

Н. В. АБАЕВ

ЧАНЬ-БУДДИЗМ



и культурно-
психологические
традиции
в средневековом
Китае



„НАУКА“
СИБИРСКОЕ
ОТДЕЛЕНИЕ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
БУРЯТСКИЙ ИНСТИТУТ
ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

Н. В. АБАЕВ

ЧАНЬ-БУДДИЗМ
и культурно-
психологические
традиции
в средневековом
Китае

Ответственный редактор
доктор исторических наук
Л. П. Делюсин

2-е ИЗДАНИЕ,
ПЕРЕРАБОТАННОЕ И ДОПОЛНЕННОЕ



НОВОСИБИРСК
«НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1989

ББК 87.3 + 86.39
А13

Рецензенты

доктор философских наук *Б. С. Ерасов*,
кандидат философских наук *Е. Г. Хилтухина*

Утверждено к печати
Бурятским институтом общественных наук
Бурятского филиала СО АН СССР

Абаев Н. В.

А13 Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае.— 2-е изд., перераб. и доп.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989.— 272 с.

ISBN 5—02—029186—2.

В монографии впервые исследуется культура психической деятельности в чань-буддизме во взаимодействии с культурно-психологическими традициями средневекового Китая. Показаны ее роль и место в чаньском социокультурном комплексе, социальное и историко-культурное значение. Особое внимание уделяется сравнительному анализу чаньских, конфуцианских и даосских культурно-психологических традиций. Второе издание дополнено новыми материалами. Выявляются возможности использования традиционных китайских методов психофизической подготовки в современных условиях. Прилагаются выборочные переводы важнейших памятников средневекового чань-буддизма — «Сутры Помоста Шестого патриарха [Хуэйцэна]» и «Записей бесед Линьцзи».

Первое издание (1983 г.) вышло под заглавием «Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае».

Книга рассчитана на философов, буддологов, психологов, культурологов, историков.

А 0302010000—801 1—88—III
042(02)—89

ББК 87.3 + 86.39

ISBN 5—02—029186—2

© Издательство «Наука», 1983
© Издательство «Наука», 1989,
с изменениями

ПРЕДИСЛОВИЕ

Изучение культуры психической деятельности народов Востока, их культурно-психологических традиций представляет собой новое, динамично развивающееся направление в отечественном востоковедении, возникшее на стыке различных научных дисциплин гуманитарного характера — истории, культурологии, психологии, философии, этнографии и др.

Хотя систематические и целенаправленные исследования в этом направлении начаты в нашей стране сравнительно недавно, вопросы соотношения и взаимодействия психологии и культуры в духовной жизни различных народов вызывают постоянный и все возрастающий интерес специалистов в области психологии культуры, этнопсихологии и сравнительно-исторической психологии [60, 61, 69, 112, 122, 123, 176, 234]. Интерес к этим вопросам, особенно усилившийся в последние годы, очень симптоматичен и закономерен в свете возросшего внимания исследователей истории культуры, в том числе и восточной, к проблеме человека вообще и к роли человеческого, индивидуально-психологического и социально-психологического фактора в культурно-историческом процессе в особенности.

Актуальность историко-культурологического исследования этой сложной и многоаспектной проблемы обусловлена прежде всего важным значением, которое имеет изучение психологических особенностей человека, сформировавшихся в процессе его социализации в определенной этносоциальной и культурно-исторической общности, для понимания механизмов влияния идеологических процессов на социальную историю.

С одной стороны, идеологические процессы оказывают влияние на социальное поведение личностей и социальных групп, а следовательно, и на социальную историю, опосредуясь психологическими особенностями

ми человека как личности и субъекта деятельности. С другой стороны, общественно-экономические условия отражаются в идеологической сфере, преломляясь через призму социальных установок, стереотипов мышления, ценностно-ориентационных структур и т. д.

Все это вызывает необходимость всестороннего историко-культурологического исследования человека, причем не только как индивидуальности, но и как типичного представителя определенной этносоциальной и культурно-исторической общности. В связи с этим огромное значение приобретает и изучение тех явлений культуры, которые оказывали непосредственное воздействие на формирование психологических особенностей базисных (репрезентативных) для данной культуры типов личности, а значит, и характерного для них способа психической деятельности.

Именно к таким явлениям следует отнести рассматриваемые в данной монографии психокультурные и психотехнические традиции, которые в древнем и средневековом Китае, как убедительно показал автор, играли исключительно важную роль в культурно-психологическом развитии человека и в совокупности образовывали определенную культуру психической деятельности, сложившуюся в процессе интенсивного взаимодействия и «взаимопроникновения» психологии и культуры в духовной жизни традиционного китайского общества.

Правомерность выделения культуры психической деятельности как самостоятельного объекта исследования и необходимость ее комплексного конкретно-исторического изучения в контексте традиционной китайской культуры были впервые обоснованы автором на XIII конференции «Общество и государство в Китае» [23]. Наиболее актуальные и первоочередные задачи исследований в этом направлении на материале китайского буддизма рассматривались также в докладе автора на II Всесоюзной конференции китаеведов [26].

Результатом дальнейшей работы в намеченном направлении на материале чань-буддизма и традиционных китайских учений (конфуцианство, даосизм), а также генетически связанных с ними культурно-психологических традиций явилось первое издание данной монографии [25]. Обсуждение работы специалистами-востоковедами [47, 170, 171, 184] и публика-

ция ряда других работ, развивающих это направление [19, 22, 42, 161, 237] и рассматривающих различные аспекты данной темы [113, 179, 210], показали не только продуктивность такого подхода при изучении традиционной китайской культуры и китайского буддизма, но и его перспективность для историко-культурологического анализа других регионов Востока.

Поэтому представляется очевидной необходимость второго, переработанного и дополненного, издания данной монографии, в котором уточняются и развиваются некоторые ее положения, расширяется источниковая база и вводятся в оборот новые материалы о культурно-психологических традициях в средневековом Китае. Большой интерес вызывают, в частности, прилагаемые к новому изданию переводы таких крупнейших памятников средневекового чань-буддизма, имеющих принципиально важное значение для выявления характерных особенностей чаньской культуры психической деятельности, как «Сутра Помоста Шестого патриарха [Хуэйнэна]» и «Записи бесед Линьцзи». Важно и актуально также введение новых материалов о возможностях использования традиционных восточных методов психофизической подготовки в современных условиях. Разработки автора в этом направлении свидетельствуют о том, что изучение культурно-психологических традиций народов Востока представляет не только научно-теоретический, но и практический интерес.

Л. П. Делюсин

ВВЕДЕНИЕ

Традиционная китайская культура, которая, как известно, является одной из самых древних и развитых, достигла в процессе своего многовекового развития высокой степени культуризации явлений действительности. По глубокому и точному определению выдающегося русского исследователя китайской культуры академика В. М. Алексеева, традиционный Китай — это «страна интенсивной культуры, которая не оставила ни одного явления жизни в первоначальной форме» [37, с. 107].

Развиваясь в общем русле антиэнтропийных тенденций человеческой культуры, традиционная китайская культура стремилась к максимальному упорядочению первозданного хаоса, к уменьшению меры энтропии в окружающем мире, причем не только на макрокосмическом, но и на микрокосмическом уровне, на котором протекает внутренняя духовная жизнь человека. Поэтому на самых ранних этапах развития китайской культуры интенсивной культуризации, являющейся моментом организации и управления во все включенной и процессы, подверглась и психическая деятельность человека, в результате чего в рамках общего, очень сложного и многоаспектного культурного организма сформировалась относительно самостоятельная культурно-психологическая традиция, которую мы определяем как культуру психической деятельности, или, иначе, психическую культуру (психокультуру).

В широком и самом общем смысле культура психической деятельности — это определенная степень психического развития личности в направлении, определяемом общими тенденциями развития всей культуры, тот уровень психического совершенствования человека как личности и субъекта деятельности, который достигнут в процессе освоения определенных цен-

ностей, выработанных в данной культуре, приобретения определенных характеристик «культурного человека». Психическая культура является основной и определяющей чертой культуры личности, показателем определенных качественных изменений в ее психической жизни по сравнению с некоторой исходной ступенью, с которой начинается культурное развитие личности.

Являясь органичной составной частью метакультурной целостности и выполняя общие для всего культурного организма антиэнтропийные функции, культура психической деятельности имела в то же время свою достаточно определенную сферу функционирования и решала вполне конкретные задачи, приобретающие нередко значительную специфику в зависимости от того, в рамках какой подкультуры (конфуцианской, даосской, буддийской) она сформировалась. Эти задачи сводились главным образом к тому, чтобы развивать и совершенствовать, «воспитывать» (культивировать) и тренировать «естественные» психические способности человека с целью максимальной реализации всех потенциальных возможностей его психики, обучить его методам управления психическими процессами, всем своим эмоционально-психологическим состоянием с тем, чтобы оптимизировать свой психофизиологический и биоэнергетический статус в соответствии с определенными нравственными, религиозно-философскими и социально-психологическими нормами и критериями, выработанными в тех или иных школах традиционной китайской мысли.

Таким образом, культура психической деятельности — это особый пласт традиционной китайской культуры, ее отдельная, относительно самостоятельная область, вместе с тем теснейшим образом связанная с другими составными элементами и частями всей метакультурной общности.

Автономность этой культурно-психологической традиции по отношению к другим элементам духовной культуры традиционного Китая (художественная традиция, изобразительное искусство, культура философско-теоретической рефлексии, политическая культура и т. д.), своеобразие ее взаимосвязи с этими элементами и специфичность ее социокультурных функций проявились прежде всего в том, что она обладала сво-

ими собственными, специфическими механизмами детерминации сознания и социального поведения человека, связанными самым непосредственным образом именно с его психической деятельностью, через которую и посредством которой она и оказывала воздействие на социально-культурные процессы, на все другие явления культуры.

Но культура психической деятельности не может быть целиком отнесена только к сфере индивидуальной психологии, поскольку человек как субъект психической деятельности является общественным индивидом, в котором психическое, социальное и культурное тесно взаимосвязаны. Ее основная социокультурная функция как раз и заключалась в том, чтобы содействовать наиболее гармоничному балансу индивидуально-психологического и социально-культурного, субъективного и объективного, соединяя в органичное целое психологию и культуру, придавая психике человека культурно организованный характер, делая культуру наполненной глубоким эмоционально-психологическим содержанием, пронизанной творческим вдохновением и озарением.

Поэтому культуру психической деятельности следует рассматривать не как чисто психический, культурный или социальный феномен, а как интегральный фактор, формирующийся и функционирующий в процессе интенсивного взаимодействия, взаимопроникновения и переплетения психологических, культурных и социальных аспектов. Возникнув в результате их взаимодействия как совокупный продукт, этот фактор сам начинает играть по отношению к ним интегрирующую роль, содействуя их дальнейшему взаимопроникновению.

Вместе с тем, интегрируя в себе психологическое, культурное и социальное, культура психической деятельности способствовала повышению устойчивости социально-культурной традиции и сама функционировала как один из ее наиболее традиционно-устойчивых элементов, обеспечивающих ее преемственность и передачу из поколения в поколение устоявшихся, зафиксированных в данной культуре и рассчитанных на повторение способов психической деятельности и методов регуляции социального поведения. Поэтому культуру психической деятельности следует одновре-

менно рассматривать и как определенную, относительно самостоятельную и специфическую социальную и культурно-психологическую традицию (или, точнее, комплекс таких традиций, связанных с различными субкультурами традиционного Китая). Поскольку ее механизмы социокультурной детерминации оказывали более непосредственное (по сравнению с другими явлениями базисного и надстроечного характера) влияние на психическую деятельность человека, на стиль его мышления и социального поведения, то культурно-психологическая традиция нередко играла решающую роль в формировании основных стилевых характеристик всей традиционной китайской культуры, т. е. тех специфических черт, которые придавали ей неповторимый облик. В силу этого культура психической деятельности стала одной из наиболее фундаментальных основ духовной культуры традиционного Китая, одним из наиболее действенных функциональных элементов, пронизывающих ее самые глубинные слои.

Разумеется, стилевые особенности традиционной китайской культуры в целом и сформировавшейся в ее рамках культуры психической деятельности в частности были детерминированы в первую очередь общественно-экономическими факторами, определившими характерные для древнего и средневекового Китая особенности социальной институализации тех или иных элементов духовной культуры, их социокультурные функции, конкретные механизмы взаимодействия с другими надстроечными явлениями и т. д. Тем не менее, обладая относительной самостоятельностью, культура вообще может выступать не только как зависимый, но и определяющий фактор в социальной динамике, имеющий свою внутреннюю логику и динамику развития, собственные механизмы социокультурной детерминации (см. [96, 181]). Это относится и к культуре психической деятельности, но ее роль как определяющего фактора была особенно значительной именно благодаря тому, что она имела более непосредственные и действенные механизмы детерминации способов психической деятельности человека, чем другие элементы духовной культуры.

Столь важное, нередко определяющее, значение культуры психической деятельности в формировании стилевых особенностей китайской культуры обуслов-

лено тем, что в силу отмеченной академиком В. М. Алексеевым особой интенсивности процесса культуризации в традиционном Китае здесь были разработаны самые разнообразные и очень эффективные методы целенаправленной и систематической регуляции различных психических процессов, управления психической деятельностью человека, которые позволяли весьма радикально изменять, перестраивать исходные психические структуры (т. е. структуры, сложившиеся в процессе социализации человека до применения специальных методов, выработанных в русле данной традиции). Однако человек не только объект культуризации, но и субъект культурной деятельности, и подобная перестройка, преобразование его психических структур оказывали огромное влияние на стиль мышления и поведения, на весь образ жизни и деятельности человека, подвергнувшегося такому воздействию.

Согласно фундаментальному принципу историчности психики, разрабатываемому в советской психологии, психика есть продукт развития индивида в определенной социокультурной среде, а не нечто исходно биологически заданное и детерминирована в первую очередь социально-экономическими факторами. Поэтому как содержание психики, так и механизм ее функционирования могут существенным образом меняться в зависимости от тех социокультурных условий, в которых она формировалась, но в то же время они (т. е. содержание и механизм функционирования психики), в свою очередь, оказывают на культуру определенное влияние, хотя это происходит чаще всего стихийно. В традиционном Китае это влияние многократно усиливалось и приобретало более целенаправленный характер именно благодаря наличию развитой, более специализированной и в гораздо большей степени организационно оформленной, чем, скажем, в средневековой Европе, культуры психической деятельности, которая обладала богатым арсеналом специальных средств психического воздействия, специальной психотехники, способствующей самореализации творческих способностей человека и позволяющей управлять самим процессом творчества, т. е. придавать более организованный характер процессу преобразования феноменов психической жизни в продукты культуры,

В целом же разнообразные практические методы психической саморегуляции и тренировки психических и вегетативных функций, дававшие человеку возможность сознательно управлять своим нервно-психическим состоянием и повышавшие способности к регуляции произвольных функций организма, делали более продуктивной всякую культурно и социально значимую деятельность, служа эффективным средством мобилизации духовных и физических сил человека для решения тех или иных конкретных задач. Общекультурное и социальное значение этих методов заключалось также в том, что наряду с решением основной задачи по качественной перестройке исходных психических структур они выполняли психотерапевтические, психогигиенические, психопрофилактические, общеоздоровительные и многие другие функции, тем самым существенно повышая уровень адаптационных возможностей человека как личности и субъекта деятельности.

Особая роль и место культуры психической деятельности в китайской культуре во многом обуславливались тем, что она приобрела характер очень устойчивой традиции, в процессе развития которой были выработаны достаточно стабильные организационные формы и специальные «технические» приемы и методы психического воздействия, бережно хранившиеся и передававшиеся из поколения в поколение в течение многих столетий. Длительность и устойчивость этой своеобразной культурной традиции позволяли постоянно отбирать, систематизировать и совершенствовать наиболее эффективные приемы и методы, в результате чего сложился целый ряд различных систем психотренинга и психической саморегуляции, носивших достаточно формализованный и специализированный характер и требовавших специального изучения и освоения.

Активное функционирование этой непрерывной, устойчивой и мощной традиции, имевшей под собой весьма действенную практическую основу (т. е. практику психотренинга и психической саморегуляции), с одной стороны, давало твердые гарантии, что человек, полностью освоивший ту или иную систему психотехники, сможет продуцировать в себе определенный режим психической деятельности, по многим параметрам качественно отличающийся как от его

собственного психического состояния на исходной стадии, так и от среднестатистических норм, которым подчиняется большинство индивидов, не занимающихся специальной тренировкой. С другой стороны, функционирование такой традиции создавало достаточно специфическую сферу или область человеческой деятельности, направленной на освоение этих методов и приемов, что и дает нам основание выделить особый пласт традиционной китайской культуры, который мы называем культурой психической деятельности.

