. Обычно эти состояния преходящи, но человек, испытавший их и вернувшийся в обычное состояние сознания, переживает подъем и укрепляется в вере в собственные силы.

Таковы лишь основные медитативные состояния в их простейших обозримых формах; в действительности же процесс духовного совершенствования бесконечен. В итоге речь идет о пробуждении и расширении сознания и о реализации скрытого в каждом человеке духовного творческого потенциала, о внутреннем прозрении.

Различаются не только медитативные состояния, но и темы и предметы медитации, а также позиции адепта. Так, объектами медитации могут быть не только различные эмблемы земли, воды и других стихий, не только различные цвета или памятования о Будде, общине, морали, божествах и т.п., но и вздутый, посиневший труп, изъеденный червями, скелет и другие отвратительные предметы. Объекты медитации должны соответствовать типам людей или их состояниям, и лучший проводник в этом случае — духовная проницательность учителя.

Западный интеллеktуал может усмотреть в сказанном множество противоречий, но в действительности противоречивы скорее западные взгляды на этот предмет. Об этом писал еще К.-Г. Юнг в статье «О психологии восточной медитации». Он отмечал, что противоречивость такого рода выражается чаще всего именно в религиозных учениях: «Мы, на Западе, говорим о благотворном влиянии религий, и наша религия — это религия любви к ближнему; в наших устремленных ввысь храмах мы строим высокие алтари. Индийцы же говорят о дхьяне — медитации и сосредоточении, их божество живет

внутри всех вещей, и прежде всего — в людях, они отворачиваются от внешнего мира и обращают свой взор внутрь себя. В древних индуистских храмах алтарь выстроен на два-три метра в глубь земли.

И далее Юнг, обращаясь к «Трактату о медитации Амитабхи», показывает глубокое понимание психологических процессов, издавна существовавшее на Востоке. В начале этого текста рассказывается, как царевич покушается на жизнь своих родителей и царица обращается к Будде за помощью. Он возникает перед ней и показывает ей в видении десять миров, чтобы она выбрала тот, в котором желает возродиться в следующей жизни. Царица выбирает Западную страну Амитабхи, и Будда обучает ее йоге, с помощью которой она и смогла бы осуществить свою мечту. Давая наставления, Будда говорит, что она должна сделать своей единственной целью «достижение Западной страны путем концентрации своих мыслей» и объясняет, как заниматься подобным созерцанием:

Ты должна сесть в особой позе, обратить взор на Запад и приготовить мысли к медитации на солнце. Пусть твое сознание сосредоточится на солнце так, чтобы ты достигла ничем не замутненного созерцания солнца благодаря твоей сосредоточенности исключительно на нем.

Далее Будда подробно инструктирует царицу, говоря, что образ солнца нужно удерживать и с открытыми, и с закрытыми глазами; это и будет первой, начальной ступенью медитации. Следующее наставление Будды учит достичь созерцания воды: надо смотреть на спокойную и чистую воду и стараться сохранять этот образ ясным и неизменным, не позволяя мыслям разбегаться. После этого Будда велит созерцать лед, сверкающий и прозрачный, а по-

том лазурит и землю. «Под этой землей из лазурита, — говорит он далее, — ты увидишь золотую хоругвь с драгоценностями, алмазами и другими драгоценными камнями, на которые опирается земля». Хоругвь простирается в восьми направлениях, и таким образом заполняются все восемь углов основания. Каждая сторона этих восьми направлений состоит из ста драгоценностей, каждая драгоценность имеет тысячу лучей, а каждый луч — восемьдесят четыре тысячи цветов, которые, отражаясь от земли из лазурита, кажутся тысячью миллионов солнц, и каждое из них трудно увидеть отдельно. Над поверхностью земли из лазурита простираются золотые линии, связанные между собой крест-накрест, а шнуры — каждый с семью драгоценностями — разделяют всё на части так, что четко и ясно видна каждая из них.

Этот сложный и многогранный образ должен оформиться, и медитировать нужно над каждой частью поочередно, причем не только с открытыми, но и с закрытыми глазами. Медитативные образы нужно удерживать, и они должны быть перед внутренним взором постоянно, за исключением времени сна. Так должна осуществляться третья ступень медитации.

Затем в трактате таким же подробнейшим образом описывается медитация деревьев, растущих в стране Амитабхи, а затем — медитация воды, находящейся в восьми морях, причем в центре каждого из них находится шестьдесят миллионов цветков лотоса, каждый из которых состоит из семи драгоценностей. Цветы имеют идеальную круглую форму, а между ними протекает вода, издавая мелодичные и нежные звуки, которые выражают совершенные буддийские достоинства: небытие, преходящесть, безличность. Драгоценный камень, называемый чинтамани, царь драгоценностей, испускает золотые лучи

необыкновенной, неопишуемой красоты, и их блеск превращается в птиц цвета ста драгоценностей, издающих гармоничные, чарующие и сладостные звуки. Такова пятая ступень этой непростой медитации.

Далее следует наставление сосредоточиться на теле Будды: он сидит на цветке лотоса с восьмьюдесятью четырьмя тысячами лепестков, причем каждый из них имеет восемьдесят четыре тысячи жилок, а каждая жилка — восемьдесят четыре тысячи лучей, и все эти непостижимые подробности нужно отчетливо видеть внутренним взором.

Пройдя через эти медитативные переживания, царице следовало создать свой собственный образ и увидеть, как она сидит на цветке лотоса в стране Высочайшего счастья, в Западной стране, куда она так стремится попасть; потом ей надлежало создать образ того, как этот цветок закрывается и снова открывается: «Когда цветок вновь откроется, — говорится далее в трактате, — твоё тело окажется объатым пятьюстами разноцветными лучами. Твои глаза откроются так, что ты увидишь, как Будды и бодхисаттвы заполняют все небо, и услышишь шум воды и шелест деревьев, пение птиц и голоса многих Будд».

Весь текст, построенный таким образом, даёт детальное описание шестнадцати ступеней медитации, в конечном итоге ведущих к экстазу. И как уверяет трактат, царица, прилежно следуя всем этим далеко не простым указаниям, смогла увидеть свет блаженства; дух её наполнился радостью, и она достигла полного просветления.

К.-Г. Юнг даёт интересный психологический анализ этого текста. Первая ступень медитации, по его мнению, представляет собой не что иное, как размышления на тему солнца, выяснение и осмысление его вида, значения, свойств. Вероятно, круглый диск служит отправным пунктом для дальнейших фанта-

зий на тему окружности, а благодаря интенсивному свету он подготавливает лучезарные видения. Таким образом, эта первая ступень медитации опирается на ощущения, чего нельзя сказать о второй ступени, на которой образ формируется при помощи активного воображения зеркальной поверхности воды. Когда медитирующий представляет себе, что вода превращается в лёд, имеется в виду конкретизация и материализация видения, и благодаря этому материальность продукта фантазии замещает физическую реальность. В свою очередь голубой лёд превращается в лазурит, твёрдую породу, которая затем становится землей, хотя и сверкающей и прозрачной. «Голубая почва, — пишет К.-Г. Юнг, — напоминает стеклянное море, сквозь прозрачные глубины которого взор проникает вглубь».

Из этих глубин далее возникает хоругвь (санскр. *дхвая*), что также означает «знак», «символ», и она является основой для восьмиконечной структуры. Она вся сияет, как тысяча миллионов солнц. Таким образом, сверкающий прообраз солнца, с которого начиналась медитация, энергетически усилился, стал бесконечно ярким. Вся воображаемая структура охвачена сетью золотых линий; она скреплена ими и уже не может распасться.

По предположению Юнга, именно так и нужно представлять себе чаемую страну Амитабхи — неопишимо прекрасной, каким и должен быть рай. Особенный смысл в ней придается воде; она присутствует в образе восьми морей. Её источник — сокровище чинтамани, а её чудесные звуки выражают основные истины буддизма. Они же, в свою очередь, заключаются в том, что каждое существование — страдание и всё, чем обладает наше эгоцентрическое «я», бrenно и преходяще. От этих страданий может избавить только безличность и небытие, и потому

звучащая вода представляется как спасительная вода мудрости, как олицетворение самого учения Будды.

Вот почему в этот момент медитации в воображении возникает образ Будды, а вместе с этим может прийти глубокое понимание того, что Будда и сам медитирующий — это одно и то же, что это и есть его подлинная сущность, сверхсознание. Но для достижения этой конечной цели нужно проделать огромный и сложнейший путь, преодолеть чудовищные препятствия ослепляющего эгоизма, применить немалые усилия и т. п., — но только так и можно достичь того состояния, когда исчезают вводящие в заблуждение иллюзии и происходит преображение духа.

Этот текст, проанализированный Юнгом с научных позиций, не реликт исчезнувшей традиции, а вполне живое творение восточного духа, которое формирует жизнь и мышление вплоть до мельчайших деталей, по мнению ученого, европейцам совершенно непонятных. Тем не менее Юнг, как известно, был всерьез озабочен наведением мостов между восточной мудростью и сознанием людей западной культуры и для этого предложил выделить в проанализированном тексте ряд ключевых символов.

Каковы же эти символы? Во-первых, это солнце — центр жизни, главный источник света и тепла. Оно представлено практически во всех религиях либо в образе божества, либо еще каким-то способом. Следующий символ, вода, также является источником жизни, и ее значение для жарких стран трудно переоценить. Юнг вспоминал в этом контексте разговор Иисуса Христа с самаритянкой, во время которого он говорил о струе живой воды, вытекающей из его тела.

Во время медитации все эти смысловые ассоциации проигрываются, причем медитирующий перехо-

дит от первого, понятного и видимого плана к более глубокому, где солнце и вода оказываются лишенными своей физической предметности и становятся символами глубоких психологических смыслов, а именно: образами источника жизни, находящегося в нашей собственной душе. Размышления о значении солнца и воды Юнг считает нисхождением к источнику души, собственно, к самому бессознательному. Вот здесь-то он как раз и видит главное различие между восточным и западным сознанием, формулируя его как различие между большим («высоким») алтарем и алтарем, погруженным в землю: Запад, по его мнению, ищет возвышения, а Восток — погружения или углубления; он не стремится возвыситься над миром, а скорее наоборот, хочет вернуться в материнское лоно, в глубины матери-природы.

Анализируя другие символы медитации, Юнг называет голубую зеркальную поверхность — излюбленный и частый символ бессознательного в наших снах. Что же касается прозрачности голубого камня, то это означает, как считает Юнг, что прилежный медитирующий способен благодаря своим усилиям проникнуть в глубь собственной психической тайны и увидеть то, чего он прежде не замечал.

Так благодаря созерцанию, дхьяне, бессознательное может приобрести некий осязаемый и воспринимаемый образ. Таким образом, свет сознания, переставая освещать предметы внешнего мира ощущений, «проясняет мрак бессознательного», и наш собственный внутренний мир становится более отчетливым для нас самих, как если бы мы сидели в темной комнате и вдруг в ней зажегся бы свет.

Здесь Юнг опять-таки не удерживается от противопоставления западного и восточного подходов, отмечая, что когда европеец пытается изгнать представления внешнего мира, то он чаще всего оказывается

в плену собственных фантазий и использует их для бегства от действительности. Что же касается Востока, то там фантазии не в чести. Их рассматривают как продукт аффектированной психики.

Но Юнг говорит и о значении человеческого аспекта одного из важнейших архетипов сознания — тени, т. е. бессознательного, и о влиянии его на сознание. По его мнению, «нас отделяет от нашей тени этическая дилемма». И здесь он находит очередное расхождение между Востоком и Западом: «Дух Индии вырастает из природы, наш же дух противостоит природе. Земля из лазурита для нас непрозрачна, поскольку мы вначале должны ответить на вопрос о месте зла в природе. Но на этот вопрос наверняка не удастся ответить с помощью поверхностных рационалистических доказательств или «интеллектуальной» болтовни. Истинный ответ появляется как результат внутренней работы морально ответственной личности. Однако здесь нет никаких рецептов или готовых решений — здесь нужно заплатить по счетам до последней монеты. Только тогда земля из лазурита может стать прозрачной».

Юнг считает главным переживанием в медитации конечное сознание того, что медитирующий и есть Будда. Происходит это при самой высокой степени концентрации, когда гаснет мир обыденного сознания с его чувственными привязанностями и когда гаснет Эго, являющееся центром этого сознания.