Общепринятым в советской культурологии является определение культуры как внебиологически вырабатываемого способа всякой человеческой деятельности [149]. Исходя из этого определения, но вместе с тем учитывая указанную выше специфичность методов и форм психической деятельности и то, что в традиционном Китае она образовывала относительно самостоятельную сферу культурной деятельности, мы можем конкретизировать понятие культуры психической деятельности как совокупность способов психической деятельности, зафиксированных в культуре и передаваемых ею в целях реализации культурно-окультуриваемого психического развития, методов изменения режима функционирования психики и ее перехода на качественно новый уровень, способов передачи этих методов по традиции, а также как саму психическую деятельность индивида, освоившего данную культуру, т. е. деятельность, ставшую уже (по отношению к данной культуре) культурной.

Являясь одной из многих составных частей и элементов, образующих метакультурную целостность, культура психической деятельности, в свою очередь, представляет собой достаточно сложное, многокомпонентное образование. В соответствии с важнейшими психическими функциями (эмоции, мышление, память, восприятие и пр.) она может подразделяться на ряд основных компонентов — культуру эмоций, культуру мышления, памяти и т. д. Однако применительно к традиционной китайской культуре такое разделение очень условно, так как в ней не было принято выделять какую-то одну психическую функцию и делать на ней исключительный акцент, а скорее, наоборот, практиковался целостный подход к человеческой психике как к нерасчленимому структурно-функциональ-

ному единству, в котором все функции взаимосвязаны и выпячивание, гипертрофированное развитие одной из них может нарушить эту целостность.

В древнем и средневековом Китае культура психической деятельности носила сугубо гетерогенный характер и включала в себя ряд самостоятельных традиций, генетически связанных с различными школами и направлениями китайской мысли, что было обусловлено общей полицентричностью китайской культуры и ее синкретичностью, особенно четко проявившейся в характерной для средневекового Китая системе религиозного синкретизма [68]. Эта самостоятельность, разумеется, была очень относительной, так как в силу синкретичности и синтетической универсальности китайской культуры различные традиции психокультуры находились в состоянии постоянного взаимодействия и взаимовлияния, зачастую опираясь на общие методологические установки и общий категориальный аппарат, нередко заимствовали друг у друга чисто технические приемы, в результате чего возникали многочисленные гибридные явления.

Тем не менее тесные исторические связи различных психокультурных традиций с китайскими учениями, в рамках которых они складывались и развивались в течение многих столетий, обусловили их своеобразие, специфические особенности, существенно отличавшие эти традиции друг от друга по многим параметрам. Поэтому каждая из них могла вносить свой вклад в общекитайскую культуру психической деятельности, обогащая ее собственными оригинальными достижениями в деле культуризации человеческой психики.

Весьма полезной была и полемика о путях психического развития человека, постоянное столкновение взглядов представителей различных школ, позволявшее отсеивать самые нежизнеспособные концепции, и даже само наличие альтернативных вариантов, которое давало возможность выбирать наиболее оптимальный для конкретного индивида путь, создавало благоприятные условия для более интенсивной культуризации психической деятельности, повышая эффективность механизма присвоения индивидом определенных культурных характеристик в силу того, что он принимал гораздо более активное участие в этом про-

цессе при добровольном и осознанном выборе определенного пути психического развития. Вместе с тем в условиях такого плюрализма широко практиковались различные сугубо мистические, обскурантистские системы психической тренировки, культивировавшие крайние формы аскетизма, квиетизма и эскапизма.

Наиболее заметный вклад в формирование и развитие культуры психической деятельности в древнем и средневековом Китае внесли самые популярные и влиятельные традиционнo китайские учения — конфуцианство и даосизм, а также пришедший из Индии буддизм. При этом как степень, так и характер влияния каждого учения на психическую культуру были разными, так как они занимали разное положение в традиционнo китайской системе синкретизма, играли неодинаковую роль в социальной и культурной жизни страны, придавали разное значение психологическим проблемам и вырабатывали разные методы их решения.

Существенное различие в социально-политическом статусе и культурной роли самых популярных китайских учений заключалось, в частности, в том, что конфуцианство являлось господствующей, официальной идеологией традиционнo Китая и заложило основы официальной культуры, а буддизм и даосизм всегда находились в некоторой оппозиции к официальной идеологии и культуре и в целом были ближе к народной культуре, хотя во все времена многие представители господствующих сословий увлекались как буддизмом, так и даосизмом, а в народной традиции достаточно глубоко укоренились и конфуцианские принципы. Необходимо также учитывать, что буддизм и даосизм подразделялись на множество школ, направлений и сект, которые значительно расходились в интерпретации тех или иных религиозных, этических, философских, психологических и социальных проблем.

Из всех этих учений особую роль в развитии культуры психической деятельности в средневековом Китае сыграла одна из самых влиятельных школ китайского буддизма, оказавшая сильное воздействие на всю китайскую культуру, — школа чань (яп. *дзэн*), сформировавшаяся на рубеже V — VI вв. н. э. в процессе синтеза буддизма махаяны с традиционнo китайскими учениями. Это было обусловлено многими факторами и прежде всего тем, что вопросы психиче-

ского развития человека занимали в чань-буддизме центральное место, причем в отличие от многих других учений на них делался особый акцент и их разработке уделялось специальное внимание, в результате чего в рамках школы чань сложилась весьма своеобразная традиция психической культуры, в основу которой легли очень эффективные методы психического воздействия. При этом в чаньской культуре психической деятельности был обобщен многовековой опыт двух древнейших и величайших психокультурных традиций — китайской и индийской, что позволяло чань-буддистам достигать поразительных результатов в преобразении исходных психических структур и формировании определенного типа личности с заданными психологическими характеристиками. Преобразование структуры личности и субъекта деятельности в системе чаньской практики психотренинга и психической саморегуляции порой носило столь глубокий и тотальный характер, что затрагивало самые глубинные слои психики, в результате чего весьма радикально менялись не только ценностные ориентации и обобщенные установки, но и элементарные фиксированные установки, разрушались эгозащитные механизмы личности, существенной перестройке подвергались даже такие базальные структуры психики, как подсознательное и «невыражаемое». В процессе такой перестройки вырабатывался очень своеобразный тип личности, который по многим социально-психологическим установкам, по своим структурообразующим психическим параметрам значительно отличался от базисного в официальной конфуцианской культуре типа личности.

Необходимо отметить, что проблема выявления основных мировоззренческих, нравственных и психологических атрибутов определенной базисной (репрезентативной) личности с целью их последующей реализации рассматривалась едва ли не как самая важная в ряду других — гносеологических, космологических или социологических проблем. В значительной мере это было обусловлено тем, что в старом Китае философия так и не выделилась в самостоятельную научную дисциплину с отдельным, четко очерченным предметом изучения и строго специализированным категориальным аппаратом, развиваясь в тесном единстве с другими протонаучными (а также квазинаучными)

дисциплинами, которые имели сугубо прикладное значение и способствовали достижению каких-либо реальных или иллюзорных практических результатов, — теорией государственного управления, социальной психологией и этикой (конфуцианство, моизм, легизм), медициной и алхимией (даосизм) и т. д.

В силу практической направленности и синтетической универсальности традиционно китайских учений огромное значение в них придавалось преодолению дуализма знания и действия, теории и практики. Это, в свою очередь, предопределило самое пристальное внимание к проблеме человека вообще и к репрезентативной личности, аккумулирующей в себе те или иные идеалы и претворяющей их в жизнь, в особенности, поскольку подразумевалось, что самый страстный призыв к действию может остаться гласом вопиющего в пустыне, если он не обращен к конкретному исполнителю каких-то предписаний и не учитывает непосредственного субъекта действия со всеми его достоинствами и недостатками. Более того, китайские мыслители неоднократно подчеркивали, что из двух элементов коррелятивной пары «знание — субъект знания» последний является безусловно определяющим. Так, например, Конфуций утверждал: «Человек может сделать великим учение, которое он исповедует, но учение не может сделать человека великим» [226, гл. 15, § 28, с. 345]. А в даосском трактате «Чжуанцзы» говорится: «Сначала был истинный человек и [лишь] потом было истинное знание» [226, гл. 6, с. 37].

Знак типа личности, таким образом, можно считать центральным, самым глубоким и универсальным знаком в любом китайском учении, и это в полной мере относится к чань-буддизму, в котором личностному фактору также придавалось решающее значение. В чаньских текстах постоянно подчеркивается, что между знанием и действием, с одной стороны, и знанием и носителем знания, который одновременно является субъектом действия, — с другой, существует теснейшая взаимосвязь и взаимозависимость и что в этом неразрывном триединстве основных элементов своеобразной функциональной системы (знание — действие — субъект знания и действия) репрезентативная личность играет определяющую роль. Так, подчеркивая первичность личностного фактора, один из самых

выдающихся чань-буддистов китайского средневековья Чжаочжоу (778—897) говорил: «Когда искренний человек исповедует ложное учение, оно становится истинным, а когда неискренний человек исповедует истинное учение, оно становится ложным» [248, с. 21].

Вместе с тем поскольку по своим основным психологическим характеристикам идеал чаньской личности существенно отличался от базисного типа в господствующей конфуцианской культуре и процесс присвоения чаньской культуры начинался, как правило, на сравнительно позднем этапе социализации индивида, когда он уже приобрел более или менее устойчивые характеристики культурной личности, отличающиеся от чаньских, и для их замещения требовались значительные усилия и применение специальных достаточно сложных и специфичных методов, то решению проблемы репрезентативной личности уделялось в чань-буддизме особое внимание. По существу, в чань-буддизме практически все было направлено на решение этой задачи: и детально разработанная система психотренинга и психической саморегуляции, и организационная структура чаньских общин, и так называемые «чаньские искусства» (живопись, поэзия, каллиграфия и т. д.), и философско-психологические трактаты чань-буддистов, и все другие произведения чаньской литературы. Так, характеризуя одно из самых известных произведений чаньской литературы из жанра юй-лу (записи бесед чаньских патриархов) — «Линьцзи лу» («Записи бесед Линьцзи»), выдающийся японский исследователь чань- и дзэн-буддизма Д. Т. Судзуки отмечал, что «вся дзэнская (чаньская) мысль, развиваемая в „Риндзай-року“ (т. е. в „Линьцзи лу“), базируется на одном слове и вращается вокруг него — это слово — „человек“, т. е. дзэнская (чаньская) личность» (цит. по [317, с. 56—57]).

Особое внимание в формировании репрезентативной для чаньской культуры личности уделялось ее психической деятельности, что является самой характерной особенностью этой культуры. В любой культуре развитие, становление конкретно-исторического типа личности происходит на протяжении всей ее жизнедеятельности, причем присвоение культуры, определяющее степень и характер развития личности, осуществляется в процессе ее активного функционирования

ния как субъекта различных видов деятельности и через эту деятельность. Однако в общей структуре жизнедеятельности человека собственно психической деятельности во многих культурах отводится как бы вспомогательная роль — роль средства, призванного разрешить противоречия и проблемы, возникающие при взаимодействии индивида с окружающей средой. В таком контексте эти проблемы понимаются как нечто объективно данное и зачастую как нечто внешнее по отношению к субъекту деятельности, и цели, которые ставит человек в процессе своей жизнедеятельности, выносятся в объективный мир, а психическое рассматривается лишь как средство их достижения. Предмет деятельности в таком случае имеет объективный характер и выносится за пределы психического, в известной мере противопоставлен ему. Иначе говоря, психическому отводится роль центрального звена в переработке информации, необходимой для обеспечения нормального функционирования индивида на социальном и биологическом уровнях, и его жизнедеятельность в своей целостности описывается прежде всего в терминах внешней по отношению к субъекту среды, т. е. в терминах объективного мира.

Однако в тех культурах (в частности, в чаньской), в которых значительно больше внимания уделялось внутренним проблемам человека и пафос которых состоял скорее в понимании внешних коллизий и проблем как отражений внутренних и описании первых в терминах вторых, чем наоборот, задачи, связанные с культуризацией психической деятельности, выходили на первый план. Дело было не только в том, что в достаточно суровых социальных и природных условиях мобилизация всех психологических, психофизических и биоэнергетических ресурсов организма повышала шансы на биологическое выживание. Рассматривая весь внешний мир как продукт психической деятельности человека, чань-буддисты в качестве основной цели не только того или иного этапа деятельности, но и всей жизни в целом ставили не внесение некоторых изменений в природную или социальную среду, а достижение определенного состояния сознания, принципиально неопишемого (с точки зрения чань-буддистов) в терминах объективного мира, причем это состояние рассматривалось как имеющее самоценность

вне зависимости от того, насколько оно повышало уровень адаптационных возможностей индивида.

К тому же объектами деятельности в процессе психотренинга и психической саморегуляции становились прежде всего феномены психики, и хотя при применении активных, динамических форм психотренинга чань-буддист нередко манипулировал теми или иными внешними объектами, высший смысл деятельности, весь ее пафос состоял все-таки не в успешном манипулировании внешними объектами, а в преобразовании тех или иных внутренних психических структур. Целеполагание, таким образом, не выходило за рамки психического, и подлинным предметом деятельности в этом случае являлись сами феномены психики, а успешность экстернизированной (внешней) деятельности была чем-то производным от решения задач по перестройке психики, имела значение лишь в качестве индикатора такой перестройки и сама по себе не являлась ни целью, ни предметом деятельности.

Подобный акцент на сугубо интериоризованной деятельности и предопределил то особое внимание, которое уделялось в чань-буддизме культуре психической деятельности, а также огромное значение, которое придавалось положенным в ее основу методам перестройки и управления психикой, детально разработанной практике психотренинга и психической саморегуляции, составляющей ядро всей чаньской культуры. Вместе с тем, оказывая мощное преобразующее воздействие на психическую деятельность чаньской личности, эти методы не менее интенсивно преобразовали и ее экстернизованную деятельность, т. е., иными словами, чаньская психокультура оказывала глубокое влияние на культуру трудовой, вербальной (речевой) и других форм экстернизированной деятельности, тем самым определенным образом воздействуя на всю традиционную китайскую культуру.

Следует также учитывать, что чаньская культура психической деятельности оказала довольно заметное влияние на средневековую культуру ряда сопредельных стран (Корея, Япония, Вьетнам). Различные модификации и национальные варианты чань-буддизма до сих пор существуют в этих странах в виде живой традиции и даже, более того, стали вступать в активное взаимодействие с идеологией и культурой ряда

стран Запада [102, 103]. Кроме того, культурное наследие чань-буддизма в странах его традиционного распространения, превратившись в составной элемент общего культурного фонда, продолжает оказывать определенное влияние на современную культуру этих стран уже независимо от его канонических организационных форм [18, 77, 175].

Все это вызывает настоятельную необходимость всестороннего анализа исторической роли чань-буддизма, его вклада в культуру дальневосточных народов, который невозможно оценить сколь-нибудь адекватно без изучения такого центрального, основополагающего элемента чаньской культуры, как культура психической деятельности. Отдельные аспекты традиционной китайской, в том числе и чаньской, психокультуры эпизодически затрагивались в работах, посвященных различным явлениям духовной культуры древнего и средневекового Китая (см., например, [77, 103, 161, 164, 193]), однако специальных исследований по этой теме в отечественной синологии до сих пор нет. Вместе с тем, закладывая основы для подлинно научного изучения чаньского вклада в историю и культуру Китая и других стран Восточной Азии, работы советских авторов, посвященные тем или иным общим и частным проблемам чань-буддизма [102, 103, 114, 162, 175 и др.], служат важной методологической основой изучения чаньской культуры психической деятельности.

В обширной зарубежной литературе по чань-буддизму (см. [244, 329]) также не было попыток выделения культуры психической деятельности в качестве специального объекта изучения, но имеется целый ряд публикаций, содержащих детальные описания методов чаньской практики психотренинга и психической саморегуляции [255, 300, 316, 325]. Из работ зарубежных авторов, рассматривающих психологические аспекты чаньской практики, особый интерес в плане изучения культуры психической деятельности представляют дифференциально-психологические исследования японских ученых, дающие очень ценный экспериментальный материал о психофизиологических изменениях, происходящих у чань-буддистов под воздействием чаньских методов психотренинга [241].