Таким образом, медитация в полном своем проявлении — это способ вхождения в такое состояние сознания, когда можно просто быть, не думая, не действуя, не ощущая внешнего мира и своей отчужденности от него, то есть достигая некоей предельной реальности. Опыт медитации очень труден для научного анализа, если вообще подлежит ему, хотя бы потому, что он в принципе невербализуем; его

можно скорее выразить в символах, на него можно намекнуть, как и на любой мистический опыт, но не более того.

Как бы то ни было, в духовных учениях Востока существует множество медитативных методик и техник. Более того, на Западе появились даже своеобразные путеводители по медитации, описывающие и техники, и состояния или переживания, которые человек испытывает, погружаясь в себя. Это закономерно: в современном мире медитация как естественная релаксация имеет терапевтический характер, помогая снимать стрессовые состояния, исцеляя ум и эмоции.

Часто при медитации используют мантры и так называемые дхарани, «мистические звуки», которые в большинстве случаев представляют собой причудливые и невнятные фонемы, например *хрим*, *пхат*, *хрум* и т. п. Считается, что для непосвященных их смысл неуловим и раскрывается только в процессе медитации, когда эти фонемы произносятся в соответствии с определенными правилами и верят, что они несут в себе откровение; только в таком случае эти мистические звуки могут вызвать глубокий внутренний отклик. М. Элиаде считает, что фонемы, открывающие свой смысл во время медитации, возможно, «выражали такие состояния сознания, которые были „космическими“ по структуре и которые оттого с трудом могли быть артикулированы средствами повседневного языка».

О мантрах уже шла речь в главе «Слово», но здесь их значение можно конкретизировать применительно к медитации. Строго говоря, мантра не является ни магическим заклинанием, ни гипнотической или психотерапевтической формулой. Скорее, она может стать средством возбуждения и концентрации наших собственных психических сил. Как правило,

мантра — это некий архетипический символ, звуковой или вербальный, порожденный особой структурой нашего сознания. Мантры передают некие вибрации и воздействуют на наши чувства и на сознание.

Ярким примером такого символа является так называемый слог-зародыш ОМ; в индийских религиях он с древнейших времен рассматривается как отдельный и весьма важный звук, имеющий экзотерическое, эзотерическое и мистическое значение. Его толкованию посвящено в Индии неисчислимое количество книг. Р. Тагор писал о нем: «ОМ есть символическое обозначение бесконечного, совершенного, вечного. Звук сам по себе уже совершенен и символизирует единство всего. Все наши религиозные созерцания начинаются с ОМ и завершаются ОМ. Мантрический слог ОМ мыслится как наполняющий ум предчувствием вечного совершенства и освобождающий его от оков узкого эгоизма».

Однако содержательное наполнение слога ОМ не оставалось неизменным: оно менялось и исторически, и в разных направлениях индийской мысли. В ритуалах ведийских жертвоприношений этот слог употреблялся для обозначения космического параллелизма; в раннерелигиозной мысли он был объектом философских спекуляций, а позже стал одним из основных средств в практике медитации, выполняя роль некоего психологического инструмента: «подобно тому как паук, поднимаясь по своей нити, достигает свободы, так и йогин восходит к освобождению посредством слога ОМ». В упанишадах ОМ сравнивается со стрелой, увенчанной наконечником мысли, которая вкладывается в лук человеческого тела; эта стрела, пущенная умелой рукой, пронзает мрак неведения и достигает «лучезарного света Высшего Состояния».

В упанишадах не раз описывается значение и символические толкования звуков, составляющих слог ОМ. Так, в одной из них говорится, что слог содержит три элемента: А — У — М. Поскольку ОМ рассматривается как «выражение наивысшей способности сознания, то эти три составляющих элемента объясняются как три уровня сознания: А — бодрствующее сознание, У — сознание во сне со сновидениями и М — сознание в глубоком сне без сновидений. Таким образом, ОМ в целом представляет всеобъемлющее космическое сознание четвертого уровня, за пределами слов и понятий. В конечном итоге ОМ ассоциируется с освобождением или расценивается как средство или символ для его достижения. Как бы ни менялось толкование этого слога, во всех случаях он связывается с опытом-переживанием нашей внутренней бесконечности, а форм ее освобождения так же много, как и характеров. Вот почему, по словам Анагарики Говинды, ОМ всем представляется по-разному: одному «как символ божественной вселенной, другому — как символ неисчерпаемой энергии, третьему — как безграничное пространство, а иному — как бесконечное бытие или вечная жизнь. Для одних ОМ представляется вездущим светом, для других — это всеобъемлющий закон, третьи понимают его как всемогущее сознание, как всепроникающую божественность или представляют его в понятиях всеохватывающей любви, космического ритма, непрестанной творческой способности или как неограниченное знание и т. д. до бесконечности».

Считается, что в универсальной мантре ОМ АХ ХУМ, часто используемой в медитациях, отражены три уровня реальности: универсальный, идеальный и индивидуальный, а также три размерности сознания, соотнесенные с тремя психическими центрами, — те-

менным, горловым и сердечным. Таким образом, они имеют отношение к тайнам тела, речи и ума, причем под телом обычно понимается не наше физическое тело, а весь макрокосм, «большое тело» мира, сколком с которого является микрокосм, наше тело. Под речью также имеются в виду не просто слова и представления, но любые ментальные проявления, воплощенные в форме видимых, слышимых или мыслимых символов. Что же касается ума, то это тоже не просто наш интеллект, а скорее то, что находится за пределами обычных представлений, что невозможно охватить мыслью. Точно так же и любая мантра многомерна и чрезвычайно действенна, охватывая разные уровни опыта и способствуя углублению сознания. Кроме мантр большую роль в медитациях играют дыхательные упражнения и другие вспомогательные средства.

Медитация обычно ассоциируется с духовной жизнью Востока, но она знакома и Западу. Достаточно вспомнить проповеди Мейстера Экхарта, в которых он говорил о медитативных состояниях и о том новом опыте, который он в них приобрел: «Среди молчания было во мне сказано сокровенное Слово...»

СЕРДЦЕ

Сердце — государь;
неисчерпаемо его применение.

Юй Шинань

Сердце — больше чем просто анатомический орган, и совсем не случайно ему поклонялись, его воспевали, его почитали, его проклинали. Сердце главенствовало в жизненных процессах, и не только физиологических. У многих народов оно признавалось главным органом, властителем тела,местилищем разума или души. Подсчитано, что в Ветхом Завете слово «сердце» упоминается 851 раз, являясь едва ли не центральным символом библейского представления о человеке, местом встречи Бога и человека. Сердце в Библии — бесспорный центр всех важных душевных переживаний: оно «веселится», «терзается», «скорбит», «рвется», «мыслит», «созерцает», «горит предчувствием». Мотив истинно ведающего сердца пронизывает не только христианскую, но и иудейскую и мусульманскую традиции. Вспомнить хотя бы девиз суфиев: «Истинная Кааба — это сердце, а не каменный дом».

В разных традициях сердце изображалось в виде солнца, луны, мистического круга, мандалы, кружка с точкой, пламени и тому подобных символов. Р. Генон выделял среди этих геометрических символов

треугольник, направленный вершиной вниз, «треугольник сердца», а свастику, именованную также «печатью сердца», рассматривал как одну из разновидностей горизонтального креста, символа центра. Отметим, кстати, что свастика — древний солярный знак и взаимозамена солнца и сердца была весьма распространенной; отсюда, вероятно, и изображение лучистого сердца.

Огромное место занимает сердце в фольклоре, очерчивая целую область «народной кардиологии». Не обошли его своим вниманием и философы; достаточно вспомнить, например, А. Бергсона, Б. Паскаля или отечественного философа И. А. Ильина, который именно в бессердечии видел главную причину бедствий современной цивилизации. В качестве примера подобных взглядов можно процитировать церковного философа М. П. Новикова: «В сердце не только концентрируются полученные от мозга сенсорные восприятия, но оно способно получать из трансцендентального мира ощущения божественной сущности. Эти ощущения из сердца поступают в мозг и направляют его психические процессы».

Словом, тема сердца всегда так или иначе присутствует в человеческой культуре, включая в себя огромное количество образов, ассоциаций, знаков и символов; присутствует она и в духовных традициях Востока.

Одна из сквозных идей этих традиций — сознание всеобъятности сердца и вера в то, что только оно одно дает истинное знание неизмеримости мира. Идущий путем духовного совершенствования должен открыть свое сердце абсолютной открытости бытия, зная, что истина передается только от сердца к сердцу, поверх всех словесных наставлений. Как писал в XII в. Ван Пинь:

Мудрецы прошлых времен и настоящего пребывают в единстве, ибо они передают не учение мудрого, а его сердце. На деле они передают даже не сердце прежних мудрецов, а собственное сердце. Ибо мое сердце не отличается от сердца мудрецов. Оно обширно и беспредельно, оно заключает в себе всю тьму вещей. Расширять свое сердце значит передавать путь прежних мудрецов.

Только постижение мудрости сердцем позволяет человеку традиции узнать основы мироздания и проникнуть в средоточие собственной души. Но сердечная «работа» не проста; она требует от человека постоянных и разнообразных усилий. В метафорической форме это описано в «Каноне внутреннего созерцания» (X в.):

Опустоши сердце: отбрось все, что его наполняет.
 Избавься от сердца: убери все, что есть.
 Сосредоточь сердце: да будет оно недвижимым.
 Укрепи сердце: да не будет в нем страха.
 Очисти сердце: да не будет в нем суеты.
 Выпрями сердце: да не будет в нем скверны.
 Когда избавишься от всего этого,
 Постигнешь в себе четыре истины.
 Вот они:
 В сердце прямота: не пятишься вспять.
 В сердце равновесие: нет ни высокого, ни низкого.
 В сердце сияние: нет ничего неосвященного.
 В сердце проникновение: нет никаких преград.
 Эти свойства сердца проявятся сами собой.
 Слова слишком грубы, чтобы их описать...

Согласно Конфуцию, человек должен только в самом себе, во «внутренней клетке сердца», в глубине сердечного опыта, недоступной для посторонних глаз, находить самое прочное, самое настоящее и самое возвышенное состояние своего бытия. Вот почему высшее достижение жизни, по Конфуцию, —

«способность следовать велениям сердца, не нарушая правил». Речь идет о глубинном сердечном понимании, которое только одно может удостоверить сокровенную преемственность духа и в то же время выявить предел человеческого знания.

А неоконфуцианский философ XV—XVI вв. Ван Янмин вообще считал, что «вне сердца нет вещей». Главное призвание человека на земле он видел во внутренней работе духа, которую называл «выправлением сердца», и противопоставлял ее как отвлеченному умствованию, так и суетной деловитости.

По его мнению, человек овладевает своим сердцем, а затем и всем миром, если совершает нравственно безупречные и притом спонтанные действия. Внимательный прежде всего к «разумному сердцу», Ван Янмин разграничивал уровни сердечного и бытийственного сознания:

Если, поразмыслив над словами, я не нахожу их верными, то, пусть даже их произнес сам Конфуций, я не сочту их истинными. Главное — это наставление собственного сердца.

Его талантливый ученик Ван Цзи считал, что «выправление сердца» — это двойное действие: одновременно и раскрытие, рассеивание, подобное функции пустоты, и собирание, подобное сущности пустоты; и хотя оно пронизывает весь мир, но формы не имеет и потому похоже «на полет птицы в воздухе и отражение луны в воде». Ван Цзи говорил о безусловном врожденном знании, связывая его с «изначальным сердцем»:

Всю нашу жизнь от рождения до смерти мы должны иметь своим господином проблеск духовной просветленности изначального сердца. Эта ускользающая точка духовной просветленности составляет одно те-

ло с Великой Пустотой и существует во веки веков. В ней, по сути, ничто не рождается и ничто не умирает...

В китайской традиции словом *синь* — «сердце», по мнению В. В. Малявина, охватывалось понятие сознания и даже разума, и это не случайно: ведь только жизнь сердца может объять одновременно и чувство и разум, собрать их воедино, и только опыт сердца обладает свойством глубины, в отличие от логической одномерности интеллекта. Речь идет о сердечном, тонко чувствующем сознании, и природа такого сознания не может быть привязана к одному лишь уму; она опознается целостной жизненной интуицией, одновременно и духовной, и телесной. Такое сознание предстает у даосов всеобъемлющей открытостью бытия, возвращающего человека к небесным истокам его природы:

Шесть полюсов мироздания — пределы сердца. Четыре моря — берега сердца. Тьма вещей — образы и отблески сердца. С глубокой древности до нынешней поры было только это сердце. Величественное! Бездонное! Невозможно ни измерить его, ни исчерпать! Это сердце с утра до вечера дает способность видеть и слышать, чтить родителей и любить братьев. Днем и ночью, не нуждаясь в размышлениях, оно само по себе воплощает просветленность сознания.

Сердце, таким образом, считалось средоточием духовной жизни человека, вместилищем сознания и чувств. Только свободное следование своему сердцу может открыть в человеке истинные глубины. Ученые старого Китая утверждали, что забытую правду древних мудрецов можно «сердцем перенять» из книг, и не только из них. В сочинении XVI в. «Знаки преемственности сердца» говорится:

Древние мудрецы заповедали, что человеческое сердце слепо, а сердце Дао неуловимо, утонченно и

едино. Держаться его темной глубины значит воистину чтить науку сердца всех времен. То, что передают друг другу мудрецы, люди понять не в силах, а чтобы понять это, нужно искать свое Срединное сердце, исходя из того места, которое занимаешь посреди Неба и Земли.

Представление о сердце как о регуляторе вселенной вообще свойственно китайской и японской традиционной мысли. Именно в сердце покоится средоточие и сокровищница «пяти постоянств», и когда сердце неискренне, люди не поступают сообразно с этими «пятью постоянствами», а тогда ни жизнь, ни государство не управляются должным образом.

И китайцы, и японцы считали, что управлять государством может лишь тот, кто установил порядок в своей семье. Тот же, кто захотел установить порядок в своей семье, должен сначала научиться владеть самим собой. Тот, кто захотел научиться владеть самим собой, должен сначала сделать правым свое сердце и должен сделать искренними свои мысли. Тот, кто захотел сделать искренними свои мысли, должен прежде раскрыть свой ум. А раскрытие ума, в свою очередь, зависит от постижения вещей.

И вот когда вещи постигнуты, раскрывается ум, а когда раскрывается ум, мысли делаются искренними. С искренними мыслями сердце становится правым, и человек с правым сердцем владеет самим собой. У владеющего самим собой в семье устанавливается порядок, а когда в семье устанавливается порядок, должным образом управляется государство, и люди живут в мире.

Итак, через все возможные круги человеческого общения проходит одна нить, которая всё соединяет с сердцем, а оно, в свою очередь, оказывается в самом центре мира. Граница между макрокосмом и микрокосмом становится зыбкой и проницаемой.

Об этом говорит одна из ключевых мыслей упанишад: «Ты — одно с тем»; «Все, что существует, — это ты».

Сердце оказывается важнейшим термином, можно даже сказать ключевой философемой и в кругу вопросов, связанных с тем, что на Востоке называют «пробуждением». Один из деятелей дунлинского движения Гао Паньлун испытал это состояние через десять лет мучительных сомнений и упорных медитаций. Однажды он плыл в лодке, предаваясь ученым занятиям. И когда он прочел слова мыслителя X в. Чэн Хао «Все сущее в мире создается самим человеком, в действительности ничего не существует», он испытал пробуждение, и центром чувства было сердце:

Опутавшие меня тревоги внезапно исчезли, и словно тяжкий груз свалился с моих плеч. Сквозь меня словно молния прошла; я почувствовал, что слился без остатка с Великим Превращением, и для меня перестало существовать различие между небесным и человеческим, внутренним и внешним. Я увидел, что весь огромный мир — это мое сердце...

Благодаря такому особому, «сердечному» типу связи каждая вещь может оставаться сама собой, сохраняя при этом внутреннюю, интимную связь с мировым абсолютом и находясь в зависимости от высшей причины. При такой «сердечной» связи между миром и человеком, как и между человеком и вещью, не остается фатальной дистанции, провоцирующей мысль покорить природу, стать выше нее и не зависеть от нее: подобные отношения могут свидетельствовать только об удручающем незнании, о «сердечной» слепоте.

Жизненный идеал даосов, связанный с сердцем, гласит: «Делаю так, как желает сердце. Всегда сле-

дую естественному во мне». Многократно упоминавшийся на страницах этой книги даос Чжуан-цзы рисует образ мудреца, который «глазами видит, ушами слышит, сердцем внимает сердцу». Он считал, что пробудившееся сердце должно быть «теплым, как весна, и прохладным, как осень». По-настоящему мудрый человек «живет по часам своего сердца одной жизнью со всем сущим».

«Небесное сердце» даосы считали прототипом Великого Предела — образ, который одновременно завораживает поэтической красотой и впечатляет философской глубиной. В одном лишь движении этого «Небесного сердца» содержится «круговорот четырех времен года и пять мировых стихий. И все превращения жизненного эликсира в нашем теле не совершаются вне сердца». Вокруг этого Великого Предела, этого «Небесного сердца», и совершаются, таким образом, все антропокосмические явления, и жизнь сердца вписана во все природные процессы.

Одно из важнейших высказываний о природе сознания дано в трактате даосского наставника VIII в. Сыма Чэнчжэня:

Пустотную утонченность сознания (=сердца), истине, невозможно измерить. Что такое сознание? Если захочешь опознать его сущность, оно будет казаться несуществующим; в деяниях же своих оно каждый миг проявляет себя. Оно действует стремительно без поспешности и достигает всего, никуда не направляясь... Оно появляется и исчезает внезапно, и невозможно понять, возбуждено оно или покойно. Оно то ли присутствует, то ли отсутствует. Разве можно сравнить трудности укрощения сердца даже с трудностями укрощения необъезженных лошадей?

Сходное восприятие сердца, или сознания, мы встречаем и в традиции буддизма махаяны. В «Трак-

тате о рождении веры» сознание=сердце уподоблено бесконечной, неосвязаемо-пустотной среде, в которой уже присутствует импульс к самопознанию или, что то же самое, к самоосознанию: «посреди сердца внезапно рождается мысль», и в этой мысли сознание себя обретает.

Один из патриархов чань-буддизма Хой-нэн уподоблял сердце светильнику, цель которого — свет, а главное назначение — освещать, светить, просветлять. В этом учении деяния сердца в наивысшей форме понимались как познание собственной изначальной природы, и таким образом получалось, что между истиной и сердцем, ее познающим, нет и не может быть никаких посредников. Истина же открывается сразу и оказывается тождественной познающему ее сердцу.

Здесь нет ничего общего с привычным нам западным субъектом, который стремится к самотождественности и не может преодолеть сковывающие границы своей узкой частной автономии, в итоге он делает мир своей собственной проекцией. Восточный мудрец оставляет себя и мир, он просто дает, позволяет всему быть, уподобляясь зеркалу, которое все отражает и ничего не изменяет. Когда Чжуан-цзы говорит: «Нынче я похоронил себя», это отнюдь не означает физическую смерть. Дело в другом: он похоронил свое «эго» и вместил в свое сердце всеобъемное сознание пути. Как говорили даосы, в пустоте сердца «собираются духи и люди». Речь идет о полном и безоглядном доверии собственной природе (путь и традиция это подразумевают) и искреннем отношении к себе, и тогда «пустота сердца» приносит просветленность. Вот почему Чжуан-цзы учит всматриваться в пустоту своего сердца: тогда можно увидеть, как «из пустой залы исходит ослепительный свет».

Представление об идеале пустотного сознания=сердца демонстрирует даосская притча об искусном поваре из третьей главы книги Чжуан-цзы. Этот повар разделял бычьей туши: «Взмахнет рукой, навалится плечом, подопрет коленом, притопнет ногой», и сверкающий нож словно пляшет в его руках. Царь, наблюдавший за его работой восхитился, сказав: «Сколь высоко твое искусство, повар!» Повар же в ответ на это объяснил, что превыше всего он любит путь, а это больше, чем обыкновенное мастерство.

Поначалу, когда я занялся разделкой туш, я видел перед собой только туши быков, но минуло три года — и я уже не видел их перед собой! Теперь я не смотрю глазами, а полагаюсь на осязание духа, я перестал воспринимать органами чувств и даю претвориться во мне духовному желанию. Вверяясь Небесному порядку, я веду нож через главные сочленения, без усилий проникаю во внутренние полости, следуя лишь непреложному, и потому никогда не наталкиваюсь на мышцы и сухожилия, не говоря уж о костях. Хороший повар меняет свой нож раз в год, потому что он режет. Обыкновенный повар меняет свой нож раз в месяц — потому что он рубит. А я пользуюсь своим ножом уже девятнадцать лет, разделал им несколько тысяч туш, а нож все еще выглядит таким, словно он только что сошел с точильного камня. Ведь в сочленениях туши всегда есть промежуток, а лезвие моего ножа не имеет толщины. Когда же не имеющее толщины вводишь в пустоту, ножу всегда найдется предостаточно места, где погулять. Однако же всякий раз, когда я подхожу к трудному месту, я вижу, где мне придется нелегко, и собираю воедино мое внимание. Я пристально вглядываюсь в это место, двигаюсь медленно и плавно, веду нож старательно, и вдруг туша распадается, словно ком земли рушится на землю.

В этой притче бычья туша сводится к сплошной промежуток, где гуляет «не имеющий толщины» нож повара, — и то и другое — прообраз пустоты или даже образ пустоты в пустоте, и они вовлечены в отношения свободного обмена. Повар действует не по правилу, не по расчету, а доверяясь своему сердцу, потоку своего сознания и музыкальному ритму пути. А в целостности Великой Пустоты и происходит сердечная встреча земного и небесного, божественного и человеческого.

Это доверие пути, а значит, и своему сердцу, своей собственной природе тонко подметил К.-Г. Юнг: «Китайцы не имеют импульса к насильственному подавлению своих инстинктов, который истерически раздувает и отравляет нашу духовность. Человек, живущий инстинктами, может освободиться от них, и притом так же естественно, как он жил ими».

Но вернемся к притче: в ней ничего не говорится о знании, а говорится о глубине сердечного опыта. Повар не привязан к чувственному восприятию, он отрешен от него. Его органы чувств не подчиняются разуму; он просто слушает свое сердце и существует заодно с единой основой мира.

В другом сюжете книги Чжуан-цзы описаны последовательные этапы духовного преображения. Даосская наставница по имени Цзюй рассказывает, как она вела своего ученика:

Я оберегала его, чтобы истина открылась ему, и через три дня он смог быть вне Поднебесной. Когда он научился быть вне Поднебесной, я снова поберегла его, и через семь дней он научился быть вне вещей. После того, как он смог быть вне вещей, я снова поберегла его, и спустя девять дней он смог быть вне жизни. А научившись быть вне жизни, он в сердце своем стал как «ясная заря». Став в сердце своем как «ясная заря», он смог прозреть Одинокое. А про-

зревши в себе Одинокое, он смог быть вне прошлого и настоящего. Превзойдя различие между прошлым и настоящим, он смог быть там, где нет ни рождения, ни смерти. Ибо то, что убивает жизнь, само не умирает, а то, что рождает жизнь, само не живет. Что же это такое? Следует за всем, что уходит, и привечает все, что приходит; все может разрушить, все может создать. Поэтому называют его «покойное в превращениях»...

В. В. Малявин видит в этом схему пути и четыре последовательных этапа продвижения к высшему прозрению: сначала преодолеваются данные опыта, затем — дуализм субъекта и объекта, самосознания и субъективного восприятия времени и, наконец, самораскрытие чистой бытийственности «сознающего сознания», которая пребывает вне всякого опыта и постичь которую можно только сердцем.

В точном соответствии с этой схемой происходит медитативная практика у монахов Шри-Ланки и других буддийских стран. Ученик представляет в своем сердце восьмигранный хрустальный сосуд, в нем — лотос с разноцветными лепестками, в центре которого находится большая буква А, испускающая ослепительно яркие лучи. На макушке головы он представляет другую букву, белого цвета, из которой лавинообразно появляются маленькие буквочки и устремляются к большой, а затем возвращаются обратно. Еще одну букву, красного цвета, ученик визуализирует на другом конце энергетического канала, примерно совпадающего с позвоночником; она также испускает из себя поток маленьких красных буквочек, текущих к сверкающему сосуду в сердце; так что и верхняя, и нижняя части тела оказываются как бы пронзенными этими потоками. В конце медитации процесс испускания букв прекращается; центральная буква А, расположенная в сердце, вби-

рает в себя все остальные буквы и исчезает в лотосе, который закрывает свои лепестки, излучая при этом ослепительный свет. Считается, что в этот момент ученик должен осознать, что всё есть не что иное, как пустота.