Как нами уже отмечено, решающее значение для изучения культурного наследия чань-буддизма имели

работы выдающегося японского исследователя, интерпретатора и популяризатора чаньских текстов профессора Д. Т. Судзуки (1870—1966). Главной заслугой Д. Т. Судзуки, который фактически открыл это самое парадоксальное явление дальневосточной культуры не только для исследователей, но и для широкой европейской публики, является то, что он перевел сугубо эзотерические категории чань-буддизма на экзотерический язык, более или менее понятный европейскому читателю. К сожалению, работы Д. Т. Судзуки и его ближайших учеников (А. Уоттс, Р. Блайс, К. Хамфрис и др.), а также многих других западных авторов, следующих заложенной им традиции интерпретации чаньских текстов, носят апологетический характер, что требует критического отношения к этим исследованиям.

Опираясь на предыдущий опыт изучения культурно-исторического наследия чань-буддизма, мы попытаемся выявить и охарактеризовать основные закономерности процесса психического развития чаньской личности, а также рассмотреть некоторые философские основы чаньской психокультуры. Имея главным объектом изучения культуру психической деятельности, сформировавшуюся в чань-буддизме, данное исследование отнюдь не ограничивается ее рамками. В нем предпринимается попытка проследить характерные особенности чаньской психокультуры на основе сравнительного анализа и структурно-типологических сопоставлений с двумя самыми влиятельными в старом Китае традициями — конфуцианской и даосской, с которыми чаньская традиция находилась в тесном взаимодействии. Поскольку две эти традиции оказали огромное влияние на всю китайскую культуру, в том числе и на культуру психической деятельности, и, выработывая свою модель психического развития человека, чань-буддизм не мог не учитывать их опыта, то рассмотрение чаньской психокультуры изолированно от них было бы весьма неполным и неточным. К тому же они вышли на историческую арену гораздо раньше и сыграли (особенно даосизм) важную роль в формировании школы чань как особого направления в китайском буддизме. Учитывая это, мы решили предположить непосредственному рассмотрению чаньской психокультуры две вводные главы, посвященные культуре психической деятельности в конфуцианстве и даосизме.

КУЛЬТУРА ПСИХИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В КОНФУЦИАНСТВЕ

По существующей в мировой синологии традиции, восходящей к традиционной китайской классификации, раннее конфуцианство принято считать этико-политическим учением, которое стремилось установить строгую этическую градацию в обществе [66, с. 71]. Действительно, если судить по трактату «Лунь-юй» («Беседы и высказывания»), основному произведению раннего конфуцианства, основоположник этого учения Конфуций (551—479 гг. до н. э.) отводил проблемам нравственного поведения человека, жизни государства, семьи и принципам управления центральное место.

Как отмечал академик В. М. Алексеев, учение Конфуция «есть именно учение об управлении людьми, теория для будущих губернаторов» [38, с. 435]. Вместе с тем не менее важное место в «Беседах и высказываниях» занимали социально-психологические проблемы, и все вопросы, даже непосредственно касающиеся принципов управления государством, рассматривались им в свете самой главной и центральной для этого трактата задачи — определения основных этических и психологических атрибутов некоей идеальной личности (*цзюнь-цзы*), которая должна была стать базисной (репрезентативной) для всей конфуцианской культуры, т. е. своего рода социально-психологическим эталоном для каждого последователя этого учения. Некоторые исследователи даже считают, что весь смысл конфуцианства сводится к раскрытию морально-психологических свойств *цзюнь-цзы* и что оно является в сущности учением о «благородном муже», как обычно переводят этот центральный в конфуцианской этике и синологии термин [66, с. 99].

Конфуций, разумеется, пытался решать и сугубо политические проблемы, но их решение в большей или меньшей степени было подчинено главной задаче по

описанию морально-психологических качеств базисной личности, в утверждении которой древнекитайский мыслитель усматривал положительное решение всех социальных и политических проблем. Более заметная «политизация» конфуцианства происходит несколько позже, когда оно начинает реально претендовать на роль господствующей идеологии и испытывает сильное влияние со стороны гораздо более политически окрашенного учения легистов (*фа-цзя*), в результате чего превращается в ярко выраженную авторитарную систему, а его нормы нравственного и культурного поведения (правила «ли») в известной мере отождествляются с легистскими законами «фа» [68, 169]. При этом существенным деформациям подвергся и раннеконфуцианский идеал *цзюнь-цзы*, превратившись в орудие социальной демагогии и дезинформации, в орудие управления социально-политическими процессами в интересах господствующего класса.

Поэтому раннее конфуцианство точнее было бы называть не этико-политическим, а этическим и социально-психологическим учением с акцентом на социальной психогигиене, под которой мы подразумеваем определенную систему психического воспитания, призванную сформировать определенный тип личности с желательными (или приемлемыми) для данного социума психологическими параметрами. Главная задача конфуцианской психогигиены заключалась в целенаправленной, интенсивной и систематической «культуризации» внутренней (психической) жизни человека в соответствии с нравственными, религиозно-философскими и социально-психологическими принципами и предписаниями (такими, например, как принцип «гуманности», «справедливости», «сыновней почтительности» и пр.), выработанными основоположниками этого учения. В отличие от современной европейской психологии конфуцианская психогигиена была сугубо практической дисциплиной, которая не столько изучала внутренний мир человека, его психическую деятельность (и строила различные концепции по этому поводу), сколько воспитывала его в социально одобряемом направлении, обучая методам достижения полезных, с точки зрения данного социума, психических состояний («искренность», «преданность», ответственность и т. д.), методам управления своей психической

деятельностью с целью практической реализации норм нравственного и культурного поведения, зафиксированных в так называемых правилах «ди». При этом методы воздействия на психику человека «изнутри» (т. е. с помощью психической саморегуляции и ауто-тренинга) сочетались с разнообразными методами воздействия «извне» (с помощью ритуалов, музыки, декламации канонических текстов и т. д.), что в конечном итоге давало возможность не только индуцировать необходимые психические состояния, но и закреплять их, превращая в постоянно действующий фактор психической жизни.

Вместе с тем поскольку выработка эффективных практических рекомендаций по воспитанию и самовоспитанию психических функций невозможна без глубокого и тщательного изучения психики человека, то последнее рассматривалось как обязательная предпосылка практики морального и психического самоусовершенствования, причем полезные в этом плане наблюдения психологического характера, содержащиеся в трактатах древних мудрецов, должны были дополняться, углубляться и подтверждаться данными собственного интроспективного анализа практикующего.

Важность строгого и тщательного самоанализа в конфуцианской психогигиене была обусловлена также тем, что он служил необходимым условием установления жесткого самоконтроля над психической жизнью, в чем конфуцианцы видели главную цель психической тренировки. Поэтому интроспективный анализ наличного (исходного) нравственно-психологического состояния личности рассматривался как первая (подготовительная) ступень морального и психического самоусовершенствования. «Я ежедневно трижды подвергаю себя самоанализу, вопрошая самого себя: „Был ли я до конца преданным в служении людям? Был ли я до конца верным во взаимоотношениях с друзьями? Все ли исполнил из того, что было мне преподано (учителями)?“», — говорил один из учеников Конфуция Цзэн-цзы [142, гл. 1, § 4, с. 5]. Такого рода интроспекция должна была подобно яркому лучу солнца или факелу осветить самые глубинные, самые потаенные уголки психики вплоть до ее подсознательных уровней, выявить самые сокровенные и тайные помыслы, о которых сам человек может даже не догадываться или

в которых он боится признаться самому себе по той или иной причине (если, скажем, они представляют угрозу завышенным притязаниям своего «Я» или носят асоциальный характер). «Они всегда видны в воде, пусть хоть на дно они уйдут», — говорится в древнейшем памятнике китайской классической литературы «Шицзин» («Книга песен») [231, с. 251]. В трактате «Чжун-юнь» («Учение о Середине»), авторство которого приписывается одному из учеников Конфуция, эти строки из «Книги песен» приводятся для подтверждения той мысли, что под пристальным и суровым внутренним взором конфуцианца все формы его психической деятельности, все его желания, мысли, намерения и т. д. должны проявиться отчетливо и ясно, «как рыба в прозрачной воде» [94, т. 2, с. 135].

Подвергая себя строгому интроспективному анализу, конфуцианский цзюнь-цзы должен был не просто констатировать наличное состояние своей психики, но, как утверждает средневековый комментарий к приведенным выше словам Цзэн-цзы, при обнаружении в себе дурных намерений и помыслов предпринять максимальные усилия для их исправления; если же таковые не обнаружатся, удвоить усердие в нравственном и психическом самоусовершенствовании [38, с. 433]. Сам Конфуций призывал тщательно экзаменовывать себя, оценивая свое морально-психическое состояние и в том случае, когда подобные изъяны обнаруживаются в другом человеке: «Когда видишь мудреца, думай о том, чтобы уподобиться ему; когда видишь глупого человека, подвергни себя внутреннему анализу» [142, гл. 4, § 17, с. 83].

Таким образом, самонаблюдение и оценка своего внутреннего психического состояния должны были стать подготовительным этапом для последующего исправления обнаруженных изъянов, коррекции установленных отклонений. «Не бойся исправлять свои ошибки», — говорил Конфуций [142, гл. 1, § 8, с. 13]. Исправляя свои ошибки, человек должен был постепенно исправлять и свою нравственную природу, приближаясь к идеальному образцу морального и культурного поведения — цзюнь-цзы. Если же человек не найдет в себе достаточно мужества признать свои ошибки и трезво оценить недостатки, то он не сможет управлять собой в соответствии с моральными принципами

цзюнь-цзы, поскольку, как поясняли средневековые комментарию к приведенному высказыванию Конфуция, злые помыслы будут с каждым днем все расти и расти. «Значит, при ошибке надо быстро исправиться, а не отступать перед трудным делом и кое-как мириться с тем, что есть» [38, с. 438].

Поэтому после обнаружения в себе каких-либо отклонений от идеала «благородного мужа» человек должен был сразу же мобилизовать себя для внутренней работы, направленной на оптимизацию своего морально-психического состояния, или, как говорил Конфуций, «направить свою волю на [постижение] Пути» [142, гл. 8, § 6, с. 137]. И поскольку идеал цзюнь-цзы представлялся весьма труднодостижимым, а человеческие слабости — многообразными и нередко более «сильными», чем все благие намерения, практика морального и психического самоусовершенствования могла превратиться в очень тяжелый, непрерывный и длительный (возможно, даже пожизненный) труд, непосильный для людей слабой воли и заурядных способностей. Сам Конфуций, например, горько сетовал, что только в 60 лет научился отличать правду от неправды и лишь к 70 годам жизни «стал следовать желаниям своего сердца, не нарушая при этом правил „ли“» [142, гл. 2, § 4], а из всех учеников один Янь-хуэй соответствовал, по мнению учителя, нормам нравственного поведения, да и тот рано умер [142, гл. 2, § 6].

Моральное и психическое самоусовершенствование становилось столь многотрудным делом еще и потому, что, по представлениям ранних конфуцианцев, человек, ступивший на этот путь, очень требователен к себе и постоянно повышает требовательность, удваивая усилия, когда обнаруживает, что достиг определенного успеха, как это делал Цзэн-цзы. В высокой требовательности к себе, собственно, и заключалось одно из важных отличий «благородного мужа» от безнравственного, «низкого» человека, т. е. от антипода цзюнь-цзы — сяо-жэня. «Благородный муж требователен к себе, низкий человек требователен к другим» [142, гл. 5, § 20, с. 342]. К тому же если цзюнь-цзы постоянно прогрессирует в своем нравственном и психическом развитии, непрерывно повышая требовательность к себе, то сяо-жэнь, наоборот, постоянно деградирует, все больше и

больше поддаваясь разрушительной стихии своих страстей: «Благородный муж движется вверх, низкий человек движется вниз» [142, гл. 14, § 23, с. 318].

Представление о непрерывно-поступательном характере нравственно-психологического, культурного развития человека от низших ступеней к более высоким базировалось на представлении ранних конфуцианцев о том, что человек, даже уже вполне зрелый и сформировавшийся как личность, не есть нечто раз и навсегда данное, т. е. не является набором неизменных свойств, а, наоборот, может и должен менять свой моральный и психический статус, если обнаруживает в нем какие-то недостатки. «Не меняются только самые мудрые и самые глупые», — говорил Конфуций [142, гл. 17, § 2, с. 368]. Как считали ранние конфуцианцы, в принципе в каждом человеке заложена потенциальная возможность изменения наличного в данный момент морально-психологического состояния посредством самовоспитания, так как человек по своей природе добр и в нем изначально заложено стремление к совершенствованию, смысл которого заключается в выявлении и развитии в себе доброго («гуманного»), истинно человеческого начала и в подавлении злого («звериного») начала, или, по выражению В. М. Алексеева, в «борьбе со стихией скота в себе» [38, с. 19].

Утверждая, что человек по своей природе добр, гуманен и что гуманность является истинной его сущностью, основным и подлинно человеческим началом в его природе, ранние конфуцианцы видели магистральную линию культурного развития человека в максимальном проявлении и укреплении посредством воспитания и самовоспитания этого общечеловеческого, фундаментального и универсального для всех людей начала. «Люди близки друг другу по своей природе, но отдаляются друг от друга по своим привычкам», — говорится в «Лунь-юй» [142, гл. 17, § 2, с. 367]. Гуманность, по представлениям ранних конфуцианцев, есть основа (*бэнь*) человеческой природы и истинный Путь (*Дао*) человека [142, гл. 1, § 2, с. 4], а также высший этический принцип, который заключается в «преодолении личного и возвращении к правилам „ли“» [142, гл. 12, § 1, с. 262]. Вторичными по отношению к *жэнь* (гуманность) и производными от нее

объявлялись все другие добродетели «благородного мужа» — и (долг, справедливости), *сяо* (сыновняя почитательность), *ди* (уважение к старшим братьям) и др. Конфуций утверждал, что отсутствие гуманности для цзюнь-цзы страшнее смерти, и если перед ним встанет выбор — жизнь или нравственные принципы, «благородный муж» пойдет на смерть, но не откажется от того, в чем видит смысл своего существования [142, гл. 15, § 8, с. 337]. Цзюнь-цзы не должен забывать о гуманности ни в спешке, ни в момент крайней опасности, ни во время еды [142, гл. 4, § 5, с. 76]. А отсюда также вытекает необходимость постоянного самонаблюдения, чтобы в любой момент, находясь в любой ситуации, цзюнь-цзы мог дать отчет о своем морально-психическом состоянии, которое всегда должно было находиться в полном соответствии с этими принципами и прежде всего — с принципом человеколюбия. Снова цитируя в этой связи «Книгу песен» («В своем доме смотри за собой. Перед отверстием в крыше своей не стыдись» [231, с. 381]), «Чжун-юнь» поясняет, что, даже находясь в той части дома, где его никто не видит, цзюнь-цзы неустанно следит за своими мыслями и поступками и, анализируя свое морально-психическое состояние, не обнаруживает в нем изъянов и не испытывает угрызений совести [94, т. 2, с. 135].

Призыв к цзюнь-цзы ни на мгновение не забывать о гуманности и постоянно контролировать свою психическую деятельность означал также, что в любой жизненной ситуации — от обыденной до самой экстремальной — он должен был сохранять внутреннее спокойствие, выдержку, самообладание. Выдающийся последователь Конфуция, творчески развивший его учение и сам являвшийся достаточно оригинальным мыслителем, Мэн-цзы (372—289 гг. до н. э.), утверждал, что благодаря интенсивной психической тренировке он в 40 лет обрел «невозмутимость духа» (*бу-дун-синь*) и с тех пор не теряет ее [159, гл. 2, ч. 1, с. 111]. При этом он ссылаясь на пример ученика Гао-цзы, который якобы не теряет «невозмутимость духа» с еще более раннего возраста, а также рассказал об одном наемном убийце, прославившемся силой и решительностью и имевшем свой «Путь (Дао) сохранения невозмутимости духа», с помощью которого он воспитал

в себе такое мужество и выдержку, что даже не моргал, когда ему наносили удары; рассказывал он и о людях, которые с помощью различных методов воспитания мужества и закалки духа достигали такого самообладания, что смотрели на поражение как на победу и не испытывали чувства страха в опасных ситуациях [159, с. 110—111].

Таким образом, важное практическое значение конфуцианской психологии заключалось в том, что она давала возможность сохранять самообладание и выдержку в различных жизненных ситуациях, в том числе экстремальных. Эффект такого рода психической тренировки был, по-видимому, обусловлен прежде всего тем, что она позволяла снимать излишнее эмоциональное, психофизическое напряжение, сковывающее человека в сложной ситуации, и более адекватно реагировать на внешние стимулы. Однако главный акцент ранние конфуцианцы делали при этом не на достижении внутреннего покоя как такового, а на мобилизации нравственных, психических и физических сил человека для решения определенных задач, к тому же они стремились обрести выдержку и спокойствие в первую очередь с помощью волевого усилия, в чем отчетливо проявилась известная противоречивость конфуцианской психологии, так как всякое волевое усилие может дать обратный результат, усугубив эмоциональную напряженность.