У даосов есть понятие «пост сердца», и оно не кажется метафорой. «Пост сердца» диктует, чтобы зрение и слух были обращены вовнутрь, а не на объекты видимого мира. Лао-цзы вообще советует «завалить отверстия сознания»; при этом оно должно быть разомкнутым и предоставить всему быть так, как оно есть. Складывается впечатление, что даосских, как, собственно, и других восточных мудрецов не волновал вопрос «как устроен мир и как его познать», их интересовало, как в нем прожить счастливо и долго, со спокойным сердцем.

Сознание же китайцы, по сути дела, отказываются определять. Да и в самом деле, как можно описать «пустотную утонченность»? Сознание, таким образом, по сути своей и не предметно, и не субстанционально, оно — функционально. Пожалуй, здесь-то и коренится главное различие восточного и западного подходов к сознанию. Западная мысль утверждает самотождественность сознания и субстантивирует его, в то время как восточная духовная традиция рассматривает сознание как реальность не субстантивную, вообще не предметную, а функциональную, деятельную. Природа сознания — это постоянное спонтанное превращение, без начала и конца, разнообразное и совершенно естественное. В этих превращениях проходит жизнь даосского мудреца, это и есть его духовный путь.

Из всего сказанного вытекает одна из самых главных характеристик или свойств сознания — его глубина, непостижимая, неизмеримая, головокружительная. Мы приобретаем опыт, но в нем таится

другой, более глубокий (как китайские шарики, заключенные один в другом), — и так до тех пор, пока мы не достигнем предельной цельности нашего существования.

Сознание=сердце, таким образом, становится символической матрицей духовного опыта и в то же время движущей силой духовных метаморфоз. Каждое мгновение жизни должно проживаться сознательно или, что то же самое, сердечно, и тогда можно будет говорить о мудрости просветленного сердца.

Говорить, естественно, можно только метафорически, и лучшая метафора — уже упоминавшееся в этой связи зеркало. Чжуан-цзы говорит:

Высшего человека сердце — это зеркало; оно не влечется за вещами, не стремится к ним навстречу, вмещает в себя всё — и ничего не удерживает.

В самом деле, зеркало не имеет ничего общего с теми предметами, которые оно отражает, но в то же время его нельзя от них отделить.

Вот почему Гуань Инь-цзы, автор средневекового даосского трактата, выразил привычную для Востока идею недвойственности реальности как «пустоты зеркала» и мира вещей в виде следующей мистической загадки:

Одна искра огня может спалить десять тысяч деревьев, но когда сгорят все деревья, где пребывать огню? Одна частица Пути может обратить в небытие все десять тысяч вещей, но когда исчезнут вещи, где пребывать Пути?

Вне Пути, как бы его ни называли разные духовные традиции, не происходит ничего, и потому проблема сердца=сознания имеет на Востоке сугубо практическое значение, нерасторжимым образом

связанное с традицией, в лоне которой человек движется и совершенствуется и которая передается от сердца к сердцу.

В этой связи стоит хотя бы кратко сказать о трех основных аспектах даосской практики, которые именуются как «регулирование тела», «регулирование дыхания» и «регулирование сердца». Отношению к телу посвящена отдельная глава, и потому здесь можно лишь в самом общем виде отметить, что «регулирование тела» подразумевает разные способы физического и химического воздействия на него. «Регулирование дыхания» включает в себя определенные дыхательные упражнения, которые должны гармонизировать физиологические и психические процессы в организме. Всё это вещи более или менее понятные.

А что понимается под «регулированием сердца»? Прежде всего различные методы самоконтроля и сосредоточения. Здесь надо иметь в виду, что ни в Индии, ни в Китае, ни в Тибете, ни в Японии, ни в других странах Востока не было столь старательно пестуемой на Западе оппозиции тела и духа. Существовавшее же там, по даосскому выражению, «искусство сердца» предполагало нераздельное единство тела и духа, и это принималось как непреложная истина, поскольку именно она и могла привести к духовному просветлению.

Что же касается нашего западного ума, рассудка, то его, занятого поверхностными сопоставлениями и расчетами, индийцы и китайцы уподобляют скачущей обезьяне и называют обезьяньим умом, умом-обезьяной; он не способен воспринимать жизнь такой, какая она есть, во всей ее полноте и переливах сочных красок. Древние индийцы уподобляли такой поверхностный разум (*манас*) поводьям, с помощью которых лошади — органы чувств — влекут повоз-

ку — тело человека; но истинный возница — буддхи, глубинное, внутреннее сознание, сердце.

Именно сердце — подлинное средоточие нашего жизненного опыта, а тонко чувствующее сердечное сознание — глубочайший внутренний исток всех наших душевных движений. И только в глубинах сознающего сердца постигается та тайна, которая заключена в недрах традиции, о чем мы рассуждали в начале нашей книги. Здесь в качестве убедительного примера «работающего» в этом «режиме освобождения» сердца можно взять фрагмент тантрической медитативной практики. Она начинается с того, что ученик представляет, что в его сердце находится красная солнечная мандала; она лежит на восьмилепестковом лотосе, в центре которого возникает мистический слог ХУМ. Из этого слога выходят бесчисленные лучи света, на которых покоятся многочисленные учителя и богиня, образ которой ученик должен в конечном итоге визуализировать. Затем он медитирует на пустотности и других предписанных вещах, а в конечном итоге идентифицируется с богиней; главная арена медитативного действия — сердце.

Итак, только заключение мысли в сердце позволяет человеку традиции постичь основы мироздания и проникнуть в средоточие собственной души. Только «очаи сердца» можно увидеть истинную реальность. И потому учитель Кришна наставляет ученика Арджуну в Бхагавадгите, ключевом тексте индуизма: «Прилепись ко мне сердцем, о бхакт мой!»

Утвердив лишь на Мне свое сердце,
 пребывать во мне мыслью старайся —
 и тогда ты со временем будешь
 обитать там, где я, Гудакеша.

Пер. В. С. Семенцова

Йоге-любви, бхакти-йоге, посвящен целый раздел Бхагавадгиты. Высшее божество, Бхагавана, познать трудно, и люди полны о нем превратных мнений. Но постичь его необходимо, поскольку все существа пребывают в нем и он пронизывает их, подобно ветру. И только люди с великой душой способны почитать его, сохраняя его в сердце и любя его; все остальные пути труднее. Итак, сердце — главный орган знания, которое превращается в знание-процесс и знание-соучастие, и потому проявление его иногда уподобляется огню во всех его цветах и образах, во всей его жгучей силе. Бхакт испытывает сильное религиозное чувство; оно возникает внезапно, как вспышка молнии, и не требует ни специальных знаний, ни особой подготовки. Здесь нет противопоставления «мистики знания» и «мистики сердца», о которой порой пишут западные ученые, а есть особая форма знания, добываемого сердцем.

Попутно стоит отметить, что в этом случае свою культуротворящую мощь проявлял миф: постоянная актуализация мифической реальности является для адептов бхакти едва ли не главным условием их духовной жизни. Именно через миф они вступают в контакт с божеством; они идентифицируют себя с персонажами, так или иначе причастными к божеству, и проникаются их чувствами. По этой причине в своей религиозной практике бхакты использовали все средства, которые могли стимулировать и поддерживать экстатическое погружение в миф: пляску, музыку, поэзию и т. п. — словом, всё, что помогало сделать миф переживаемым.

Отсюда, кстати, становится понятным, почему представления об особой познавательной роли сердца присутствуют во всех традиционных культурах, имеющих своим фундаментом мифологическое мировосприятие.

Целый ряд современных медицинских и психологических фактов заставляет нас вполне серьезно отнестись к интуициям восточных традиций. Кажется, даже у скептиков остается все меньше сомнений в том, что сердце не только важный физиологический орган, но и центр психоэмоциональной жизни человека. В частности, данные по шунтированию сердца говорят о том, что хотя его физиологическая работа и улучшается, но умственная деятельность прооперированного может серьезно ухудшиться.

ТЕЛО

Где ты будешь находиться,
когда твое тело будет кремировано
и пепел развеян по ветру?

Дзэнский коан

Мы привыкли разделять тело и дух и противопоставлять одно другому как нечто низкое, греховное, подверженное пагубным страстям и возвышенное, светлое, несущее в себе искру божественного начала. Поэтому и возник в нашей культуре вопрос, сформулированный О. Э. Мандельштамом: «Дано мне тело — что мне делать с ним, Таким единым и таким моим?» В конечном итоге разделение души и тела привело к их противостоянию и даже к настоящей войне, завершившейся современными агрессивными технократическими попытками.

Отчего возник этот дуализм ума (или духа, души) и тела, понять нетрудно, даже бегло взглянув на историю западной мысли. Он присутствует уже в философии Платона; звучит он и в известной древней римской максиме, гласящей: «В здоровом теле — здоровый дух». Декарт в XVII в. уже окончательно разделил мыслительную и телесную «субстанции», и картезианский дуализм прекрасно совместился с иудео-христианским взглядом на мир, обеспечив себе долгую жизнь в западной культуре.

И в нашей отечественной культуре оценка тела была негативной. Тело в Средние века, например, вообще относилось не к природе человека, а к так называемому «внешнему» в человеке и как внешняя оболочка никоим образом не ассоциировалось с естеством — внутренней сущностью человека.

Романтики XIX в., такие как Шеллинг и Руссо, попытались взбунтоваться против обесценивания тела, но психофизический дуализм спокойно пережил эту реакцию и продолжает доминировать в нашем обществе, несмотря на то что его устои в XX в. подрываются многими течениями в антропологии и философии. Наконец, из глубинной психологии и холистической медицины и других областей современного знания постоянно приходят новые факты, подталкивающие к пересмотру устоявшегося отношения к телу и телесному опыту. Если во времена Декарта тело отождествлялось с машиной, механизмом, во времена Руссо и Ницше — с капризным, проказливым ребенком, то теперь, особенно в сфере психологии, все чаще приходят к выводам о глубинной мудрости тела, о необходимости рассматривать его как единое целое, отождествляемое с душой.

На Востоке вопрос, «что делать с телом» в привычном нам его осмыслении, просто не мог возникнуть: там давно и хорошо знали, что нужно делать с телом, которое, заметим, не противопоставлялось духу или сердцу. Что же касается нашей привычной древней максимы, то на Востоке она прозвучала бы прямо противоположным образом: «В здоровом духе — здоровое тело». Идеал был другим: не телесное здоровье, а жизненная целостность, и означало это в первую очередь слияние духовного и телесного начал. За этими взглядами стоит архаичная и, пожалуй, универсальная для всех народов мира традиция онтологического сознания, нерасторжимо связанно-

го с всепроникающей интуицией космической жизненной силы. Ван Цзи писал:

Сердце — корень тела. Если говорить о его пустотном духовном водителе, то мы называем это «сердцем», а если говорить о его плотной вещественной предметности, то мы называем это «телом». Сердце и тело суть одно.

Вот они, «тонкие, властительные связи», соединяющие дух и тело, и нет никакого трагического и фатального противостояния сознания и плоти.

Внук Конфуция Цзэн-цзы перед смертью показал родственникам и друзьям свои ладони и ступни: так он напомнил им о том, что всего существеннее, что нам необходимо дано и задано — живое тело. Человеческое тело, видимое, осязаемое, физическое, воспринимается в китайской традиции как неоспоримый образ телесности, пустотного «тела без органов», а это, в свою очередь, является одной из ключевых философем. В. В. Малявин пишет: «Речь идет о теле символическом, лишенном протяженности, но вездесущем, теле как серийности явлений, поле рассеивания энергии, в котором осуществляется внутренняя и безусловная связь между „вещами одного рода“, это „сверхмагия“ символического недеяния, превосходящая предметную данность бытия».

Человеческое тело — видимый образ именно такого тела, «тела Дао», в котором просто не может не быть единения духа и материи.