Акцент на мобилизации психофизических возможностей человеческого организма в конфуцианской психологии обусловлен прежде всего тем, что в отличие, скажем, от даосской и буддийской религиозной психологии она не была ориентирована на достижение сотерологических целей, а ставила перед собой и пыталась решать главным образом социальные задачи, подготавливая цзюнь-цзы к активной мироустроительной и созидательной деятельности, к более эффективному исполнению своего общественного долга, а отнюдь не к переходу в некое трансцендентальное состояние. Высокое чувство социальной ответственности побуждало конфуцианского цзюнь-цзы быть твердым, целеустремленным и инициативным при исполнении своих обязанностей, проявлять максимальное усердие и старательность, отдавать всего себя избранному делу, а повышенная требовательность к себе заставляла

мобилизовывать все свои внутренние резервы, все психические и физические возможности организма на решение поставленных задач, видя в этом высший смысл и цель всей жизнедеятельности. Конфуций подчеркивал, что даже в личной жизни цзюнь-цзы не должен допускать никакой нерадивости, небрежности, лени или расхлябанности [142, гл. 12, § 14, с. 274], не говоря уже об исполнении служебных обязанностей, т. е. социально значимой деятельности, которая ставилась неизмеримо выше личных дел и нередко приравнивалась к сакральным актам, к священнодействию (см.: «Управляя государством, имеющим тысячу боевых колесниц, нужно относиться к делу с верой и благоговейным сосредоточением» [142, гл. 1, § 5, с. 7—9]; «Благородный муж печется о долге, низкий человек жаждет выгоды» [142, гл. 4, § 16, с. 82]).

Столь ревностное, можно даже сказать фанатичное, отношение к служению общественному долгу требовало от конфуцианца соответствующих волевых качеств, поэтому воспитанию твердости характера, целеустремленности и сильной воли уделялось в конфуцианской психогигиене очень большое внимание. Конфуций весьма одобрительно отзывался о «людях, живущих в уединении и укрепляющих свою волю (*чжи*), чтобы [достойно] исполнять свой долг» [142, гл. 16, § 11, с. 361] и указывал, что «к гуманности приближается тот, кто тверд и настойчив, прост и малоразговорчив» [142, гл. 13, § 27, с. 298]. Еще более важное значение волевому фактору придавал Мэн-цзы, утверждавший, что именно воля (*чжи*) управляет жизненной энергией (*ци*), которая «наполняет тело» человека от головы до пяток и кончиков пальцев, придавая ему силу и крепость [159, гл. 2, ч. 1, с. 115—116]. «Воля — главное, а жизненная энергия — второстепенное», — говорил он и призывал «укреплять волю, упорядочивая тем самым свою жизненную энергию», так как когда «воля [сконцентрирована] воедино, она движет жизненной энергией, [когда] жизненная энергия [сконцентрирована] воедино, она движет волей» [159, гл. 2, ч. 1, с. 116].

Судя по последней сентенции Мэн-цзы, он допускал не только наличие прямой связи между эмоционально-психическим и биоэнергетическим состояниями, но и возможность обратной связи, и это ни в коей мере не противоречит первоначальному тезису «Воля есть

главное, а жизненная энергия — второстепенное», так как волевое усилие, по представлению ранних конфуцианцев, исходит от целенаправленной и сознательной активности психики, а биоэнергетический потенциал воздействует на психику спонтанно. И именно тогда, когда человек научается управлять своей психикой, придавая ее деятельности целенаправленный и организованный характер, он получает возможность управлять биоэнергетическими процессами в своем организме, придавая им столь же целенаправленный и организованный характер, что, в свою очередь, позволяет ему мобилизовывать свои биоэнергетические ресурсы в нужный момент. Вместе с тем активизация «жизненной энергии» с помощью психической концентрации способствовала стимуляции и оптимизации биоэнергетических процессов в организме человека, улучшению его общего физического состояния, а это положительно сказывалось и на его эмоционально-психическом состоянии (ср. известную поговорку «В здоровом теле — здоровый дух»). Таким образом, оптимизация эмоционально-психического состояния вызывала оптимизацию биоэнергетического состояния, и наоборот.

В принципе активизацией энергии *ци*, или, согласно традиционному китайскому термину, ее «воспитанием», «взрачиванием» (*ян-ци*), можно было заниматься и в оздоровительных, профилактических целях, поскольку такие занятия несомненно оказывали терапевтический эффект (в плане как общей терапии, так и психотерапии, психопрофилактики, психогигиены и т. д.). Так и делали в течение многих столетий те, кто стремился обрести с помощью такого рода тренировки психическое и физическое здоровье, чувство соматического комфорта, силу, выносливость, долголетие и т. д. Особенно важное значение «взрачиванию *ци*» придавали последователи того направления в религиозном даосизме, которое ставило своей главной задачей поиски пресловутого «эликсира бессмертия». Однако для последовательных и принципиальных учеников Конфуция такой путь был неприемлем, так как забота о своем собственном здоровье, счастье и благополучии была несовместима с идеалами цзюнь-цзы, ставившего общественное благо выше всего и озабоченного прежде всего решением социальных, а не

своих личных проблем. «[Научиться] владеть собой и восстановить правила „ли“ — вот в чем заключается гуманность», — говорил Конфуций [142, гл. 12, § 1, с. 262]. Конфуцианский цзюнь-цзы должен был заниматься самовоспитанием и психической саморегуляцией прежде всего потому, что, как указывал Конфуций, нельзя научиться управлять другими людьми, а тем более целым государством, не научившись управлять самим собой, своей психикой. «Как можно управлять другими людьми, если не умеешь управлять самим собой?!» — вопрошал он и пояснял: «Если же управляешь самим собой (дословно: „упорядочил себя“), управлять государством будет совсем нетрудно», ибо «когда человек управляет самим собой, людям не приказывают, но они исполняют; когда же человек не управляет собой, хоть он и приказывает, ему не повинутся» [142, гл. 13, § 13, с. 289; § 6, с. 286].

При этом Конфуций настойчиво подчеркивал, что под управлением он прежде всего имеет в виду процесс «упорядочения», «наведения порядка», как на уровне отдельной личности (т. е. в ее психической жизни), так и на уровне общества, государства, всей Поднебесной. «Управлять — значит упорядочивать», — говорил он [142, гл. 12, § 17, с. 274], усматривая в наведении «всеобщего порядка» сверхзадачу и конечную цель предложенного им пути нравственного, культурного, психического и социального развития человека и общества. Ратуя за тотальный порядок, ранние конфуцианцы стремились максимально «упорядочить» все, что входило в сферу жизнедеятельности человека высокой нравственности и культуры, т. е. цзюнь-цзы: его взаимоотношения с вышестоящими и нижестоящими, нормы поведения, одежду и прическу, вкусы и привычки, психическую и речевую деятельность (посредством так называемого «исправления имен» — *чжэнь-мин*) и прочее, вплоть до его сексуальной жизни. Поскольку личностному фактору они придавали определяющее значение в решении всех проблем, стоящих перед человеческим обществом, то процесс наведения «всеобщего порядка» следовало начинать, по их мнению, именно с человека как личности и субъекта мироустроительной и созидательной деятельности, развивая этот процесс в такой последовательности: сначала человек «приводит в порядок» себя,

в первую очередь свое нравственное поведение и психическую деятельность, затем он наводит порядок в своей семье, затем — в своем государстве и, наконец, старается упорядочить весь универсум. Этим, в свою очередь, было обусловлено то огромное значение, которое конфуцианцы придавали практике морального и психического совершенствования, рассматриваемой ими как главное средство «утверждения [правильного] Пути» [94, т. 2, с. 127]. «Благородный муж не может не самосовершенствоваться», поскольку тот кто «знает, как осуществлять самосовершенствование, знает, как управлять [другими] людьми», а тот, кто «знает, как управлять [другими] людьми, знает, как управлять Поднебесной и государством», — говорится в трактате «Чжун-юн» [94, т. 2, с. 126—127].

Таким образом, огромная роль, которую играла в конфуцианстве практика морального и психического самоусовершенствования, логически вытекала из фундаментальных положений этого учения, а ее специфические особенности (постоянный самоанализ, жесткий самоконтроль, акцент на упорядочении психической деятельности и т. д.) были обусловлены характерными особенностями конфуцианства и были столь же тесно связаны с его фундаментальными принципами. В целом же само стремление к упорядочению явлений микро- и макромира, внутренней и внешней реальности отражало ведущую тенденцию человеческой культуры к уменьшению меры энтропии в окружающем мире, общую для всех культурных традиций, но проявившуюся в раннем конфуцианстве вообще и в его культуре психической деятельности в частности в наиболее рельефной, явно выраженной и осознанной, идеологически обоснованной форме.

На основе структурного анализа целого ряда архайческих традиций К. Леви-Стросс отмечал, что культура начинается там, где возникает правило (т. е. организация), и вслед за ним многие современные исследователи культуры признают главным условием ее существования момент организации, а основной функцией — уменьшение энтропии в окружающем мире, придание ему структуры культуры, его культуризация, т. е. организация («упорядочение», согласно конфуцианской терминологии) по образцу человеческой культуры [139, с. 6—11; 297, с. 9]. Коль скоро

антиэнтропийная тенденция доминирует в человеческой культуре, то вполне закономерно, что конфуцианство, отразившее эту тенденцию в своей теории и практике в особенно острой форме, со временем стало господствующей идеологией, в результате чего оно получило еще более благоприятные условия для дальнейшего углубления этой тенденции.

Стремление к уменьшению энтропии, как правило, реализуется прежде всего в противопоставлении культуры и природы, «культурного» и «естественного» поведения, создавая конфликтную ситуацию как на уровне отдельной личности, так и на уровне всего социума. В целом это было характерно и для конфуцианской культуры, хотя сам Конфуций и многие его последователи (например, Мэн-цзы) признавали опасность такого противопоставления и пытались как-то примирить две противоборствующие тенденции или по крайней мере смягчить остроту конфликта, опираясь на исходную посылку, что в конечном счете они не взаимоисключают друг друга. Так, Конфуций говорил: «Если в человеке естественность побеждает культуру, он становится дикарем; если же культура побеждает естественность, он становится ученым-книжником. Только тогда, когда культура и естественность в человеке уравниваются друг друга, он становится благородным мужем» [142, гл. 6, § 16, с. 125]. А Мэн-цзы призывал людей, занимающихся самовоспитанием, соблюдать чувство меры, не перешагивая границы природных возможностей человека, и предостерегал их от чрезмерного ускорения естественного процесса нравственного и психического созревания личности, в качестве негативного примера приводя популярную притчу о жителе царства Сун, который стал тянуть всходы вверх, полагая, что помогает их росту, но растения, разумеется, завяли. «Считать, что воспитание не нужно, и пренебрегать им — значит не обрабатывать всходов. Ускорять его ход — значит тянуть всходы. Это не только бесполезно, но и приносит вред», — резюмировал притчу Мэн-цзы [159, гл. 2, ч. 1, с. 121—122].

Но хотя ранние конфуцианцы субъективно понимали опасность конфронтации двух начал (природного и культурного) и, более того, предвидели многие негативные последствия такого конфликта для самой

культуры, несмотря на общую для большинства школ древнекитайской мысли, в том числе и для конфуцианства, методологическую установку на взаимозависимость и взаимодополняемость всех дуальных противопоставлений, объективно ситуация складывалась так, что ранние конфуцианцы отдавали явное предпочтение культурному началу, притом в ущерб природному, сознательно или неосознанно противопоставляя их друг другу. В этом, бесспорно, заключалось одно из главных противоречий конфуцианства, которое оно было в состоянии снять теоретически (постулируя необходимость соблюдения определенного баланса двух начал), но не очень успешно решало практически, так как не имело адекватных средств, да и стремилось к этому гораздо менее целеустремленно и последовательно, чем к реализации антиэнтропийной тенденции, понимаемой им несколько односторонне и однозначно (в отличие от даосизма и чань-буддизма, о чем речь пойдет ниже). Поэтому Конфуций, который призывал «избегать крайностей» и придерживаться принципа «золотой середины», вынужден был признать, что учение о «золотой середине», пожалуй, неосуществимо [194, т. 2, с. 120]; см. также [142, гл. 6, § 27]), и с сожалением констатировал: «Поскольку нет людей, которые действуют в соответствии со средним путем, приходится иметь дело с людьми либо излишне несдержанными (дословно: „неистовыми“), либо излишне осторожными. Несдержанные хватаются за все, а осторожные бездействуют, когда есть необходимость [в активной деятельности]» [142, гл. 13, § 21, с. 294].

Конфуцианская культура утверждала себя в противопоставлении не только природе, но и оппозиционной ей даосской подкультуре, отстаивавшей примат природного, естественного начала и отражавшей вредные и опасные, с точки зрения господствующей культуры, тенденции к деструктуризации и десемантизации, а потому третируемой «правоверными» конфуцианцами как не-культура, антикультура, т. е. культура с обратным знаком. Таким образом, общее противопоставление «культура — природа» нашло свое конкретное проявление в оппозиции «конфуцианство — даосизм», в свою очередь проявившейся в резкой антитезе «культурного» поведения, горячими поборниками которого, разумеется, были конфуцианцы, и «естествен-

ного» поведения, первичность которого отстаивали даосисты.

В традиционном Китае «культурное» поведение приобрело ярко выраженный ритуализированный характер, так как решающую роль в его становлении сыграл конфуцианский принцип «ли» (правило, этикет, церемонии, ритуал), истоки которого можно обнаружить в архаическом ритуале, и прежде всего в ритуальном жертвоприношении. О генетической связи конфуцианских «правил этикета» с архаическим ритуалом свидетельствует, в частности, то, что обряд жертвоприношения занимал в них значительное место [68, с. 159, 209—211], но для нас здесь важно отметить типологическое сходство, выражающееся в общности психорегулирующих функций, которые выполнял ритуал в архаических коллективах, а правила «ли» — в традиционном Китае. В архаических культурных традициях ритуал рассматривался как важнейшее средство борьбы с энтропией, как средство, с помощью которого в первородный хаос, царящий в окружающем мире, вносился элемент организации. Так, например, в гимнах Ригведы говорится, что Митра и Варуна установили космический порядок посредством обряда жертвоприношения [291, с. 3]. Структурообразующая функция ритуала тесно связана с интегрирующей, так как его исполнение, способствуя упорядочению отношений между членами определенного коллектива, одновременно вызывало у них чувство солидарности, поскольку общность обрядов требует и определенного единства взглядов, действий и эмоций.

Конфуцианские «ли», безусловно, не тождественны архаическому ритуалу и главным образом потому, что они включили в себя нормы и предписания, выходящие далеко за рамки собственно ритуала и охватывающие практически всю сферу так называемого «культурного» поведения. (В своем широком значении они, в сущности, синонимичны понятию «культурное поведение», но традиционный перевод этого термина более употребителен, поэтому мы будем иногда пользоваться им, не забывая о его многозначности.) Тем не менее, как мы уже отметили, конфуцианский ритуал обнаруживает большое функциональное сходство с архаическим, что позволяет говорить и об известной близости эмоционально-психологического содержания,

Так, например, Конфуций неоднократно подчеркивал, что ритуал, наряду с добродетелью, является одним из главных средств «наведения порядка» в Поднебесной, «упорядочения отношений» между ее жителями и управления ими ([94, т. 2, гл. 9, с. 101—102, 104, 106 и далее]; см. также [142, гл. 1, § 12, 13]). При этом один из его ближайших учеников говорил, что важность ритуала заключается в том, что он «приводит людей к согласию» [142, гл. 2, § 12].