В конфуцианстве это «большое тело» отождествлялось с сердечным разумом, о котором шла речь в предыдущей главе. Известно, что в основе конфуцианской традиции лежал культ предков, и мир загробный, посмертный, был продолжением мира земного. У усопших были те же потребности и те же обязанности, что и у живых: им были необходимы еда и питье, они интересовались всеми земными

событиями, от них ждали помощи и заступничества; их приглашали на церемонии жертвоприношения, где они должны были присутствовать вместе с живыми в качестве сотрапезников.

Вся чжоуская культура была пронизана верой в то, что жизнь предков продолжается в их потомках. На торжественных трапезах усопшего предка представлял один из здравствующих потомков: на время трапезы он как бы воплощался в своего предка, причем старался сделать это так правдиво, что даже имитировал его жесты, мимику и другие подробности поведения.

Таков был механизм традиции, закладывавший особое отношение к телу и к телесности, причем он распространялся не только на родственников по крови, но и на родственников по духу, о чем говорилось в главе «Традиция». Молодой Конфуций, без устали постигая старую музыку и ритуалы, добился того, что мог во сне или наяву увидеть основателя чжоуского царства. А его последователь Мэн-цзы вообще заявлял, что в Конфуции возродились добродетели еще более древних и авторитетных Яо и Шуня. И после Конфуция некоторые ученые мужи уверяли, будто его путь они переняли непосредственно от него.

Не последнюю роль в подобных взглядах — и, надо полагать, в вере и в самоощущениях — играли представления о телесной интуиции. Древние китайцы верили, что родители и дети составляют одно «тело», человек же в китайской мысли вообще обозначался как «кости и плоть» (вспомним наше выражение «плоть и кровь», также передающее идею о сокровенной связи детей и родителей). Все сказанное объясняет, почему почтительный сын должен был сохранять свое тело целым и невредимым и заботиться о нем: ведь в нем продолжалась жизнь его предков.

Итак, в китайской традиции человеческое тело рассматривалось скорее не с внешней, физической, точнее, с физиологической стороны, а как некое внутреннее пространство, как форма, вмещающая в себя бытие, бытийственный дух. Может быть, именно по этой причине не знало китайское искусство обнаженной натуры?

В Индии существовала не менее обширная, яркая и пестрая палитра взглядов на тело и его связь с духом. Так, материалисты-локаятики считали, что только тело и есть создающий атман, поэтому локаята была известна также под названием *дехатмавада*, т. е. учение о том, что душа тождественна телу. Локаятикам приписывались высказывания наподобие следующего:

Я крепкий, слабый, молодой — такими характеристиками наделяют
определенное тело, оно-то и есть атман, и нет другого,
отличного от него.

Противники локаятиков, адвайтисты, считали, что телесные характеристики лишь временно накладываются на неизменную сущность атмана и затемняют его светлую вечную природу. Ссылаясь на опыт, адвайтисты приводили различия между свойствами тела и характеристиками сознания. Они считали, что сознание может отсутствовать, когда тело еще продолжает существовать, например, сразу после смерти.

В так называемой «мистической зубрежке» упанишад встречаются интересные примеры отношения к телесному и нетелесному:

...Глаза относятся к телу, видимое — к сущему. Солнце здесь — божество, артерия — их соединение. Тот, что в глазе, что в видимом, что в солнце, что в артерии, что в пране, что в распознавании, что в на-

слаждении, что в пространстве сердца, что внутри всего этого вращается, — тот этот атман. Пусть почитает этого атмана, не стареющего, не умирающего, бесстрашного, беспечального, бесконечного.

Ухо относится к телу, слышимое — к сущему. Стороны света здесь — божество, артерия — их соединение. Тот, что в ухе, что в слышимом, что в сторонах света, что в артерии, что в пране, что в распознавании, что в наслаждении, что в пространстве сердца, что внутри всего этого вращается, — тот этот атман. Пусть почитает этого атмана, не стареющего, не умирающего, бесстрашного, беспечального, бесконечного...

Точно так же атман пропускается через все органы тела, вплоть до органов испражнения и деторождения.

Как бы то ни было, в духовной практике и китайцев, и индийцев, как, впрочем, и тибетцев, и японцев, телесные позы связывались с внутренним состоянием, и правильная поза свидетельствовала о покое и безмятежности духа. Иными словами, духовное совершенство, полнота «сердечного сознания» были неразсторжимо связаны с конкретностью самоощущения.

В нашу задачу не входит перечисление, сопоставление и анализ всех взглядов на тело, существовавших в Китае. По мнению некоторых японских синологов, в китайской мысли присутствуют две основные концепции тела, а именно: тела-потока и тела-вместилища; при этом ум также мыслится в качестве текущей субстанции и части движущегося потока, образующего тело. Различные концепции предлагаются и для осмысления представлений о человеческом теле в Индии, Японии, Тибете и других странах Востока, но суть не в этом.

Суть в том, что в Китае, Индии, как и во многих других странах Востока, нет разведения и противопо-

поставления духа и тела, а есть другое: представление о теле, которое не только оберегает и скрывает дух, но и придает нашему духовному опыту глубину, в том числе и временную, так что именно тело свидетельствует о бесконечном богатстве и разнообразии жизни и именно посредством тела мы можем общаться с миром. Таким образом, тело связано с внутренней реальностью, оно является ее отблеском. И китайцы, и индийцы были уверены, что истинная мудрость обязательно имеет особые знаки-отметины на теле, подобно тем тридцати двум признакам на теле Будды, о которых упоминалось выше.

Тело вообще воспринималось как большая ценность. В Тибете во время обряда посвящения ученика говорил:

Я обрел человеческое тело, столь труднодостижимое. Я родился на материке Джамбу. Я встретил святого ламу и великое учение. Настало время вступить мне на путь к освобождению. Теперь же прошу даровать посвящение в великое учение.

В долгой и мучительной цепи перерождений, подобно мореплавателю на тонущем корабле среди океана, подобно птице в силках, подобно страннику, заблудившемуся на опасной дороге, подобно осужденному в руках палача, — именно так жажду я освобождения...

Итак, человеческое рождение в бесконечном круговороте рождений и смертей, который трудно даже представить себе, — большая редкость, и только тот, кто обрел его, может встать на путь, ведущий к освобождению от сансарных пут, — этим определяется ни с чем не сравнимая ценность человеческого тела.

Духовные наставники в Тибете и в Индии часто задавали своим ученикам такую задачу: «Каким было твое лицо до рождения твоих отца и матери?»

Эта задача имеет непосредственное отношение к линии последовательных воплощений, перерождений. На индо-буддийском Востоке часто говорят о памяти, которую человек способен хранить о своих прошлых жизнях; подобной необычной «генеалогией» наделяются многие буддисты. Так, тибетские ламы, именуемые *тулку*, считаются звеньями в цепи воплощений одного и того же существа. Об этом повествуют многочисленные сочинения типа так называемых *джатак*, в которых подробно излагаются разные эпизоды в последовательных жизнях человека. В Бхагавадгите говорится, что подобно тому как человек сбрасывает старую одежду, чтобы надеть новую, так и то, что перевоплощается, покидает прежнее тело, чтобы обрести новые.

Серьезным вниманием к человеческому телу отличались и другие восточные религии. Так, например, «регулирование тела» было одним из важных аспектов духовной практики в даосской традиции, йога — в индуистской и буддийской. У даосов работа с телом включала в себя досконально выверенные методы физического и химического воздействия на организм: гимнастику, очищение организма, выращивание в себе неумирающего «алмазного» тела, которое должно находиться в полной гармонии с пробужденным сознанием.

Даосский врач VII в. Сунь Сымяо считал тело вместилищем духа и энергии. Он писал:

Когда дух и энергия пребывают в теле, то здоровье у нас крепкое и силы много. А если дух и энергия рассеиваются, то мы умираем. Желая сберечь свое тело, нужно прежде всего привести к покою дух и энергию... Желая успокоить дух, нужно прежде тренировать изначальную энергию. Когда в теле есть энергия, дух находит упокоение в ней, а когда море энергии в нас наполнено до краев, сердце покойно и дух незыб-

лем. Тогда тело может сохраниться навеки, мы прильнем к истоку Пути и собственными силами стяжем святость.

Даосская мудрость предполагает, что путь духовного подвижничества не в последнюю очередь выражается в отношениях свободного и творческого взаимодействия сознания и тела, т. е. метаморфозы духа зависят от изменений в телесном бытии и наоборот; психологические и физиологические процессы гармонизируются. В свою очередь, гармонизация тела и духа предполагает длительное восхождение к вершинам совершенствования и многоступенчатую иерархию духовного и телесного совершенствования.

Глубинный же секрет этого духовного совершенствования заключен в «семени жизни», *цзин*, — источнике всего живого, источнике всепроникающем, одухотворяющем небеса и пронизывающем земные бездны, наполняющем морские пучины и украшающем горные выси, но при этом непостижимом и почти неопишемом. Это «семя жизни», то есть, по сути дела, физическая, витальная реальность, в то же время откликается на усилия духовного подвижничества. Для человека оно является квинтэссенцией всех жизненных чувств и ощущений, а пестование его провозглашается одним из ведущих принципов даосской практики, предполагающей беспрепятственное циркулирование энергии между человеком и космосом, так что в предельном варианте «семя жизни» превращается в дух, во всеобъемлющий принцип осознания. Таким образом, даосский подвижник, постепенно очищая и улучшая телесную жизненную субстанцию своего организма, восходит по пути непрестанного духовного совершенствования и приобщается к гармонии бытия.

Говоря конкретнее, ведущим принципом даосской практики является гармонизация полярных начал мироздания, сил *инь* (женское, пассивное, темное начало) и *ян* (мужское, активное, светлое начало), взаимодействие которых сквозит во всех явлениях мира. Расщепление этих сил, согласно древним представлениям, рождает «четыре явления», соответствующие четырем странам света и четырем временам года. Они же, в свою очередь, вместе с центром разворачиваются в пять стихий, соответствующих пяти фазам мирового круговорота: огонь порождает землю, земля — металл, вода — дерево, а оно порождает огонь. Эти пять фаз выстраиваются в гармоничные параллели со многими явлениями природного мира, пространственными формами, в том числе частями годового цикла, а также с анатомией человеческого тела. Таким образом, человеческое тело, микрокосм, воспроизводит внутри себя весь макрокосм с его круговоротом основных элементов, и это составляет глубинную основу психосоматического совершенствования.

Конечной его целью провозглашалось получение эликсира жизни. Он мог зародиться при встрече Воды и Огня, причем под Водой в подобных рассуждениях понималась функция почек — их энергия должна была подниматься вверх, а под Огнем — функция сердца — его энергия должна была опуститься вниз. Почки же даосы считали корнем человеческой природы, а сердце — ее цветком. По их мнению, эти органы возникают в человеческом зародыше раньше всех других органов. Что же касается эликсира бессмертия, то он, как предполагалось, зарождался в определенном месте человеческого организма, а именно в той пустотной полости, которая располагается в самом центре физического тела и ассоциируется с Сокровенной Женщиной — так метафорически именуется пустота.

Даосы различают разные виды энергии, циркулирующей в человеческом организме, методы и стадии работы с ней, способы управления ею. Интегрированное в мировой порядок круговорота энергии, человеческое тело могло уподобляться то мировой горе, связующей небо и землю, то алхимическому тиглю, в котором происходят чудесные превращения, а то и пейзажу, в котором разнообразные аллегорические изображения энергии соотносятся с разными частями земного ландшафта. Настоящий даосский мастер, по-видимому, был способен и воспринимать образы вещей в себе, и ощущать тончайшие нюансы движения энергии в своем теле, и сознательно направлять ее течение, глубоко чувствуя свое внутреннее состояние и его малейшие изменения. Более того, эти физические ощущения давали возможность правильно оценивать собственное духовное состояние.

Формула «внутреннего делания» выражена в даосской литературе так:

Упражняй семя, дабы оно превратилось в дыхание, упражняй дыхание, дабы оно превратилось в дух, упражняй дух, дабы он возвратился в Пустоту.

В аллегорической форме эта антропокосмическая триада — семя (энергия), дыхание и дух — изображается в виде трех повозок, которые запряжены овцой, оленем и буйволом. Этим ступеням совершенствования соответствовали и определенные метаморфозы тела.