Приводя людей к согласию и единодушию в масштабе всего социума, ритуал в то же время был призван служить психорегулирующим механизмом эмоциональной корреляции между знанием и действием, словом и делом на уровне отдельной личности. Основываясь на триаде взаимосвязанных и противопоставленных понятий «мысль — слово — дело», выявленной советским исследователем В. Н. Топоровым в результате анализа ряда архаических традиций [107, 203], Л. А. Абрамян показал, что посредством некоторых обрядов было возможно достижение единства между элементами этой триады [32]. То же самое можно сказать и о конфуцианском ритуале, но в гораздо более широком смысле. Если в магическом обряде это единство реализуется лишь в непосредственном акте магического действия, то конфуцианский ритуал в идеале должен был охватывать своим психорегулирующим и коррелирующим воздействием все поступки («дела») конфуцианизированной (т. е. «культуризированной» в конфуцианском смысле) личности и весь круг ее знаний, интериоризируемый в мыслях и получающий знаковое выражение в словах, а также и в делах этой личности, так как семиотизация является одним из главных средств культуризации явлений действительности, их организации по принципам структурной организации человеческой культуры, и поэтому поведение человека в традиционном Китае тоже приобрело отчетливо выраженный знаковый характер. Так, один из учеников Конфуция, ссылаясь на примеры из древности, говорил, что все «большие и малые дела» нужно вершить «в соответствии с ритуалом» и что ритуал является средством «ограничения» поступков (т. е. средством, с помощью которого их можно удерживать в рамках определенных предписаний, определенной догмы, а также превращать в определенным образом

организованную знаковую систему) [142, гл. 2, § 12]. Сам Конфуций указывал, что умение сдерживать себя и во всем соответствовать ритуалу является одним из главных признаков «гуманного» человека, т. е. цзюнь-цзы, «то, что не соответствует ритуалу, нельзя говорить, и то, что не соответствует ритуалу, нельзя делать» [142, гл. 12, § 1, с. 262].

Конфуцианские правила «ли» налагали строгие ограничения не только на слова и поступки, мысли и чувства, но и на объем знаний конкретного индивида, на его теоретический багаж, который, в сущности, сводился к знанию этических норм и предписаний, определяющих моральный облик «благородного мужа», и в первую очередь правил «ли». Так, в трактате «Лунь-юй» говорится, что цзюнь-цзы не станет отходить от истины, если будет «ограничивать излишнюю ученость посредством ритуала» [142, гл. 6, § 25, 27; гл. 12, § 5]. Ритуал, таким образом, рассматривался в конфуцианстве как один из главных критериев истины и как своеобразный опосредующий механизм, с помощью которого знания приводились в соответствие с действием, эмоционально-психологическое состояние человека — со всем кругом его теоретических представлений, а вместе с тем и с идеальным образом репрезентативной личности (цзюнь-цзы), как бы сплавливая в единое целое его мысли, чувства и поступки.

В архаических традициях опосредующие функции ритуала были, по-видимому, обусловлены главным образом тем, что его исполнение вводило участника архаического обряда в атмосферу непосредственного и глубоко эмоционального сопереживания инсценируемого эпизода мифологической драмы, требовало вдохновения и религиозного энтузиазма, переходящего в состояние экстаза и превращавшего мифологические образы в реально переживаемые факты сознания. Это состояние «психофизического катарсиса», зачастую достигавшееся с помощью галлюциногенных («психоделических») препаратов [107, с. 6, с. 24—25], превращало участника архаического обряда в соучастника перипетий мифологической драмы и заставляло переживать весь ее драматический накал заново и всерьез, соотнося тем самым формальную структуру мифа с соответствующим ему ритуалом. Так, например, известный специалист по мифологии африканских наро-

дов Б. Оля пишет, что миф «практически неразрывно связан с африканской литургией. Именно он часто составляет основу обряда, сюжетную канву некоторых главных церемоний. То, что мы называем священной драмой, является по существу инсценировкой мифа, иначе говоря, актуализацией священной истории» [165, с. 60—61].

О необходимости вкладывать в ритуал определенное эмоциональное содержание (здесь речь шла именно об обряде жертвоприношения) говорится и в трактате «Лунь-юй», причем подчеркивается, что сам Конфуций «приносил жертвы предкам так, словно они были живые; приносил жертвы духам так, словно они были перед ним». Он мотивировал это следующим образом: «Если я не участвую в жертвоприношении [всеми чувствами], то я словно не приношу жертв [вообще]» [142, гл. 3, § 12]. Большое значение он придавал также эмоциональному воздействию музыки, которая играла огромную роль во всех конфуцианских ритуалах и обрядах. Конфуций вообще очень высоко оценивал облагораживающее влияние музыки и видел в ней средство достижения внутреннего спокойствия, чувства радости и гармонии, т. е. очень эффективное психопропедевтическое средство, способствующее моральному и психическому совершенствованию человека. На него самого хорошая музыка действовала так сильно, что, услышав однажды в царстве Ци прекрасные мелодии царства Шао, он в течение трех месяцев не чувствовал вкуса мяса [142, гл. 7, § 15, с. 141].

Для выявления характерных особенностей конфуцианской культуры психической деятельности важно подчеркнуть, что эмоциональное содержание ритуала слишком однозначно: он прежде всего требует серьезности, благоговения, пиетета и т. п., т. е. тех чувств, которые имеют одностороннюю психологическую окрашенность и при частом повторении без чередования со своими антиподами (веселость, смеховое начало) могут перейти в скуку и раздражение, в сухой педантизм и формализм. И даже музыкальное сопровождение, которому в конфуцианском ритуале придавалось столь важное значение как эмоциональному корреляту, не могло радикально изменить его психологическое содержание, поскольку, как и все, связанное с ритуа-

лом, обрядовая музыка строго регламентировалась, должна была соответствовать именно данной церемонии и вносить в нее только соответствующее ей психологическое содержание. Сам Конфуций почитал музыку исключительно «серьезную», благоправную и возвышенную, рождающую высокие и благородные чувства, и презирал «легкую», называл ее легкомысленной и развратной. Поэтому он стремился максимально «упорядочить» ее, стараясь по возможности вытравить, вывести из употребления все «легкомысленные» мелодии и ритмы, наполнить все употребляемые при ритуалах музыкальные произведения соответствующим им содержанием, а также установить, когда, кому и на каких инструментах играть [68, с. 164]. Такой же регламентации подверглось танцевальное сопровождение обрядов, и количество танцоров, так же как и их репертуар, было строго фиксировано в соответствии с рангом организатора и значением обряда. Поэтому, когда в царстве Лу один из сановников использовал во время ритуального танца восемь пар танцоров (а не четыре, как ему полагалось по рангу), Конфуций резко осудил это нарушение традиционного регламента ([142, гл. 3, § 1, с. 41]; см. также [68, с. 163]).

К тому же в самой природе ритуала заложены некоторые антидемократические тенденции, так как он требует организации, а организация означает иерархию. Имея тенденцию к усложнению, ритуал неизбежно порождает узкую экспертную группу, выполняющую специальные функции и обладающую специальными знаниями, а значит, и особым статусом. Иначе говоря, ему свойственны элитарность и интеллектуализм, а интеллектуальная элита, по справедливому замечанию А. М. Хокарта, всегда «питает отвращение ко всем неистовым эмоциональным проявлениям» [278, с. 58]. Такую же эволюцию претерпел и конфуцианский ритуал, в самой природе которого была заложена возможность для возникновения иерархии «верха» и «виза», для жесткого структурирования и формализации социальных связей и для образования касты ученых педантов и начетчиков, противопоставляющих официальную «серьезность» эмоциональным проявлениям «естественного» поведения, тем самым объективно противопоставляя всю «официальную»

(т. е. конфуцианскую) культуру даосской, а также тем сферам народной культуры, которые находились в оппозиции к культуре господствующего класса и вырабатывали, как убедительно показал М. М. Бахтин, «свою особую точку зрения на мир и особые формы его образного отражения» [51, с. 484].

Особенно яркое выражение эта оппозиция против религиозной и интеллектуальной элиты находила в народном празднике, в котором отчетливо прослеживается стремление обесценить элитарные нормы поведения [49].

Самый главный характерный признак народного праздника — это его веселость, яркая и — особо подчеркнем здесь — неоднозначная (амбивалентная) эмоционально-психологическая окрашенность, приобретающая в моменты кульминации оргиастические черты. Карнавальная смех, сугубо амбивалентный по своей природе, разрушает всякую иерархию, развенчивает устоявшиеся догмы, инвертирует и снимает оппозиции [49, с. 207—208]. Карнавальные действия профанируют серьезные обряды и церемониалы, принижая и тем самым секуляризируя их.

Праздник, таким образом, глубоко эмоционален, демократичен и антиинтеллектуален, поэтому становится вполне понятным и объяснимым то резко негативное отношение, которое проявила интеллектуальная элита древнего Китая к народным праздникам в частности и ко всем формам проявления «смехового» начала вообще. Как отмечал М. Гране, даже во времена Конфуция, несмотря на протесты «образованных людей», народные праздники приобретали «характер оргий» и сопровождалась «не менее скандальной (с точки зрения интеллектуальной элиты, — Н. А.) атмосферой шутовства» [274, с. 168]. Однако сам Конфуций все же признавал определенную общественную пользу праздника, впрочем пытаясь ввести его в официально признанные рамки (т. е. лишить народности и стихийности), и усматривал в нем эффективное средство эмоциональной разрядки (но только для низших слоев населения), т. е. опять-таки средство управления народом. Так, утверждая, что праздник является изобретением правителей древности (!?) и что правители сами должны его санкционировать и организовывать, он говорил: «Нельзя держать лук постоянно

натянутым, не расслабляя его [время от времени], как и нельзя держать постоянно расслабленным, не натягивая его» [274, с. 190—191].

В последнем высказывании Конфуция снова звучит идея равновесия двух начал — эмоционального и рас-судочного, природы и культуры — и двух культур (на-родной и официальной), но в то же время акценты снова совершенно отчетливо смещаются в пользу од-ного из начал, что впоследствии привело к несколько односторонней ориентации всей конфуцианской куль-туры, в рамках которой указанные выше тенденции к жесткой формализации ритуала и к приданию ему однозначной семантической и эмоциональной (психо-логической) окраски получили дальнейшее развитие, порождая резкую дисгармонию двух начал в психиче-ской жизни конфуцианцизированной личности. А это, в свою очередь, порождало множество других острых проблем психологического и социального характера, которые само конфуцианство не могло решить. Тем не менее конфуцианский идеал культурного (психиче-ского) развития личности определил магистральную линию развития китайской культуры психической дея-тельности и отразил господствующую в ней тенден-цию. Именно на него ориентировалась большая часть китайской бюрократической интеллигенции, непосред-ственно управлявшей страной, большая часть образо-ванных людей из других слоев населения, значитель-ная часть творческой интеллигенции и т. д.

Однако конфуцианская модель культурного развития человека охватывала отнюдь не всю культуру психи-ческой деятельности в древнем и средневековом Ки-тае, а лишь ее, так сказать, верхние горизонты, наи-более социализированные слои психики человека, боль-ше всего обращенные к обществу. В древнем и сред-невековом Китае сложился ряд других моделей, заслу-живающих не менее пристального внимания в свете проблемы управления психикой человека: даосская и чаньская, в формировании которых огромную роль сыграло именно то обстоятельство, что конфуцианство не смогло решить многие из поставленных им же за-дач. Стараясь решить их, даосы и чань-буддисты, не-сомненно, учли негативный опыт конфуцианства и пытались снять противоречия, объективно порождав-шиеся им. При этом не сбрасывался со счета и позитивный опыт конфуцианской культуры, который был очевиден даже его противникам и оппонентам, хотя в пылу полемики они зачастую умалчивали о нем.

ГЛАВА II

ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ ПСИХИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ДАОСИЗМЕ

В синологической литературе существует довольно широко распространенное мнение, что ранние даосы, отстаивающие примат «естественного» («природного») начала над «культурным» и защищавшие человека от «засилья» конфуцианских правил «ли» (этикет, риту-ал, нормы культурного поведения), были принципи-альными противниками всякой культуры и организа-ции вообще и доходили в своем отрицании детермини-рованных конфуцианскими правилами «ли» норм прав-ственного и культурного поведения до крайнего анар-хизма, граничащего с тотальным культурным погро-мом. На этом основании нередко делаются далеко иду-щие, но не совсем справедливые, на наш взгляд, вы-воды об оппозиции даосской «естественности» и «мо-рального порядка», «общем антисоциальном характере даосизма» [147, с. 40, 41] или же о его «фатализме», «квиелизме», «созерцательности», «пассивности», о том, что он «призывал к уходу от жизни» [66, с. 185, 192].

Взгляд на даосизм как на сугубо разрушительную силу, призванную взламывать здание культуры и ци-вильзации и вносить хаос необузданной «естественно-сти», в значительной мере обусловлен, как нам кажет-ся, тем обстоятельством, что его исследователи зача-стую вкладывают в понятия «естественность», «есте-ственное» и «культурное» поведение смысл, очень близкий к тому, который вкладывали в эти понятия главные оппоненты даосов — конфуцианцы (возможно, по той простой причине, что доминирующий в евро-пейской культуре подход к проблеме соотношения «культурного» и «природного» в целом значительно ближе к конфуцианской модели, чем к даосской). В условиях острой полемики о путях культурного раз-

втия человека конфуцианцы по вполне понятным причинам отнюдь не стремились к объективной оценке взглядов своих идейных противников, односторонне и предвзято трактуя даосский призыв к спонтанности, непосредственности, простоте и естественности для того, чтобы обвинить даосов в эгоизме, моральной распущенности, инфантильности, безответственности и пр. (вспомним хотя бы язвительную сентенцию Мэн-цзы о том, что Ян Чжу не пожертвовал бы и одним волоском для блага Поднебесной [159, с. 269, 539]). К тому же внешне пренебрежительное отношение даосов к традиционным культурным ценностям, подчеркнутый нонконформизм и постоянный эпатаж конфуцианской благочинности и благопристойности, иногда принимавший очень резкие формы, действительно давали формальное основание для таких обвинений.

Однако при таком одностороннем взгляде на даосизм и буквальном понимании даосской естественности можно совершенно упустить из виду, что в своем отрицании культуры (а точнее, господствовавшей в период возникновения и развития даосизма культурной традиции, ложно ориентированной на искусственное противопоставление природы и культуры) ранние даосы выработали свою собственную, причем очень глубокую и оригинальную, концепцию культурного развития человека, которая легла в основу даосской культуры психической деятельности, оказавшей огромное влияние на всю психическую культуру древнего и средневекового Китая. Не ставя перед собой задачу детального и всестороннего анализа характерных особенностей культуры психической деятельности в раннем даосизме, здесь хотелось бы прежде всего остановиться на двух ключевых понятиях, важных для рассмотрения проблемы соотношения культурного и природного начала в даосизме, — естественности и сущности человека.

В конфуцианской культуре (и под ее влиянием в позднейшей «официальной» и авторитарной культуре Китая) под естественным в человеке понималось в первую очередь его природное, биологическое начало — его эмоции, страсти и т. д., т. е. судя по всему, тот круг феноменов, который в современной психологии обычно обозначается термином «индивид» (человек как представитель вида *Homo sapiens*). Оценивая

«природного» человека резко негативно, как существо «дикое», отличающееся от животного лишь по внешнему облику, конфуцианцы противопоставляли ему человека культурного, идеальным воплощением которого являлся «благородный муж» (цзюнь-цзы). В качестве главного средства обуздания природного начала, обуздания «зверя в человеке» и предлагались правила «ли» — нормы культурного и нравственного поведения, а сущностью человека, его истинной природой провозглашалась «гуманность» (*жэнь*) — важнейшее позитивное качество культурного человека, определяющее все другие добродетели (чувство долга и справедливости, сыновняя почтительность и пр.). «Если однажды научишься владеть собой и осуществишь правила „ли“, то Поднебесная назовет тебя человеком, обладающим гуманностью», — говорил Конфуций [142, гл. 12, § 1, с. 262].

Даосы же понимали под природным, естественным нечто совершенно иное, чем конфуцианцы: природное рассматривалось ими не как сугубо психофизиологическое в человеке, а как воплощение всеобщих и универсальных закономерностей структурной организации и функционирования мира, единых для всей природы — как живой, так и неживой, хоть и изоморфных таковым в человеческом существе, но несводимых к ним целиком и полностью в силу определенной специфики, с которой эти всеобщие закономерности проявляются в человеке. Поэтому главная задача даосской практики психотренинга и психической саморегуляции (так называемой даосской йоги) заключалась не в подчинении человека биологическому началу как таковому, а в выявлении изначально заложенного в нем космического начала и в подчинении психофизиологических процессов всеобщим космическим законам с тем, чтобы устранить все препятствия для их естественного и полнокровного самопроявления и на макроскопическом уровне, в результате чего человек становится равноправным во всех отношениях членом космической триады «небо — земля — человек». Предельным выражением всеобщей закономерности функционирования вселенной есть «великое Дао», которое отождествлялось даосами с «истинной сущностью» человека и в полном подчинении которому они видели высшую цель культурного развития человеческой личности.

Соответственно высшим достижением даосской практики морального психического самоусовершенствования провозглашалось состояние полной идентичности «истинной сущности» самого человека с истинной сущностью всех вещей и явлений. Эта идентичность рассматривалась не как интеллектуальный синтез субъективности человека и объективности мира вещей и явлений или рациональная идея медиации (посредничества) между ними, а как прямое спонтанное и мгновенное взаиморастворение, иными словами, «прыжок в подлинный первоисточник идентичности», слияние с универсальной первоосновой всего сущего (Дао), которая одновременно является и «истинной природой» каждого человека [257, с. 142].