Таким образом, духовная практика в даосизме была, по сути дела, практикой духовно-телесной. «Тело ведет, а руки и ноги следуют — вот это Великий Предел», — говорил один из даосских мастеров. Но прежде рождается воля, — когда в сердце происходит движение, то это — движение, которое сродни динамизму просветленной жизни, жизни внутренне

раскрепощенной и освобожденной, развязавшей все психические узлы через телесную работу, которая предусматривает правила для поз и движений тела, вырабатывающих внутреннюю целостность опыта и необычную обостренность сознания. Тело, таким образом, — необходимая среда, в которой только и может реализоваться подлинное «искусство сердца» и беспрепятственное течение энергии, ведущее к просветлению духа.

Немало примеров сходного отношения к телу можно обнаружить в буддизме, например в тибетском ламаизме. По буддийской концепции, наша телесность, психофизический организм есть не что иное, как «сгустившееся, выкристаллизовавшееся или материализовавшееся сознание прошлого. Это действенный принцип сознания, который как следствие принимает видимый облик».

В одной из буддийских сутр сказано:

...Внутри этого самого тела, хотя оно и смертно, и не велико ростом, но осознает и наделено умом, находится мир, и возрастание его, и убывание его, и путь, ведущий к уходу от него.

Шри Ауробиндо так описывает роль тела в духовном развитии человека:

То, что физическое противостоит духовному, не является аргументом в пользу отрицания физического, потому что неисповедимым образом наши самые большие трудности являются нашими лучшими возможностями. Так что совершенствование тела должно быть последним триумфом.

Он же указывал, в каком направлении может произойти желаемая метаморфоза:

...Тело должно подвергнуться изменению и перестать быть неутомным крикливым животным или

неповоротливой глыбой, каким оно теперь является, но превратиться в сознательного слугу и священное орудие, и живой носитель духа.

Вследствие подобного психологического подхода иные буддисты достигают такого телесного совершенства и такого владения своим телом, какое европейцами воспринимается как граничащее с чудом. Разумеется, для этого нужно немало тренироваться.

Наставники заставляют своих учеников выполнять самые различные психофизиологические упражнения. Так, в тему одной из медитаций входит фраза: «Мое тело подобно горе». Учитель не дает никаких указаний, что же именно нужно делать с этой фразой. Ясно только одно: она должна подтолкнуть к определенным размышлениям, а еще лучше — содействовать осознанию каких-то важных сторон или проявлений реальности. Возможно, нам трудно понять, но медитативные работы с фразами подобного типа могут вызвать даже экстагические или, по крайней мере, близкие к ним состояния сознания.

Вероятно, дело в том, что для тибетских учеников, которые видят горы каждый день с детства, ассоциация своего собственного тела с горой — не натужное и непонятно-бессмысленное упражнение; горы могут вызвать в их сознании «работающие» энергоемкие образы. Так, один ученик может представить себя спокойным и незыблемым, как гора, и какие бы житейские бури ни сотрясали ее, какие бы ветры дожди и ураганы ни обрушивались на ее склоны, она будет стоять твердо и неколебимо.

Для другого ученика гора может стать образом постоянного бескорыстия и щедрой самоотдачи: на ее склонах растут травы, цветы, деревья, пасутся животные; летают птицы и насекомые, и всем находят-

ся место, гора всех питает, обо всех заботится, всех оберегает.

У третьего ученика гора может ассоциироваться прежде всего с отрешенностью: она устремляет свою вершину в небо, и что бы ни происходило вокруг — выпадает ли снег, идет ли дождь, припекает ли солнце, или дует ветер, — она равно приемлет всё.

А иного ученика гора может подтолкнуть к совсем другим мыслям: хотя она и вздымается над землей, но все же остается ее неотъемлемой частью и составляет с ней одно нерасторжимое целое. Так и тело человека, хотя и выглядит обособленным, все же составляет единое целое со всем остальным миром. Подчеркнем, что все сказанное здесь — всего лишь умозрительные рассуждения; в медитации же ценны не они, а чувства, переживания, осознание — словом, все то, что почти невербализуемо.

Еще более экзотичны упражнения по перемещению сознания в собственном теле. Обычно их описывают так: мы ощущаем сознание в собственном сердце, а руки и ноги — лишь части нашего тела. Ученик должен переместить сознание, например, в кисть руки, и тогда он почувствует себя предметом, имеющим форму ладони с пятью пальцами, который соединяется с большой движущейся массой — своим телом. Он должен испытать ощущение, как если бы его глаза оказались не на голове, а на руке и она рассматривала бы голову и все тело. Это упражнение дает возможность испытать совсем особое психическое состояние и выйти из тех условных границ, которые ставит нам наше «я», о чем подробнее будет сказано в последней главе.

Подобные же архаические по сути и по происхождению представления об основополагающем единстве человека и мира, микрокосма и макрокосма, лежат и в основе индийской йоги. Истоки ее

ученые возводят обычно к глубокой древности, а именно к периоду существования протоиндийской цивилизации, т. е. к III—II вв. до н. э. Классическое описание йоги дал Патанджали, основной текст которого, *Йога-сутру*, датируют II в. н. э. Йога — явление необычайно глубокое и объемное; она пропитала почти все индийские религиозно-философские системы и проникла в разнообразные, порой противоречивые формы интеллектуальной и духовной жизни Индии, и не только ее.

Взаимодействие между телом и духом, те самые «тонкие властительные связи», о которых мы мечтаем, достигаются с помощью сложных йогических приемов: в практиковании определенных поз (*асан*), ритмического дыхания (*пранаямы*) и сосредоточения (*дхараны*). К.-Г. Юнг, говоря о значении йоги для Запада, этой «страны духовного бездорожья», подчеркивал, что «разнообразнейшие физические процедуры йоги являются также гигиеной телесной, значительно превосходящей обычную гимнастику и дыхательные упражнения, ибо это не просто механика, но часть единой философской системы. Такие процедуры приводят к единению ума и тела, подтверждением чему являются, например, упражнения пранаямы, где прана — это одновременно и дыхание, и универсальная динамика космоса. В тот момент, когда любое деяние индивидуума совпадает с космическим действием, восторг тела сливается с подъемом духа, что порождает живое единство, которое не в состоянии создать никакая самая передовая „научная“ психотехника... С редкостным совершенством йога соединяет в себе телесное и духовное».

Разумеется, практика йоги невозможна без идей и представлений, с ней связанных, без тех духовных предпосылок, которые вырабатывались в Индии в течение тысячелетий. По мнению Юнга, Запад,

«отягощенный, с одной стороны, своей дурной механической привычкой верить, с другой — своим интеллектуальным, научным и философским критицизмом, обречен попасть в ловушку собственной веры» и не может адекватно осуществить цели йоги, так как не воспринимает специфического для йоги единства и полноты бытия. Юнг пишет: «Индиец всегда помнит и об уме, и о теле, европеец всегда забывает или об одном, или о другом... Индиец не только знает собственную природу, но и то, в какой мере он сам ею является. Европеец же, обладая знанием о природе, на удивление мало знает собственную внутреннюю природу...»

Но, пожалуй, ни с чем не сравнимую важность тело приобрело в тантризме, также основывающемся на архаическом единстве макрокосма и микрокосма. Согласно основным положениям тантризма, духовное совершенство может быть реализовано только в «божественном теле»: именно оно, тело, является самым надежным и эффективным инструментом для обретения свободы духа. Тантристу Сапрахе приписываются слова:

Здесь, в этом теле, — Ганг и Джамна, Праяга и Бенарес, солнце и луна. Здесь священные места... и я не встретил ни одного места паломничества или обители блаженства, сравнимых с моих телом.

«Я»

Так, высвобождаясь
От власти малого, беспамятного «я»,
Увидишь ты, что все явленья —
Знаки,
По которым ты вспоминаешь самого себя,
И волокно за волокном собираешь
Ткань духа своего, разодранного миром.

М. Волошин

Как-то раз японский монах спросил И-кана, мастера из храма Кодзен (дело было в эпоху Тан, 618—960 гг.): «Что есть путь?» Мастер ответил: «Он прямо перед тобой». «Почему же я не вижу его?» — удивился монах. «Ты имеешь „я“, потому и не видишь: до тех пор, пока здесь есть „ты“ и „я“, существует взаимная обусловленность и невозможно никакое видение», — ответил мастер.

Предвижу, что иного читателя такой диалог поставит в тупик: наше драгоценное «я» — и вдруг оно-то и оказывается главной помехой на пути! Но согласитесь, что понятие индивидуального «я» и в европейской психологии является одним из самых неопределенных. И хотя оно эмпирически вполне очевидно и доступно, терминологический диапазон его значений весьма широк. Одни психологи относят к «я» лишь сравнительно небольшой пласт психики, другие же включают в это понятие не только

самого человека, но и его ближайшее социальное окружение. Но несмотря на весь широкий диапазон значений, все психологи согласны в одном: индивидуальное «я» бесспорно и несомненно существует; речь может идти только о разных его характеристиках, способах описания и т. д.

Совсем иное положение мы обнаружим на Востоке, где, разумеется, о «я» размышляли непрестанно. На страницах этой книги уже говорилось о том, что едва ли не главная черта китайского мудреца — безмятежная радость, потому что он вложил в свое сердце все возможные превращения. И главное, что он сделал, — он «оставил себя» и «в самом себе не имеет, где пребывать». Он устранил все образы своего «я», и его радость — это чистая радость «самоотсутствия». А вспомним искусного повара из книги Чжуан-цзы, разделяющего бычьей туши: его дух вернулся к пустоте, и потому его «я» и бычья туша исчезают друг для друга в акте раздела: повар не рубит, не режет, а радостно танцует. Можно вспомнить и Конфуция, которому вообще было чуждо любованье собственным «я». Возможно, западному человеку покажется ненормальным или даже противоестественным свойственное китайскому или индийскому пониманию личности нежелание иметь твердое ядро своего «я». Но ведь таким же ненормальным покажется и китайцу или индийцу стремление европейца четко обозначить твердые границы своего «я»!

Чтобы не утомлять читателя пестрой и сложной картиной разных взглядов, терминов и точек зрения, ограничимся буддизмом, а он рассматривает «я», «эго», «самость» — как бы мы это ни назвали — не просто как препятствие на пути духовного совершенствования, а как злейшего врага самого человека. Непостоянство, преходящесть всего сущего и от-

сутствие «я» — одно из основных положений буддизма. Все буддийские школы, вне зависимости от философских, психологических и иных разногласий, сходятся в том, что наше индивидуальное «я» реально не существует и является иллюзией, избавление от которой есть главное условие освобождения. Стоит подчеркнуть, что данное суждение вовсе не мистическое озарение и не слепая догма, а результат глубокого исследования, плодом которого и явилось отрицание «я».

Собственно, буддийский термин *анатма* и означает «не-сам», т. е. имеется в виду, что личность не самотождественна: в два разных момента времени нельзя указать на что-либо, что оставалось бы неизменным и не сменилось бы чем-нибудь иным. Но в силу неведения, как считают буддисты, сохраняется вера в «я», в самость, и она, как горячее, поддерживает пламя потока элементов (*дхарм*), обуславливающих наше существование.

Что же касается буддологических работ, то в них теория индивидуального «я» обычно рассматривается и с точки зрения его существования, и с точки зрения его несуществования. В первом случае речь идет об элементах, составляющих комплекс «я», а во втором — о том, что ни эти элементы, ни их комплекс никакой конкретной сущностью не обладают и не имеют никакого реального бытия.

Это отнюдь не означает, что нас с вами вовсе не существует. Дело обстоит сложнее: то, что мы воспринимаем как «я», как единую личность, как ни с чем не сравнимую ярко выраженную индивидуальность, есть не что иное, как нестабильное сочетание разных элементов, на какое-то время объединяющихся и проявляющих активность. Может быть, это и грустно осознать, но стоит только всмотреться в себя, чтобы увидеть, что каждый из нас представляет

собой место встреч, столкновений и расхождений самых разнообразных взглядов, мыслей, чувств, переживаний. Они то взаимосогласованы, то враждебно противостоят, и в зависимости от этого мы испытываем либо чувство душевного комфорта и покоя, либо не справляемся с нашим мятущимся сознанием, когда нас «раздирает на части». О. О. Розенберг, говоря о личности в буддизме, сравнивал набор элементов, ее составляющих, с калейдоскопом, в котором из одних и тех же элементов складываются разные узоры.