«Природный» же человек, с необузданными страстями, грубый, жестокий, агрессивный, втянутый своей алчностью в круговорот деятельности, из которой он стремится извлечь личную выгоду, оценивался даосами столь же негативно, как и конфуцианцами. Изначальная ситуация человека как «природного» существа — это ситуация хаоса, и даосская практика психической саморегуляции была призвана преодолеть этот первозданный хаос, преодолевая прежде всего привязанность к своему индивидуальному «Я», которая рассматривалась даосами как главная причина хаотических ментальных состояний, и обретая постоянно в единении с Дао. «Знающий людей — мудр, познавший себя — просветленный человек; побеждающий людей — имеет силу, победивший себя — могуществен», — говорится в трактате «Дао-дэ цзин» [85, с. 20].

Вместе с тем даосы выступали против всякого насилия над человеческой личностью и считали, что привязанность к индивидуальному «Я» нельзя подавлять с помощью насильственных методов, поэтому относились к «культуризаторской» миссии конфуцианских правил «ли» резко негативно и подвергали сомнению их способность к преодолению энтропии. Указывая на принципиальное расхождение двух учений в этом вопросе, академик Н. Н. Конрад писал: «Конфуций настаивал на том, что человек живет и действует в организованном коллективе — обществе, государстве. Эта организованность достигается подчинением каждого члена общества определенным правилам — нормам об-

щественной жизни, выработанным самим человечеством в процессе развития цивилизации. Лао-цзы придерживался противоположной концепции: все бедствия человечества, все пороки — и личности, и общества — проистекают именно от этих самых „правил“. Идеальный порядок достигается только отказом от всяких правил; их должно заменить следование человеком его „естественной природе“. „Правила“ есть насилие над человеческой личностью» (цит. по [66, с. 182]).

Даосы утверждали, что, являясь «насилием над человеческой личностью», конфуцианские правила сами создают и постоянно обостряют чувство собственного «Я», мучительно переживающего совершаемое над ним насилие, сами создают проблему личности, отчуждающей себя от своего природного начала и противопоставляющей себя всему окружающему миру. Осознание своей «отдельности», отчужденности и изолированности от мира вещей и явлений, противопоставленности внутреннего мира субъективных переживаний (микрокосма) объективной реальности (т. е. всему внешнему миру, макрокосму), по мнению даосов, логическое и неизбежное следствие социальной адаптации и культуризации человека посредством правил «ли», неразрывно связанной с необходимостью выполнять нормы и предписания социальной конвенции. Человеческое «Я», являющееся результатом социализации индивида, — это средство самоконтроля и одновременно мощное средство социального контроля, так как, осознавая параметры своей индивидуальности, предписанные социальной конвенцией, человек осознает и принимает ту роль, то «место в жизни», которое предлагает ему общество. Таким образом, личность, подвергающаяся насилию правил «ли», есть в то же время продукт этого насилия, поэтому, стремясь подавить эгоцентризм и анархические тенденции в человеке, конфуцианские правила, наоборот, усиливают их, увеличивая тем самым энтропию.

Чтобы постичь принцип всеобщего космического порядка и слиться с ним, действовать в неразрывном единстве с этим принципом, не создавая никакой энтропии, даосы предлагали просто «забыть» конвенциальные нормы и условности, а вместе с ними и свое «Я» как одну из таких условностей, и в порыве спонтанного «просветления» идентифицироваться с безус-

ловным Дао. Они утверждали, что в «самозабвепном» (*цзы-ван*) состоянии, постигая свою истинную природу, тождественную истинной сущности каждой вещи, каждого явления, человек одновременно отождествляется и сливается с миром окружающей природы, образуя с ней нераздельное и гармоничное единство, так как постижение Дао есть такой психологический опыт, в котором исчезает различие между субъектом и объектом, между «Я» и «не-Я». При этом происходит как бы «самоидентификация» всех противоречий и оппозиций, раскалывающих изначальную целостность мира и создающих в обыденном сознании драматические коллизии между микрокосмом и макрокосмом, с одной стороны, и между человеческой личностью (точнее, его индивидуальным «Я») и истинной природой человека — с другой. Психотерапевтическая ценность «просветления», по мнению даосов, заключается в его способности примирять противоречия на более высоком уровне сознания, и в этом смысле Дао интерпретировалось ими как путь к более целостной и гармоничной жизнедеятельности человеческой психики, ведущей к слиянию индивидуального потока психики с универсальным Путем вселенной и его функционированию в полном соответствии с всеобщим принципом структурной организации и функционирования космического целого.

Вместе с тем даосы утверждали, что противоречия и противоположности самоидентифицируются внутри себя (т. е. внутри каждой пары оппозиции), а не на какой-то более высокой ступени синтеза, как в диалектике Гегеля. Поэтому для даоса, обретающего состояние «не-дualности», нет прогрессии к некоему абсолюту, но все противоречия существуют одновременно с их тождеством, так как всякое явление одновременно и утверждает и отрицает себя в процессе динамического взаимодействия полярностей, которое является источником всякого движения и развития и которое предстает как диалектическое единство непрерывности и дискретности [257, с. 144—145].

Однако взаимодействие всех вещей и явлений не ограничивается единством противоположностей, а проявляется также через диалектическое взаимодействие единства и множественности всех природных феноменов. Когда ранее разделенные и конфликтовавшие эле-

менты и части объединяются в гармоничное целое, каждый отдельный элемент прорывается через границы своей индивидуальности и сливается воедино с каждым другим элементом, каждая из отдельных частей единой системы идентифицируется со всеми другими ее частями. Таким образом, единое воплощается во множественности, а множественность — в едином, все части и составные элементы единого целого растворяются в каждой другой составной части целого.

Состояние «великого единения» (*датун*) есть в то же время состояние полного самоотречения, так как для того чтобы обрести единство с космическим целым, со всей «тьмой вещей» (*вань-у*), человек, по мнению даосов, должен избавиться от личных стремлений и, обнаружив в глубинах своего существа самопроизвольное движение безличного Дао, полностью подчиниться ему, следовать его объективным и универсальным закономерностям. Тогда перед ним не будут возникать проблемы, угрожающие его эго-функции, исчезнет необходимость в постоянном самоутверждении и он избавится от притязаний своего «Я», как бы растворяясь в других «Я», погружаясь в гармонию с движущими силами вселенной и сам становясь их частью. И тогда, как утверждали даосы, он не будет делать искусственных усилий, чтобы соответствовать нормам нравственного поведения, но вместе с тем не будет совершать безнравственных поступков по отношению к другим людям, так как его «Я» находится в нераздельном единстве с другими «Я». Это состояние «великого единения» есть в то же время состояние свободного и спонтанного взаимопроникновения и единения не только между отдельными индивидами, но и между всем человеческим миром и миром природы — как живой, так и неживой, поскольку Единое, которым обладают и небо, и земля, и человек, и все вещи, есть одно и то же Единое, т. е. Дао. Таким образом, все сущее обладает одним и тем же Дао, одной и той же универсальной природой, которая охватывает все вещи и явления и пронизывает все сущее [256, с. 35—40].

Провозглашая необходимость «уменьшения [привязанности] к своему „Я“ и избавления от желаний (страстей)» [85, с. 10], даосы, тем не менее, не заходили в своих призывах так далеко, как буддисты, при-

ывавшие «победить себя» полностью и окончательно, преодолеть собственное «Я» вплоть до его окончательного уничтожения (а в некоторых течениях в позднем даосизме, как известно, достижение личного бессмертия рассматривалось как главная религиозная цель). Если концепция отсутствия индивидуального «Я» является центральной концепцией буддийской философии и психологии и в буддийской практике психической саморегуляции соответственно особое внимание уделялось преодолению собственного «Я», то в канонических текстах раннего даосизма аналогичное понятие «не-Я» (*у-цзи, у-во*) встречается сравнительно редко и идея преодоления «Я» в даосизме не придавалось такого значения, как в буддизме, а главный акцент делался на концепции «естественности» (*цзы-жань*) и «не-деяния» (*у-вэй, у-ши*). Для даоса критерием единения с Дао служило «отсутствие деяния», «не-деяние», т. е. ненарушение закона естественности. Буддисты же утверждали, что можно обрести состояние полного покоя (когда всякая деятельность прекращается), но иметь при этом мысль о своем «Я», обрести полное «не-деяние», но не избавиться от «иллюзии» своего «Я» окончательно.

«Не-деяние», т. е. естественная и спонтанная реализация своей «истинной природы», было, таким образом, основной целью и в то же время главным методом («путем») даосской практики психической саморегуляции, и, поскольку, как считали даосы, к деянию человека побуждают обуревающие его страсти, освобождение от страстей рассматривалось даосами как непременное условие постижения Дао. «Появившись на свет, люди не могут обрести покой из-за четырех дел (*ши*): первое — достижение долголетия, второе — достижение славы, третье — достижение места (т. е. чиновничьей должности), четвертое — достижение богатства», — говорится в «Ян-чжу» и в подтверждение этой сентенции приводится такая поговорка: «Если у человека не будет ни жены, ни должности, то он лишится половины своих страстей и желаний» [238, с. 86]. Соответственно идеальный тип личности определяется в даосских трактатах как «совершенноумрый», «отрешившийся от дел», «не имеющий страстей и желаний» ([85, с. 29—32, 45]; см. также [226, с. 45; 238, с. 91, 185]).

Аналогичное отношение к страстям, желаниям мы видим и в конфуцианстве (см., например, [159, гл. 7, ч. 2]), но относительно того, каким образом бороться с ними, эти два учения придерживались кардинально различных взглядов. Конфуцианцы предлагали определенным образом организовать, «упорядочить» природные стремления человека с помощью ритуала («ли»), направить эти стремления по социально приемлемому пути, наложив на них определенные культурные ограничения (отметим, что тем же путем социализации природного идет и западная культура). Таким образом, создавалась оппозиция: наличное естественное и желаемое (должное) культурное, в рамках которой, по представлениям конфуцианцев, и сдерживалась разрушительная сила природного.

Даосы же подвергали такой подход резкой критике: стремление обуздать естественность, подавив ее или навязав ей чуждые, искусственные формы проявления, вызывает, по их мнению, обратную реакцию — подавляемые тенденции, встретив препятствие, усиливают свой напор, создавая внутренне конфликтную ситуацию. Даже если и удастся таким образом пресечь внешние проявления вредных тенденций, подобная конфронтация неизбежно приводит к глубоким внутренним кризисам и конфликтам. Обозначив вредные тенденции как «воров» (образ, который впоследствии получил широкое распространение и в буддийской литературе), а ритуальные предписания как «законы», ранние даосы указывали, что «чем больше становится законов и приказов, тем больше становится воров и разбойников» [85, с. 35].

Даосы критиковали конфуцианские правила «ли», «гуманность», «справедливость» и др. еще и за то, что они носят сугубо условный характер. Правила «ли», разумеется, существенно уменьшают меру энтропии в человеке, но нельзя забывать, что сами они (даже понимаемые шире — не просто как конвенциональные нормы, а как ритуалы, призванные установить космический порядок во вселенной, т. е. приобретающие сакральный оттенок) выражены в форме вербальных предписаний и несут в себе значительный заряд энтропии. Даже сущность человека — *жэнь* в отличие от безусловного Дао даосов определяется конфуцианцами условно: быть «человеколюбивым» — значит де-

лать людям то, что хотел бы, чтобы тебе делали другие. Поэтому даосы рассматривали «ли», «жэнь» и т. п. как последствия утраты целостности и «естественности» (в даосском смысле) единения с Дао: «...Дэ (добродетель) появляется после утраты Дао; человеколюбие — после утраты дэ; справедливость (долг) — после утраты человеколюбия; ритуал — после справедливости. Ритуал — признак отсутствия преданности и доверия. В ритуале — начало смуты» [85, с. 23].

Как и предвидели ранние даосы, в своем стремлении «навести всеобщий порядок» конфуцианцы впоследствии доходили до явного абсурда, вообще исключая из сферы культуры все, что не поддается или не желает поддаваться структуризации, т. е. не может быть охвачено облагораживающим воздействием правил «ли». Так, характеризуя официальную культуру средневекового Китая, А. С. Мартынов пишет: «Если политическая власть китайского императора рассматривалась как универсальное и мироустроительное влияние, то, естественно, все, что оказывается вне его сферы, по ту сторону политических рубежей, находится тем самым за пределами устроенного мира... Хаос предполагал полное попрание всех этических норм... те, кто населял „внешние“ земли, людьми в собственном смысле этого слова не являлись. Считалось, что „варвар“ — это „человек лицом, (по) зверь сердцем (умом)“, „зверь по природе своей“» [153, с. 78].

Эта традиция восходит к древнейшим памятникам классической китайской литературы, к «Шипцип» и «Ли-цзи», в которых человек, не соблюдающий правил «ли», уподоблялся крысе [231, с. 65], т. е. животным уподоблялись не только «варвары», населявшие «внешние» земли, но и все, кто не признавал конфуцианских норм культурного поведения, и как признак первобытной дикости квалифицировалось вообще все, что восходит к основам человеческой природы. Однако такой подход к проблеме культуризации человека мог дать (и давал) совершенно противоположный результат, когда человек действительно начинал верить, что по сути своей он является зверем, и начинал вести себя «по-звериному». Как тонко подметил Г. Гессе, «можно допустить, например, что в детстве этот человек был дик, необуздан и беспорядочен, что его воспитатели пытались убить в нем зверя и тем самым

заставили его вообразить и поверить, что на самом деле он зверь, только скрытый тонким налетом воспитания и человечности» [73, с. 242—243]. Поэтому у даосов были вполне веские основания полагать, что культура в традиционном конфуцианском смысле есть лишь обратная сторона первозданной дикости.

Учитывая все эти негативные последствия культуризации человека посредством правил «ли», даосы избрали принципиально иной путь. Не пытаюсь ничего подавить и насильственно изменить в своей природе, они предоставляли возможность собственным страстям, потоку своей психики функционировать в соответствии со своими внутренними закономерностями (своим Дао), практикуя отстраненность от них (страстей). Максимально сосредоточиваясь на покое, бесстрастности, даос отчуждал от себя активность потока своей психики, становился по отношению к ней как бы в позицию наблюдателя, подобно тому как лежащий на земле человек наблюдает за плывущими по небу облаками. В конечном итоге освобожденная от вносящей хаос активности деятельного человеческого «Я» и лишенная внешних энергетических импульсов психика успокаивается сама собой, подобно мутной воде, которая становится чистой и ясной сама собой, если оставить ее в покое. В «Дао-дэ цзин» такой метод характеризуется следующим образом: «Нужно сделать [свое сознание] предельно беспристрастным, твердо сохранять покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется лишь созерцать их возвращение. [В мире] большое разнообразие вещей, но [все они] возвращаются к своему истоку (т. е. к Дао.— И. А.)» [85, с. 9].

Достижение подобной «бесстрастности» не означает, однако, выхолащивания психической жизни человека. Напротив, отстраненность субъекта, отсутствие разрушающего вмешательства активности его личности, его индивидуального «Я» приводит к более полному проявлению специфики каждого феномена как такового, к максимальному выявлению его собственного Дао (т. е. Дао «всех вещей»). Подобное следование «всех вещей» своей собственной природе (а под «всеми вещами» можно понимать как внешние объекты, так и явления внутренней жизни, т. е. психические феномены) имело большое значение в любой

сфере человеческой жизнедеятельности, так как позволяло даосу решать сенсорно-перцептивные и моторно-двигательные задачи, встававшие перед ним во время занятий теми или иными видами практической деятельности, которые могли рассматриваться как конкретные средства претворения принципов Дао на практике.

Возможность воплощения принципов Дао в любом виде обыденной мирской жизнедеятельности была заложена в фундаментальных положениях даосской философии и психологии, согласно которым Дао есть нечто всепроникающее и вездесущее («нет вещи, которая им не обладает»), и поэтому его можно обнаружить где угодно и в чем угодно («даже в моче и кале»), занимаясь каким угодно делом и превращая любое — даже самое «низкое» в общепринятом понимании — занятие в благоговейное и вдохновенное служение «великому Дао», символу космической гармонии и энергии. Поскольку во всякой вещи, в любом явлении есть нечто общее и инвариантное, человек, как утверждается в даосских текстах, «не выходя со двора, может познать Вселенную» [85, § 47, с. 29], и если человек способен познать универсальный структурный и энергетический принцип и овладеть им в одном деле, то он может достичь совершенства и в другом. Поэтому, по мнению даосов, «сын хорошего литейщика должен плести корзины, сын хорошего литейщика должен шить шубы», опытный колесничий велит своему ученику научиться ходить, прежде чем приступить к непосредственному обучению искусству управления колесницей [226, гл. 5, с. 62—63]. Но, берясь за любое дело, человек должен прежде всего научиться управлять своей психикой в соответствии с принципом «не-деяния». В связи с этим утверждалось, что управление большим государством подобно приготовлению блюда из мелких рыб, так как и то и другое требует особого внимания и сосредоточения [85, § 47, с. 29].