Мы временно приютили всю эту толпу мыслей и чувств, чтобы им на смену через некоторое время пришли другие, — и это хаотическое броуновское движение ни на минуту не прекращается. Оно является результатом сложнейшего переплетения цепи взаимосвязанных причин и следствий, которые в буддизме внимательно прослеживаются; начало их теряется в глубоком прошлом, а иногда кажется, что это начало и вообще неуловимо. В одном из буддийских текстов, Самьютта-никае, говорится:

Непостижимо происхождение безначального существования существ, погруженных в неведение; подстегиваемые жадой, они бредут в кругу непрерывно повторяющихся перерождений и жизней.

По мнению буддистов, неведение в отношении существования собственного «я» — самое главное неведение в ряду других, менее зловещих. Но что же они понимают под «я»? Считается, что Будда не давал ответа на вопрос об индивидуальном «я», но в речах, приписываемых ему, такой ответ, разумеется, не в прямой форме, все-таки можно найти. В Кашьяпапариварта-сутре приводятся следующие слова Будды:

О Кашьяпа! То, что называется вечным, есть одна из противоположностей. То, что называется преходя-

щим, есть вторая противоположность. То, что лежит между этими двумя противоположностями, не подлежит исследованию, неизреченно, непроявлено, непостижимо и не имеет длительности. О Кашьяпа! Это и есть срединный путь, называемый истинным познанием явления бытия.

По отношению к «я», к самости, этот пассаж обычно интерпретируют следующим образом: с точки зрения эмпирической реальности «я» существует, иначе кто же тогда совершенствуется? Когда на поверхности океана бытия появляется зыбь, подобная комплексу дхарм со своими собственными признаками, отличными от других, тогда и можно говорить о проявлениях «я». Но с точки зрения истинной реальности никакого «я» не существует, так как оно невечно, изменчиво и пусто по своей природе.

Здесь нам необходимо вспомнить четыре благородные буддийские истины, которые завершаются указанием пути, и тогда мы поймем, что вопрос об индивидуальном «я» буддисты вовсе не снимали с повестки дня, но, отказываясь от бесплодных теоретизирований по этому поводу, сразу переводили его в область духовной практики, пути. Нет смысла тратить время на рассуждения о «я» или «не-я» — ясно, что все это является неопределимым рассудочно; но вся эта неопределенность снимается на завершающем этапе пути, и кажущееся единство личности рассыпается, как карточный домик.

Читателю станет понятно, почему так происходит, если он узнает, что индивидуум в буддизме именуется термином *скандха*, что в буквальном переводе означает «груды». Он понимается как название пяти компонент, на которые распадается «я», кажущееся обыденному сознанию целым и неделимым. Каковы же они?

Первая скандха, именуемая *рупа*, связана с формой, с телом человека и вообще со всем материальным и телесным. О. О. Розенберг переводил ее как «чувственное», А. В. Парибок предлагает переводить как «образное». Но какой бы аспект этой скандхи мы ни взяли, стоит отметить, что тело человека и все его органы «строятся» из тех же элементов стихий, что и весь мир. Но, кажется, буддистов больше интересовал не состав телесного в человеке, а реакция на него органов чувств. Эта первая скандха относится к нементальной сфере; преобразование личности в ней невозможно. Неподвластна она и действию кармы, так как карма создается через сознательные намерения, а они не могут быть напрямую связаны с этой скандхой. В этой связи можно вспомнить следующие слова из уже цитированной Самьютта-никаи, приписываемые Будде:

Это тело, о бхикку, и не ваше, и не принадлежит другому. Его следует знать, о нем следует размышлять как о результате предшествующих поступков, целенаправленно осуществленных и помысленных.

Следовательно, в сферу действия кармы входят лишь те действия, которые совершены сознательно. В. Г. Лысенко, использовавшая для иллюстрации роли скандх пример с ожерельем, которое валяется на дороге до тех пор, пока его не найдет случайный прохожий, уподобила эту скандху внешнему виду ожерелья, его форме — словом, всему тому, что может быть воспринято с помощью органов чувств.

Следующая скандха, называемая *ведана*, понимается как любая психическая реакция на внешний раздражитель, как бы она ни воспринималась: как приятная, нейтральная или неприятная. Будучи осознанной тем или иным образом, эта скандха обуславливает привязанность человека к внешнему ми-

ру. Возвращаясь к иллюстрации с ожерельем, вторую скандху можно уподобить радости, которую испытывает прохожий, нашедший его. Эта скандха уже ставит человека в зависимость от закона кармы, а с точки зрения пути духовного совершенствования это означает, что скандха подлежит контролю и потому допускает преобразование психики.

Третья скандха, *санджня*, знаменует более высокую ступень сознания; она ближе всего тому, что в современной психологии называется распознаванием. Продолжая пример с ожерельем, эту скандху можно сравнить с тем, как прохожий, увидев что-то на дороге, говорит про свою находку: «Это ожерелье».

Четвертая скандха, *санскара*, пожалуй, более других связана с законом кармы. Считается, что карма реализуется именно через нее и что именно она формирует психику по определенной программе, заданной еще в прошлой жизни. Название ее переводят по-разному: то как «память», то как «синтез», то как «слагаемые», но чаще всего — как «кармические импульсы». В примере с ожерельем представление об этой скандхе может дать радость или досада прохожего, нашедшего ожерелье, а зависит это от его отношения к украшениям, сложившегося в его прошлой жизни.

И, наконец, последняя, пятая скандха, *виджняна*, — самая сложная и самая важная, имеющая отношение к сознанию. Термин переводят как «ментальное качество», «ум», «жизненная сила» и т. п. Именно эта скандха теснее всего связана с тем, что наследует человек из прошлой жизни и что после смерти его нынешнего тела переходит в другое.

Может сложиться впечатление, что человек в таком описании скандх распадается на отдельные фрагменты, как стеклышки в калейдоскопе, выпадающие из трубки, в которую они заключены, если продол-

жить сравнение О. О. Розенберга. Но есть связующее начало, которое всех их объединяет и делает частями единого целого: *утадана*, «привязанность», и потому все скандхи определяются буддистами как «скандхи привязанности», а именно она и есть главный фактор омраченности сознания, т. е. именно то, что затягивает человека в омут бесконечных рождений и смертей.

Скандхи составляют нераздельное целое, как цвета в радуге. В одном из текстов палийского канона об этой нераздельности сказано следующими словами:

Чувства, восприятия и психические образования всегда взаимосвязаны, нераздельны; невозможно отделить одно от другого, чтобы показать их отличие. Потому что все, что чувствуется, воспринимается и само восприятие — все это осознается.

Это «я», созданное из скандх, аллегорически уподобляется пауку. «Возбужденные страстью попадают в поток, как паук в сотканную им самим паутину», — говорится в каноническом буддийском тексте Дхаммапада. Комментатор Буддхагоша (V в.) пишет:

Как паук, соткав паутину, сидит в середине ее и, убив внезапным наскоком бабочку или муху, попавших в паутину, пьет их кровь, возвращается и снова сидит на том же месте, таким же образом существа, отдавшиеся страстям, развращенные ненавистью и обезумевшие от гнева, увлекаются потоком желаний, который они сами создали, и не могут пресечь его.

Таким образом, скандхи как бы ощупывают окружающее пространство — в виртуальном смысле, — и затемненное сознание реагирует только на обусловленные ценности, каковыми являются для кого — дети, для кого — деньги, для кого — женщины. А дальше срабатывает жажда приобщить их к свое-

му «я», и разум оказывается опутан паутиной уз и привязанностей. Здесь уместно еще раз процитировать Дхаммападу:

«Сыновья — мои, богатство — мое», — так мучается глупец. Он ведь и сам не принадлежит себе. Откуда же сыновья? откуда богатство?

Итак, задача человека, вступившего на путь освобождения «по-буддийски», — выпутаться из паучьих лап этих пресловутых скандх, освободиться от липкой паутины ложных привязанностей. Что же нужно делать для этого? Главное и первое, что необходимо понять, — это содержание четырех благородных истин; все остальное, кажется, и сам Будда считал бесполезным, если судить по одному из приписываемых ему высказываний:

Итак, о бхикку, многое я познал, но не объявляю вам, немного я открываю. А почему я не открываю вам другие истины, о бхикку? Потому что они бесполезны, не способствуют очищению, они не ведут к отвращению, хладнокровию, к прекращению, спокойствию, полному просветлению, нирване. По этой причине они не объявляются мною. А что же тогда объявляется мною? Существует страдание — это я объявляю. Существует причина страдания — это я объявляю. Существует прекращение страдания — это я объявляю. Существует путь к прекращению страдания — это я объявляю.

Таким образом, центральная идея первой благородной истины — применительно к существованию индивидуального «я» — состоит в том, что все, обусловленное привязанностью скандх, объявляется страданием. Поскольку скандхи связаны с жадой бытия и со страданием, они иногда характеризуются как «кучи привязанности». Северная и южная традиция по-разному толковали сущность скандх, но,

собственно, нам важнее уяснить, что с ними не в последнюю очередь связан духовный путь, а он предполагает не уничтожение или подавление, а перестройку всех пяти скандх. Здесь нам пригодится и философема пустоты, которой была посвящена отдельная глава: следом за Нагарджуной можно переформулировать четыре благородные истины, взяв за ключевой термин скандхи: страдание порождено скандхами; именно скандхи обуславливают бытие форм и наименований; с исчезновением скандх исчезнут формы и наименования; сознание просветленного человека будет испытывать состояние пустоты по отношению к обусловленным ценностям этого мира.

Если сознание (или разум) освободится от пут привязанностей, т. е. оторвется от паутины скандх, то это и будет главным шагом к просветлению, и потому в Дхаммападе говорится:

Отсеки пять, откажись от пяти, стань выше пяти!
Бхикку, преодолевший пять привязанностей, называется «пресекающим поток».

По абхидхармическим текстам, все скандхи считаются производными от дхарм — физических и духовных субстанций. При чистом сознании они спокойны, как прозрачная родниковая вода, а при загрязненном — возбуждены, как вода в круговороте; следовательно, чем чище сознание, тем успокоеннее дхармы. Полностью успокоенные дхармы вообще не имеют никаких признаков. Применительно к скандхам это суждение можно переформулировать следующим образом: чем возбужденнее дхармы, тем активнее проявляют себя скандхи и наоборот. Протицируем опять Дхаммападу:

Желание беспечно живущего человека растет, как малува (род лианы. — *Примеч. пер.*). Он мечется из

существования в существование как обезьяна в лесу, ищущая плод.

Для читателя, дерзнувшего углубиться в познание своего «я» с помощью буддийских наставлений, необходимо сказать хотя бы несколько слов о сложном и многозначном термине *дхарма*. Индийские комментаторы выделяют в нем четыре основных значения: во-первых, так называют учение, в том числе буддийское; во-вторых, так именуют проповедь или канонический текст; в-третьих, дхармой называют качество и, в-четвертых, неодушевленное (в двух последних случаях термин, как правило, не переводится). Синтез этих значений как раз и дает абхидхармистское понятие дхармы; весь жизненный мир в раннем, индийском, буддизме рассматривается как сложное сплетение дхарм, и предлагаются разные их классификации.

В одном из абхидхармистских текстов, Дхаммасангани, называемом иногда «Буддийским учебником психологической этики», приводятся разные числовые списки дхарм; они носят сугубо мнемонический характер. Для дхарм выделено 164 рубрики, причем отдельно рассматриваются двоичные и троичные структуры. Так, например, в составе двоичных списков рассматриваются дхармы причины и непричины, а в троичной структуре к ним добавляется третий, нейтральный член, т. е. «не-а» и «не не-а». Всего же в тексте содержится сто диад и двадцать две триады; в некоторых списках их число увеличено.

Классификация сознательного и бессознательно строится по принципу противопоставления благого и неблагоприятного, выделяется также нейтральное. Подобное деление подразумевает прежде всего их кармический потенциал: создают ли они хорошую

карму или, наоборот, дурную. Есть в тексте и другие системы классификации. Перекрывая друг друга, они в совокупности исчерпывают все сферы человеческого опыта и описывают содержание и формы практически всех психических процессов, но субъекта этих процессов, индивидуального «я», — нет.

Психика описана, таким образом, как изменчивый, живой процесс, причем сделано это не из любопытства или познавательного интереса, а из стремления переустроить ее в режиме освобождения и ориентировать в сторону достижения нирваны, которую символизируют нейтральные дхармы, а не благие, как можно было бы ожидать: они всего лишь дают лучшие рождения, а значит, сохраняют кармическую привязанность к перерождениям и к сансарному бытию. Буддизм же учит не этике, а освобождению от сансарных уз.

Как же обосновывается возможность и необходимость достижения нирваны, не использующая индивидуальное «я»? За ответом на этот вопрос обратимся к другому буддийскому тексту, Махаяна-шрадхотпада-шастре, которая приписывается Ашвагхоше и датируется I—II вв. В шастре высказывается фундаментальное положение буддизма о том, что сознание обычного человека слагается, во-первых, из чистого, неомраченного сознания и, во-вторых, из загрязненного, омраченного сознания. Они соответствуют двум аспектам единого сознания — абсолютному и относительному, и каждый из них охватывает все стороны бытия и содержит все многообразие дхарм. Под этим единым сознанием подразумевается так называемая *татхагарбха*, т. е. одновременно зародыш и чрево Будды, Татхагаты. А это, в свою очередь, подразумевает, что потенция к просветлению есть в каждом человеке, оно лишь поверхностно омрачено аф-

фектами, страстями. «Каждый в потенции Будда»; «Не существует ни одного живого существа, которое не обладало бы природой истинной реальности» — говорится в Ланкаватар-сутре. И коль скоро дела обстоят именно так, то просветленное состояние сознания — естественное состояние всякого человека, и его необходимо только выявить. Заметим, что ничего не говорится о насилии или победе над собой (над кем, если нет «я»?); речь идет только об истинном, исходном состоянии, которое как раз и является нормальным, обычным, естественным.

ЗАКЛУЧЕНИЕ

Есть Бог, есть мир, они живут вовек,
А жизнь людей мгновенна и убога,
Но все в себя вмещает человек,
Который любит мир и верит в Бога.

Н. Гумилев

Общеизвестно, что человеческая культура, как и всё в нашем мире, время от времени переживает кризисы. Как правило, это случается тогда, когда культура изживает свои возможности, потенциально заложенные в ней. Так было, например, в Средиземноморье на рубеже нашей эры, когда учение Христа сплавлялось с иудаизмом, эллинизмом, древнеегипетскими взглядами и традиционными мировоззренческими представлениями всех народов, вовлеченных в этот процесс. Не переживает ли сейчас наша культура еще одно Средиземноморье?

Именно этот вопрос задавал В. В. Налимов в своем труде «Реальность нереального». Он полагал, что одной из главных причин исчерпания возможностей и, следовательно, кризиса, ярким проявлением которого стал экологический тупик, являющаяся логическая структурированность сознания, ставшая доминантой нашей культуры. А сейчас, как пишет Налимов, «снова спектр сознания человека открывается во всей своей полноте. В поле зрения включается и все ранее сброшенное с рассмотрения, в том числе и ре-

лигиозный опыт человечества во всем его многообразии. В западную культуру врывается Восток».

Восток и должен «врываться» в западную культуру, это закономерно и неизбежно: ведь Восток и Запад, по словам Г. Гессе, «уже не враждебные силы, но полюса, между которыми раскачивается жизнь».

Предельно заостряя акценты, можно сказать, что путь Запада — это по преимуществу наблюдение «непосредственной данности» мысли, путь рефлексии о чистом субъекте. Сознание в западной мысли наделяется предметным содержанием, оно не существует вне объекта. Оно уподобляется, например, либо восковой дощечке для письма, на которой реальность оставляет свои отпечатки (так было в античности), либо некоему контейнеру, который наполняется тем или иным предметным содержанием, как это понималось в Новое время.

Но каким бы ни было конкретное воплощение, этот путь ведет к отказу от трансценденции в себе, и платить за это приходится дорого (неврозами и другими бедами современной цивилизации). В сердце западного логицизма таится импульс разрушения, свидетельствующий о болезненности духа: как заметил Честертон, безумен не тот, кто потерял логику, а тот, кто потерял всё, кроме логики.

Наиболее проницательные русские философы давно обратили внимание на этот вирус неприятия себя, который неизменно порождается сознанием при попытке объективировать себя, при попытке подчинить мир какому бы то ни было технологическому проекту. В. В. Розанов писал: «Духовное развитие, которое старается дать нам государство и общество, к которому стремимся мы сами, всегда почти состоит в том, чтобы нарушить целостность и органичность внутренней жизни. Мы силимся стать виртуозами, не замечая, что становимся только калеками». Ему

же принадлежит выразительная оценка нашей высокоразвитой материальной цивилизации, которая, как мы все не раз убеждались, вовсе не предохраняет от дикости, а едва ли не наоборот, подталкивает к духовному одичанию: «Абстрактность улучшенных форм и составляет могущество европейской цивилизации, универсальность ее характера и всемирность ее устремлений. Однако, будучи столь правильной в частях, она заключает что-то ложное в своем целом...»

Согласитесь, что в целом современная западная культура скорее отвращает нас от вдумчивого созерцания, чем подталкивает к нему; она, в конечном итоге, предлагает замкнуться в мире, который целиком прозрачен для интеллекта.

Путь же Востока выглядит иным. Мысль обращается там чаще не к предметности опыта, а к бытийственности сознания и в конечном счете — к стремлению узреть духовный светоч в глубине самосознющего сознания; оно же выступает как синоним сердца, разумного сердца, и в этом есть глубокий смысл. И слава Богу, что Восток «врывается» в нашу культуру.

Примеров его плодотворного воздействия можно привести немало, и при этом не ограничиваться современностью. Антиномии Чжуан-цзы и диалектика «Книги перемен» поразили еще Г. Лейбница и повлияли на его философские построения. Обнаруживаются глубинные схождения в европейской семантической философии и в чань(дзэн)-буддизме, или в буддийской и христианской доктринах. Так, У. Джонстон в книге «Христианский дзэн», вышедшей в 1967 г., отмечает, что некоторые евангельские сентенции очень похожи на дзэнские коаны, например: «Идущий за мной стал впереди меня, потому что он был прежде меня»; «Ибо кто хочет душу

свою сберечь, тот потеряет ее» и т.д. Много идей, сходных с буддийскими, можно найти у Блаженного Августина, у Фомы Аквинского, Якоба Бёме, Николая Кузанского, Мейстера Экхарта и других мыслителей. Романтика Р. Эмерсона называли американским бодхисаттвой, а Г. Торо — американским даосом.

Этот ряд можно продолжить, и в нем окажутся едва ли не самые яркие представители западной мысли. Тейяр де Шарден, К. Ясперс, Э. Фромм, А. Тойнби считали, что западное сознание должно быть открытым для понимания мудрости Востока. По мнению А. Тойнби, Запад и Восток — «голова» и «сердце» совокупного человечества и говорить об их непримиримости — «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с места они не сойдут...» — пагубно не только для мира в целом, но и для внутреннего мира людей.

Совсем не случайно восточные религии были источником вдохновения для К.-Г. Юнга. Он считал, что именно на Востоке мы находим глубокое понимание законов психики, богатейший опыт психофизиологических тренировок и утонченно-глубокую систему символов, в которых выражается психология бытия человека. По его мнению, люди Запада из-за патологической неспособности избавиться от рационального самоконтроля изолируют себя от собственного творческого начала и потому кажутся постоянно «угнетенными тайным беспокойством». Но отсюда вовсе не следует, что европейцы должны срочно перенимать мудрость Востока: это не поможет им «прикрыть свою наготу роскошью восточных одежд»; они рискуют стать просто жалкими подражателями.

За поверхностным увлечением восточной, как, впрочем, и любой другой экзотикой, стоит, по мнению Юнга, все то же стремление убежать от себя:

Люди сделают всё, как бы это ни было нелепо, чтобы не заглядывать в собственную душу. Они будут практиковать йогу, соблюдая строгую диету, учить наизусть теософские книги или механически повторять мистические тексты из литературы всего мира — все потому, что они не могут остаться наедине с собой и не имеют ни малейшей веры в то, что из них может получиться что-нибудь стоящее.

Итак, не стоит ориентироваться только на внешний мир, даже если это завораживающий, чарующий и манящий Восток. Могут лишь повторить следом за Юнгом: «Мы должны прийти к восточным ценностям изнутри, а не извне...»

Рекомендуемая литература

- Алексеев В. М.* Наука о Востоке. М., 1982.
Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. СПб., 1993.
Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. М., 1990.
 Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1980.
Бубер М. Я и Ты. М., 1993.
 Буддизм в переводах: Альманах. Вып. I. СПб., 1992; Вып. II. СПб., 1993.
 Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994.
Васубандху. Абхидхармакоша / Пер. с санскр. В. И. Рудого. М., 1990.
 Вопросы Милинды / Пер. с пали А. В. Парибка. М., 1989.
 Восхождение к Дао / Сост. В. В. Малявин. М., 1997.
Генон, Рене. Царство количества и знамения времени. М., 1994.
Давид-Неэль А. Мистики и маги Тибета. М., 1991.
 Дао и даосизм в Китае: Сб. статей, М., 1982.
 Древнекитайская философия: Собрание текстов. М., 1972.
 Дхаммапада / Пер. с санскр. В. Н. Топорова. М., 1960.
Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.
 Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-Бхашья») / Пер. с санскр. Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992.

- Конзе Э. Буддийская медитация. М., 1993.
 Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
 Лу Куань Юй. Даосская йога / Пер. с англ. и предисл. Е. А. Торчинова. СПб., 1993.
 Малявин В. В. Чжуан-цзы. М., 1985.
 Малявин В. В. Сумерки дао. М., 2000.
 Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1992.
 Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995.
 Мейер А. А. Философские сочинения. Париж, 1982.
 Моисеев Н. Н. Судьба цивилизации. Путь Разума. М., 2000.
 Налимов В. В., Дрогалина Ж. А. Реальность нереально. М., 1995.
 Паломничество Германа Гессе в страну Востока // Восток—Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982.
 Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956.
 Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. 2-е изд. СПб., 1998.
 Торчинов Е. А. Даосизм. Дао-дэ цзин. СПб., 1999.
 Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.
 Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер., предисл., коммент. В. В. Малявина. М., 1995.
 Шохин В. К. Брахманистская философия. М., 1994.
 Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
 Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб., 1999.
 Юнг К. Г. Йога и Запад. Киев, 1994.

СЕРИЯ



М. Ф. Альбедиль

Зеркало традиций

Человек в духовных традициях Востока

научно-популярное издание

Набор — М. Ф. Альбедиль

Технические редакторы — Г. В. Тихомирова, Т. Д. Раткевич

Редактор — Т. В. Уварова

Корректоры — Т. В. Уварова, Н. А. Синеникольская

Верстка — А. Д. Положенцев

Подписано в печать 25.06.2003.

Формат издания 76x100 ¹/₃₂. Печать офсетная.

Гарнитура «Петербург». Тираж 5000 экз. Усл. печ. л. 12,7.

Изд. № 481. Заказ № 2222.

Издательство «Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18Издательство «Азбука-классика»
196105, Санкт-Петербург, а/я 192. www.azbooka.ru

Отпечатано на ордена Трудового Красного Знамени
 ГУП Чеховский полиграфический комбинат
 Министерства Российской Федерации по делам печати,
 телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
 142300, г. Чехов Московской области.
 Тел. (272) 71-336, факс. (272) 62-536



М.Ф.АЛЬБЕДИЛЬ ЗЕРКАЛО ТРАДИЦИЙ

Что такое традиция? Почему ритуал — главный стержень традиционных религий? В чем жизненная сила мифов? Где находится центр мира? Может ли пустота быть философской категорией? Является ли сердце только физиологическим органом? Наше тело — помеха или помощник на пути духовного совершенствования? Об этом и о многом другом рассказывается в книге отечественного этнолога, историка и религиоведа М.Ф.Альбедиль. В книге содержится несколько импрессионистских эскизных зарисовок разных антропологических характеристик, запечатлевших те или иные черты человека в некоторых традиционных религиях Востока. В этих зарисовках высвечиваются отдельные грани человека — существа безмерно сложного и неисчерпаемого, неповторимого и непохожего на весь остальной мир живого. Определяющим измерением человека религия всегда считала духовное, интересуясь при этом прежде всего человеческим познанием самого себя. Именно это измерение и выбрано лейтмотивом книги, адресованной не узкому кругу специалистов, а всем заинтересованным читателям.

ISBN 5-352-00481-3



9 785352 004814

www.azbooka.ru
www.pvost.org