Особенно важное значение полная, адекватная развертка эмоциональных процессов, являющаяся результатом даосской практики психической саморегуляции, имела при занятиях военно-прикладными искусствами (фехтование, кулачный бой, стрельба из лука и т. д.), способствуя более оптимальной организации психиче-

ской деятельности в экстремальной ситуации боевого единоборства. Известно, что в стрессовых ситуациях нормальное протекание эмоциональных процессов играет большую роль в эндокринной, вегетососудистой, мышечной мобилизации организма. Такие эмоции, как гнев, ярость и т. д., характерные для ситуации единоборства, позволяют специфическим образом перестраивать гомеостаз, психофизиологические реакции, стимулировать их для выполнения этой специфической деятельности. Вместе с тем отстраненность, невовлеченность даоса в свои «страсти» позволяли избегать тех негативных последствий, которые несут бурные эмоциональные реакции (прежде всего — расстройство когнитивной сферы) для неподготовленных, психически не тренированных людей. Поскольку эмоции, страсти и другие феномены психической жизни не являлись уже принадлежностью человека, находящегося в состоянии единения с Дао, то он в принципе мог проявлять, скажем, ярость (не быть яростным, а именно проявлять ее, вести себя яростно), оставаясь в то же время совершенно бесстрастным, совершать какое-то действие и в то же время не переживать его как таковое, т. е. находиться в «не-деянии».

Сливаясь с Дао и предоставляя всей «тьме вещей» возможность развиваться по своим собственным законам, даос, казалось бы, совершенно отказывался от какого бы то ни было управления, но это отнюдь не означало погружения себя (и всего мира, так как даосы мыслили космическими категориями) в хаос дезорганизации, а, напротив, парадоксальным образом увеличивало возможности управления и организации. Если говорить о ситуации культурного развития, то обычно она понимается как внесение некоторой определенности в многозначность естественной (первичной, исходной) ситуации. Однако принятие тех или иных норм, тех или иных ролей, а если брать шире — реализации любой из возможных альтернатив приводит не только к внесению определенности в ситуацию, к уменьшению меры энтропии, к повышению энергетического уровня (поскольку, как известно, энтропия и энергия в системе связаны обратно пропорциональной зависимостью), но и к ограниченности, жестокости, сужению потенциальных возможностей. Это хорошо понимали даосы, предостерегавшие от такого пу-

ти развития: «Человек при рождении мягок и слаб, а при смерти — тверд и крепок»; «Твердое и крепкое погибает, мягкое и слабое — живет» [85, с. 45]. Поэтому целью даосской практики психической саморегуляции, даосского пути культурного развития было не получение «твердости и крепости» обычного взрослого человека, а, напротив, приобретение «детскости», непосредственности реакции и свежести впечатлений (восприятия), свойственных детям. Интересно отметить, что в настоящее время многие психологи, критически оценивая традиционный для европейской психологии подход к процессу социализации, полагают, что развитие должно быть таковым, чтобы в конце его сохранялась исходная генетическая многозначность психических функций.

Если говорить об упорядочении психических структур не только в ходе социального (культурного) развития, но и в процессе всякого управления, то его можно описать как выбор из возможного ряда положений $a_1, a_2, a_3 \dots a_n$, где n — число степеней свободы какого-то одного (при условии, разумеется, что они альтернативны). Ситуация разбивается на два момента: 1) до выбора, когда можно выбрать любую реализацию, но существует неопределенность и нельзя действовать, так как нельзя реализовать все возможности сразу; 2) после выбора, когда снимается неопределенность и можно действовать, но отпадение альтернатив обедняет возможности и носит необратимый характер (так как, приняв реализацию a_1 , нельзя принять a_2 , поскольку a_1 есть \bar{a}_2). В области военно-прикладных искусств это, скажем, выбор того или иного варианта защиты или нападения; если же говорить о жизни вообще, то это выбор того или иного варианта поведения, первого шага, который все равно ведет к смерти. Сталкиваясь с нерадостной альтернативой — идти к смерти или стоять на месте, даосы попытались найти выход в ином подходе к проблеме, а именно: уйти от необходимости реализовать себя как $a_1, a_2 \dots a_n$, найдя некое A , которое бы являлось инвариантом $a_1 \dots a_n$, и идентифицировать себя с ним. Таким образом, с одной стороны, сохранялась исходная многозначность ситуации, так как $a_1 \dots a_n$ не было выбрано, а с другой — в ситуацию вносилась организация, так как число m в $A_1, A_2 \dots A_m$ меньше, чем n . Если раз-

вивать ситуацию дальше, то можно отыскать некое α , инвариантное $A_1 \dots A_m$ и т. д. При наличии в системе постулированного Единого (Дао) этот процесс останавливается на нем, так как Дао выступает как инвариант мира, несводимый к отдельным сущностям, но присутствующий в каждой из них. Таким образом, сливаясь с Единым, даос сам становился Единым, приводя энтропию к нулю и решая проблему организации, но в то же время сохранял неопределенность и многозначность. Иначе говоря, даосская практика психической саморегуляции в сущности решала ту же задачу уменьшения энтропийности в психике человека, задачу упорядочения психики, что и конфуцианская культура. В этом, как нам кажется, заключается глубокое внутреннее родство двух «вечных оппонентов», в свое время весьма пронизательно подмеченное В. М. Алексеевым, который справедливо рассматривал конфуцианство и даосизм как «находящиеся в совершенно близком родстве, хотя это родство антиподов и единство противоположностей» (цит. по [233, с. 351]).

Несмотря на то, что даосы и конфуцианцы придерживались различных взглядов на методы культуризации человека, в своей практике психотренинга и психической саморегуляции они исходили из общей посылки, что психические функции человека необходимо определенным образом тренировать и «воспитывать», изменяя их в определенном направлении, если их наличное состояние не соответствует некоему идеальному образцу. Так, например, в даосском трактате «Ле-цзы» имеется изречение, по своему духу очень близкое к конфуцианским призывам заниматься интенсивным и регулярным самовоспитанием: «Начинаю с [воспитания] привычек и взращиваю характер, а в конечном итоге получаю судьбу» [136, с. 20].

Общей была и установка на то, что, прежде чем приступить к какому-нибудь делу, тем более такому важному и ответственному, как управление другими людьми, необходимо сначала «научиться управлять самим собой», т. е. своей психикой. Так, в «Ле-цзы» на вопрос чужеского правителя: «Как управлять государством? — даосский мудрец Чжапэ Хэ отвечает, что «в царстве у того, кто умеет управлять собой, не бы-

ваает смут; в царстве у того, кто не умеет управлять собой, не бывает порядка» [136, гл. 8, с. 95—96]. При этом даосы, как и конфуцианцы, полагали, что психическая тренировка дает важные преимущества в любой сфере жизнедеятельности, способствуя оптимизации эмоционально-психологического и биоэнергетического состояния человека для выполнения стоящих перед ним задач.

Поскольку успех любого дела во многом зависит от психического состояния человека, то «корень» (т. е. причину) успехов и неудач, по мнению даосов, нужно прежде всего искать в самом себе. Об этом говорится, например, в притче о том, как сам Ле-цзы учился стрелять из лука: «Научившись попадать в цель, он обратился за наставлениями к Гуань И-цзы. Гуань И-цзы сказал: „Знаешь ли ты причину попадания в цель?“ Ле-цзы ответил: „Не знаю“. Гуань И-цзы сказал: „Значит, еще не умеешь стрелять“. Ле-цзы ушел и тренировался еще три года. После этого он снова пришел к Гуань И-цзы доложить [о своих успехах]. Тот снова спросил: „Знаешь ли ты причину попадания?“ — „Знаю“, — ответил Ле-цзы. Гуань И-цзы сказал: „Теперь ты умеешь стрелять. Береги это и не теряй! Не только в стрельбе из лука, но и применительно к [управлению] государством и самим собой — везде нужно действовать таким же образом. Ибо мудрец постигает не существование и гибель, а их причину“» [136, гл. 8, с. 90].

О том, что степень психической тренированности в определенных ситуациях может стать решающим фактором успеха, говорится в другой популярной даосской притче. Однажды Ле-цзы и Бо Гао-цзы состязались в искусстве стрельбы из лука. Ле-цзы поставил на предплечье кубок с водой и начал с огромной скоростью выпускать одну стрелу за другой — пока первая стрела находилась еще в полете, он успевал выпустить вторую и третью, ухитряясь при этом оставаться неподвижным, подобно статуе, не уронив кубка и не расплескав воды. «Это мастерство при стрельбе, но не мастерство без стрельбы, — сказал Бо Гао-цзы. — А сможешь ли ты стрелять, взойдя на высокую гору и встав на камень, висящий над пропастью глубиной в сто жэней?» С этими словами он взобрался на высокую гору, встал на камень, висящий над пропастью

глубиной в сто жэней, повернулся спиной к пропасти и шагнул назад, так что ступни его ног наполовину повисли в пустоте над бездной, и позвал Ле-цзы. Но тот лег на землю, покрывшись от страха потом до самых пят. Тогда Бо сказал: «У человека, достигшего предела (т. е. завершившего процесс психического самоусовершенствования. — Н. А.), состояние сознания остается совершенно неизменным, смотрит ли он вверх на небо, проникает ли вниз к Желтым источникам (т. е. в подземный мир, в царство мертвых. — Н. А.), странствует ли по восьми частям света. Тебе же сейчас хочется зажмуриться от страха. Опасность внутри тебя!» [136, гл. 2, с. 16—17].

В этом эпизоде даосский мастер-наставник, подвергнув своего ученика довольно суровому испытанию с целью проверки степени его психической тренированности, наглядно показал ему, что более высокая степень психической тренированности дает явные преимущества и человек, научившийся в совершенстве управлять своим психическим состоянием, сохраняет внутреннее спокойствие и выдержку в любой, даже самой экстремальной ситуации. В даосских трактатах можно обнаружить целый ряд других персонажей, которые характеризуются как истинные знатоки и мастера своего дела, достигшие высшего профессионального искусства в самых разных отраслях человеческой деятельности с помощью психической тренировки: художник, земледelec, ремесленник, плотник, рыболов, охотник, мясник, ловец цаикад, колесничий, фехтовальщик, тренер бойцовых петухов и пр. Очень интересен, в частности, образ мясника из трактата «Чжуанцзы», который достигал столь полного самоотожествления с объектом действия (бычья туша), что воспринимал его как нечто неотделимое от себя и видел интуитивным взором все его структурные особенности (кости, сочленения, сухожилия и т. д.), а значит, и «знал» самые слабые места. Поэтому когда он рубил, то рассекал тушу одним ударом, и она «рассыпалась точно ком земли» [226, гл. 3, с. 18—19].

Интересно также отметить, что важность психической тренировки признавали не только занимавшиеся ею, но и люди посторонние. Так, в одной из притч «Чжуанцзы» рассказывается о сунском князе Юане, который однажды собрал у себя всех известных худож-

ников, чтобы выбрать того, кто сможет написать его портрет, и признал одного из них наиболее достойным, так как от своего слуги узнал, что художник занимается практикой психической регуляции, напоминающей йогическую практику медитации и концентрации. Слуга подсмотрел, говорится в «Чжуанцзы», как, войдя в комнату, художник «снял одежду и уселся [на полу], поджав под себя ноги» [226, гл. 21, с. 314]. Сунский князь отдал предпочтение именно этому художнику прежде всего потому, что усмотрел в нем признаки высокой тренированности в психической саморегуляции, которая, по его мнению, будет способствовать более эффективному и плодотворному исполнению им профессионального долга по сравнению с другими художниками, не занимавшимися такой практикой.

В то же время из этих примеров видно, что, решая общую проблему упорядочения «естественных» или, точнее, исходных психических структур (т. е. тех, с которыми человек становится на путь психического самоусовершенствования), даосизм значительно расширял возможности практического применения методов психической тренировки за счет тех сфер деятельности, в которых конфуцианцы прямого участия вообще не принимали. Если конфуцианский цзюнь-цзы сосредоточивал свои психические и физические силы главным образом на управленческой деятельности, а другими видами деятельности (да и то в основном относящимися к сфере «высокой» и официально признанной культуры — изящной словесностью, каллиграфией, историческими трудами, историко-филологическими и философскими изысканиями и пр.) занимался чаще всего приватным образом, то даосы вообще не признавали никакой иерархии «высоких» и «низких» занятий, и, соответственно, возможности практического применения даосских методов психотренинга были фактически неограниченными, в чем выразился демократизм даосской психокультуры, резко контрастировавший с сугубой элитарностью конфуцианской культуры.

Расширяя возможности практического применения методов психической тренировки, даосизм вместе с тем расширял и рамки функционирования всей своей культуры психической деятельности, вовлекая в процесс интенсивной культуризации те сферы жизнедея-

тельности человека (причем очень обширные), которые конфуцианская культура либо вовсе игнорировала, либо признавала, но была не в состоянии эффективно культуризовать (даже в самом узком понимании этого процесса), либо допускала с определенными оговорками (скажем, профессию военного), признавая их относительную полезность для общего дела культуры, и поэтому стремилась культуризовать их лишь в ограниченной степени (в той, в которой это необходимо, чтобы они служили на благо цивилизации, а не наоборот), либо признавала и даже очень высоко оценивала (скажем, труд земледельца), но фактически пускала дело его культуризации на самотек (за исключением, так сказать, общего воспитания через различные каналы, чаще всего опосредованные, так как сами конфуцианцы физическим трудом, как правило, не занимались) и т. д.

Даосизм же не ограничивал рамки функционирования своей психокультуры, благодаря чему складывались более благоприятные, чем в конфуцианской культуре, предпосылки для ее экспансии во все мыслимые сферы жизнедеятельности человека как такового (а не в узком конфуцианском понимании человека), в котором даосисты видели средоточие и единство природного, культурного (социального) и космического. А это означает, что даосизм раздвигал рамки вообще всей человеческой культуры, так как выработанная в нем культура психической деятельности является одним из составных элементов общечеловеческой культуры и, более того, одним из ее крупнейших достижений. К тому же даосское понимание культуры гораздо шире конфуцианского и ближе к общечеловеческому, в даосизме не было тенденций к созданию антропоцентристской и китаецентристской модели культуры, свойственных конфуцианству и особенно отчетливо проявившихся в официальной культуре средневекового Китая, тенденций к замыканию культуры в самой себе и нарциссическому самолюбованию собственными достижениями или, того хуже, к переоценке собственных достижений и навязыванию своей модели культурного развития другим народам.

Даосская психокультура увеличивала возможности культуризации человека не только вширь, но и, если можно так выразиться, вглубь, проникая в более глу-

бинные уровни человеческой психики, в сферу «невыразимого» и «несознаваемого» (т. е. в те слои или уровни человеческой психики, которые в современной психологии обозначаются терминами «подсознательное», «бессознательное» и т. д.) и тем самым подвергая человека еще более глубокой и интенсивной культуризации, чем, скажем, этого можно достигнуть с помощью вербального воздействия, на котором акцентировала свое внимание конфуцианская культура. Такой эффект был обусловлен как характерными особенностями психотренинга (метод «естественности», «не-деяние»), так и тем значением, которое ему придавалось во всей системе даосской практики.

Если в конфуцианстве психическая тренировка служила лишь одним из средств воспитания репрезентативной личности, причем далеко не главным, то в даосизме она занимала центральное место, что обусловлено особым упором на активном духовно-практическом освоении высшей истины, акцентом на сугубо личном переживании определенного психологического опыта. «Единство с Дао», к которому даосы стремились как к главной и конечной цели всей практики морального и психического самоусовершенствования, представляло собой, в сущности, глубоко эмоциональное, экстатическое переживание изначальной гармонии и единства бытия, причем даос непременно должен был сам испытать такое переживание, так как в противном случае это было бы уже не его Дао.

Иначе говоря, это переживание не акт познания или принятия каких-то вербализованных истин и предписаний, навязываемых человеку извне, а скорее вхождение в определенное состояние сознания или, еще точнее, погружение в континуальный поток психики, не противостоящий (или запредельный) обыденному психическому опыту, а пронизывающий его на более глубинном уровне и актуализирующий в сознании человека в тот момент, когда прекращаются попытки вербализации непосредственного чувственного опыта. Поэтому, «постигая Дао», даос в идеале должен был не просто осознать, понять или принять некую истину, а весьма радикально изменить свой психофизический статус, обретая при этом определенные психофизические свойства, соответствующие идеальному типу даосской личности — «истинному человеку» (*чжэнь-*

жэнь), т. е. человеку, находящемуся в гармоничном единстве с Дао, идентифицировавшемуся с ним до такой степени, что он превращался, по меткому выражению В. М. Алексеева, в «дао-человека» [35, с. 17].

Поскольку человек с уже сложившимися в процессе его социализации и культуризации (в конфуцианском смысле) психическими структурами зачастую с большим трудом поддается столь радикальной перестройке, то совершенно очевидно, что для достижения подобного состояния был нужен адекватный метод (или сумма методов), т. е. специальная практика психотренировки, позволяющая изменять, перестраивать устоявшиеся психические структуры соответствующим образом и в желаемом направлении. Поэтому в даосизме была выработана сложная и достаточно эффективная практика психотренинга и психической саморегуляции, которая и позволяла достичь нужного состояния, а также закрепить его, сделать перманентным и необратимым фактором психической жизни, тренируя «постоянство» (*си-чан*) [85, § 52, с. 32].

Хотя сами даосы утверждали, что состояние «единения с Дао» качественно не отличается от обычного, нормального, фактически это было принципиально иное психическое состояние, существенно отличающееся от среднестатистической нормы. Здесь нет никакого противоречия, так как в традиционном Китае все нормативы определяло в силу своего статуса господствующей идеологии конфуцианство, достаточно преуспевшее в том, чтобы превратить свой тип идеальной личности в репрезентативный для всего социума, в образец для подражания, которому практически следовало большинство населения, в той или иной степени приспособлявая свою психику к этому образцу (или, по крайней мере, стараясь это делать). Поэтому то, что даосы считали вполне нормальным, естественным и здоровым в психической жизни человека, зачастую действительно не совпадало с реально сложившимися и укоренившимися нормами.

Даосизм был вынужден считаться с этим непреложным фактом, поскольку путь к Дао лежал исключительно через индивидуальное преодоление каждым человеком, вступившим на этот путь, тех реально сложившихся в его экзистенциальной ситуации препятствий, которые мешали такому единению. Поэтому

чем сильнее в каждом конкретном случае конфуцианские нормы и условности заглушали в человеке его «истинную природу», тем дальше он отходил от даосских критериев нормальной и здоровой психической жизни и тем значительнее становилось расхождение между этими критериями и среднестатистической нормой. И когда даосская практика психотренинга возвращала человека к более оптимальному, в даосском смысле, режиму психической деятельности, то, разумеется, это состояние весьма существенно отличалось от общепризнанных критериев, действительно представляя собой качественно иное состояние сознания.

Но, несмотря на радикальный характер изменений, происходящих в психике человека под воздействием даосских методов психотренинга, они не должны были быть искусственными и насильственными, так как это противоречило фундаментальным принципам даосской философии и психологии — «естественности» и «недеяния». При этом даосы вовсе не понимали «недеяние» человека, слившегося с Дао, в том тривиальном смысле, что он становился полностью пассивен и проводил время в абсолютном «ничегонеделанье», а, скорее, наоборот, понимали под этим активный творческий процесс, состояние более полнокровной и результативной деятельности, чем «нормальное» и обычное. Называлось же оно «недеянием» потому, что это состояние нельзя достигнуть с помощью осознанных и искусственных психических усилий, оно могло быть реализовано только тогда, когда сознание человека само пробуждается к спонтанности и естественности, к внезапной самореализации своей «истинной природы». И наоборот, любая попытка сознательного вмешательства в этот процесс, стремление принести в психическую деятельность человека нечто чуждое ей «извне» квалифицировались даосами как «деяние» [256, с. 12—19]. Поэтому если в негативном смысле даосы характеризовали «недеяние» как «ненарушение естественного хода вещей», «отказ от насильственного вмешательства в природу человека», то в позитивном — как «деяние-через-не-деяние» (см., например, [238, гл. 1, с. 8; 136, гл. 22, с. 137]) и утверждали, что «Дао никогда ничего не делает, но [при этом] не бывает ничего сделанного» [85, § 37, с. 21]. Оптимальный в даосском смысле метод деятельности —

«деяние-через-не-деяние» — назывался так потому, что даос свои собственные действия представлял как неотъемлемую часть всеобщего процесса изменения и развития, мирового движения; и поскольку сам он был совершенно не привязан к этому движению, не вовлечен в него (так как он пребывает в абсолютном покое, слившись с Дао), то и свои собственные действия он не воспринимал как таковые. Естественно поэтому, что у даосов отсутствовал и процесс регуляции действий (деятельности) в обычном смысле этого слова: все течет в соответствии с Дао, таким же образом воспринимаются и все собственные действия, подчиненные закону Дао. Осознание регуляции как таковой возникает в момент расхождения собственного действия с тем, что должно быть сделано в соответствии с Дао, но это уже будет произвольное действие, которое идет вразрез с Дао, искажает его, а потому резко осуждается в даосских текстах.

Поскольку произвольное действие, совершенное в соответствии со своей собственной волей, осуждалось, то проблема целеполагания решалась в даосской психокультуре совершенно иначе, чем в конфуцианской. Ситуация, когда выдвигалась бы какая-либо произвольная цель, отличная от того, что имеется в реальности, и когда человек сознательно стремился бы приблизить существующее к некоей идеальной цели (т. е. осуществить процесс деятельности, регуляции, управления), в даосской психокультуре совершенно немислима. Конечной целью даосской практики, условно говоря, было искоренение всех идеальных конструкций и попытка встать лицом к лицу с тем, что есть на самом деле. Поэтому ценность всякой деятельности определялась не тем, насколько в ней достигнута какая-то цель, а тем, насколько в процессе этой деятельности реализовано «единство с Дао». И поэтому даосы описывали этапы приближения к Дао как последовательную регрессию от тех целей, которые ставило перед собой конфуцианство, т. е. последовательное «забвение» «гуманности» и «справедливости», правил «ли» и музыки [226, гл. 6, с. 47].

Хотя даосизм постулировал возможность и даже необходимость обретения идеального состояния «единства с Дао» в любой ситуации, в гуще активной мирской жизнедеятельности, психические тренировки в «не-дея-

нии», «опустошении» сознания и «бесстрастности» первоначально все-таки протекали в уединенных, тихих и безлюдных местах, так как на начальных этапах даосской практики, когда состояние внутреннего покоя еще неустойчиво, необходимо было исключить сильные раздражители. На этих этапах даос стремился всемерно избегать объектов и ситуаций, которые могли вывести его из состояния «отрешенности», возбудить его чувства, побудить к деятельности. Однако покой, сохраняемый лишь постольку, поскольку нет сильных раздражителей чувств, нет никаких соблазнов, побуждающих к «действию», не мог считаться полноценным. Пафос даосизма состоял не в эскапизме, не в том, чтобы достичь «не-действия» за счет обеднения своей жизни, исключения из нее полнокровных событий, а в том, чтобы сохранять невозмутимость духа в любых ситуациях, во время любых катастроф. Для этого было необходимо активно укрепляться в «не-действии», закаляя его в жизненных коллизиях, сохраняя полный покой в движении, в состоянии энергичной жизнедеятельности.

Одна из самых сильных привязанностей человека, угроза которой пробуждает самые острые эмоции, — это привязанность к жизни, поэтому далеко не случайно, что многие даосские мастера-наставники активно занимались различными видами военно-прикладного искусства, используя эти занятия как очень эффективное средство тестирования психического состояния человека, того, насколько глубока его непривязанность к своему «Я», насколько полно он отстранился от личных желаний, страстей и т. д. Ведь у человека, который полностью погружен в Дао, психика и действия которого пронизаны высшей целесообразностью, не может возникнуть чувство страха, даже если в поединке ему грозит вполне реальная смерть, так как все, что с ним происходит, происходит именно так, как должно происходить, т. е. как этого требует закон высшей целесообразности. Кроме того, такого рода занятия являлись средством психической тренировки, составным элементом духовной практики даосов, так как ситуация боевого единоборства, в которой возможен смертельный исход, создает особенно благоприятные, в определенном смысле, условия для тренировки невозмутимости и отстраненности, поскольку,

во-первых, возбуждает многочисленные эмоции, по отношению к которым необходимо практиковать бесстрастность (причем не только негативные, такие, например, как страх, но и необходимые для повышения психофизиологической готовности к бою — ярость, неистовость и т. д.); во-вторых, требует активных действий, по отношению к которым необходимо практиковать «не-действие» (т. е. сохранять покой в движении); и в-третьих, всякая неадекватность в реагировании, указывающая на нарушение законов Дао, на их искажение или «отпадение» от них, в такой ситуации моментально наказывается, причем очень болезненно и убедительно. Если же даосские мастера — наставники сами не занимались военно-прикладным искусством, то они подвергали своих учеников другим, весьма изощренным и не менее суровым испытаниям, моделируя экстремальные условия, которые создавали непосредственную и реальную угрозу для их жизни.

Совершенно очевидно, что если человек мог научиться управлять собой в столь экстремальных ситуациях, то он мог это делать и в любой другой ситуации, требующей от него максимальной выдержки, внутреннего спокойствия и вместе с тем максимальной сосредоточенности на объектах познавательной и творчески преобразовательной деятельности, остроты восприятия и быстроты реакции. А эти качества были необходимы и в административной деятельности, поэтому вполне естественно, что многие конфуцианцы активно использовали даосские методы психотренинга, приспособив их для выполнения конкретных целей и задач, хотя в сугубо идеологическом плане они могли не признавать даосских принципов и даже дискутировали с даосами по различным философским проблемам.

Более того, опыт государственного строительства в период утверждения конфуцианства в качестве официальной доктрины Китайской империи показал, что в управленческой деятельности даосские принципы вполне применимы не только в узкоприкладном плане (позволяя выработать более эффективные методы психофизиологической подготовки к такого рода деятельности), но и как методологические установки теории и практики управления социальными процессами. В частности, центральный принцип даосской философии — «не-действие», понимаемый применительно к социаль-

ным явлениям как «не-нарушение» объективных законов общественного развития, оказался вполне пригодным и для управления государством (см. [169]). Поэтому многие чиновники-конфуцианцы, находящиеся на государственной службе, исповедовали даосизм (чаще всего негласно), что было нередко обусловлено не только сугубо личными мотивами, личной тягой к даосской «естественности», свободе от условностей и т. п., но и общественными интересами, стремлением углубить, сделать более гибким и динамичным само конфуцианство, а вместе с ним и весь социальный организм, выработав динамический баланс между «естественным» и «культурным» поведением.

Собственно говоря, само существование даосизма в рамках цивилизации, в которой доминирующее положение занимало конфуцианство, отнюдь не склонное к тому, чтобы уступить свои господствующие позиции, и решительно пресекавшее всякие попытки изменить такое положение, было залогом сохранения определенного равновесия двух начал — «естественного» и «культурного» — в масштабах всей суперкультуры. Существование даосской «контркультуры», придерживавшейся принципиально иных, чем конфуцианская культура, взглядов на пути развития человека, находившейся в состоянии перманентного конфликта-контакта с оппозиционной к ней конфуцианской культурой, в двуединстве острого противоборства и тесного взаимодействия, на метакультурном уровне создавало определенный баланс полярных и вместе с тем взаимодополняющих тенденций, придавало определенную вариативность и динамичность всему культурному организму, сдерживая его стагнацию, которая неизбежна при чрезмерной структуризованности его составных элементов и в конечном итоге может привести к его гибели.

Как отмечал советский исследователь Л. З. Эйдлин, «история показала, что в жизни и культуре Китая исконное конфуцианство и как будто противостоящий ему даосизм, по существу, неразъединимы» [233, с. 351]. В терминах языка самоописания китайской культуры такая ситуация характеризовалась как взаимодействие полярных сил *инь* (темное, женское начало) и *ян* (светлое, мужское начало), где даосизм идентифицировался с *инь*, а конфуцианство — с *ян*

[294, с. 71]. А согласно теории «*инь — ян*», которую признавали практически все китайские учения и которая служила в традиционной китайской культуре универсальной метатеорией («методологией всех китайских наук»), две противоборствующие тенденции не только не взаимоисключают друг друга, но, скорее, наоборот, не могут существовать одна без другой, так как существование одной обусловлено существованием другой; одна тенденция всегда в потенции содержит другую и на высшей стадии развития перерастает в свою противоположность; обе они взаимоидентифицируются на метасистемном уровне. Идеальным же вариантом всякого развития провозглашалось нахождение и поддержание оптимального баланса между полярными тенденциями, когда ни одна из них не может подавить другую и они уравнивают друг друга, не позволяя противоположной тенденции перерасти в свою крайность.

Без своего «вечного оппонента», предоставленная самой себе, конфуцианская культура, скорее всего, закоснела бы в собственном педантизме и консерватизме, совершенно утратила бы гибкость и рухнула под непосильным бременем «всеобщего порядка», к которому так стремились конфуцианцы, или была бы разрушена менее «культурными», но более динамичными соседями, не успев дойти до своего логически абсурдного конца. Поэтому, несмотря на острую идеологическую борьбу, принимавшую нередко крайние экстремистские формы и выливавшуюся временами в очень суровые гонения и репрессии против даосизма, в целом официальное конфуцианство вовсе не стремилось полностью подавить или уничтожить своего идейного противника, покончить с ним раз и навсегда.

Даосизм же в своем стремлении к спонтанности и естественности в условиях менее организованной цивилизации, менее устойчивых и последовательно воспроизводимых форм преемственности культурной традиции действительно выродился бы в бесплодный анархизм и нигилизм, не имеющий никакого позитивного смысла, которые с самого начала приписывали ему в пылу полемики экстремистски настроенные конфуцианцы. Без жестко организованной канонической формы, сдерживающей и уравнивающей крайние проявления «естественного» поведения, оно могло ока-

заться разрушительным не только для официальной культуры, но и для самой «контркультуры», так как отрицание традиционных норм тоже превращается в своеобразную традицию, которая при отсутствии соответствующих ограничений выливается в самоубийственную инерцию голого отрицания, заводящего в тупик, не менее абсурдный и безысходный, чем тот, в который может завести фанатичное и догматичное утверждение традиционных культурных ценностей [175, с. 76—85].

К тому же социальный порядок, поддерживаемый конфуцианством, создавал необходимые условия для функционирования как конфуцианской, так и даосской культуры, и хотя этот порядок был далеко не идеальным, без него существование и развитие обеих культурных традиций было вообще невозможно, так как они не могли существовать, не имея никакой социальной и экономической основы.

Если же говорить конкретно о даосской культуре психической деятельности, то даосы, предпочитавшие на определенных этапах своей практики психического самосовершенствования уединяться в безлюдных и диких местах, могли, конечно, совсем не пользоваться благами цивилизации и, более того, рассматривали отказ от таковых как необходимое условие и важный составной элемент психической тренировки. Но во-первых, когда даос впервые вступал на этот путь, он уже являлся продуктом определенного культурного развития, продуктом той же цивилизации, от которой бежал. Во-вторых, без этой цивилизации со всеми ее недостатками, горестями и бедами, от которых он пытался бежать, у него не было особого стимула к психическому самосовершенствованию. И наконец, эта цивилизация со всеми ее мирскими соблазнами и искушениями предоставляла самые разнообразные возможности (которые были ограничены в отшельнической жизни) проверить, в какой мере даос отшелся от этих соблазнов и достиг нужного психического состояния, а также закрепить необходимые психологические качества. Иначе говоря, даос в любом случае, даже если избирал отшельнический вариант психической тренировки, не мог обойтись без созданной конфуцианцами цивилизации.

Более того, многие последователи даосизма вообще отвергали отшельнический путь психического самосовершенствования и рассматривали активное служение конфуцианским (!) идеалам мироустроительной и созидательной деятельности как наилучшее претворение даосских принципов. Особенно отчетливо эта тенденция проявилась в теории и практике так называемого неодаосизма (III—IV вв. н. э.) — «темного учения» (*сюань-сюэ*), адепты которого стремились совместить даосские принципы с практикой административной деятельности посредством соединения государственной службы и внешних условностей с внутренней свободой духа. Так, например, один из самых видных деятелей неодаосизма Го Сян (252—312 гг. н. э.), резко критикуя идеал отшельнической жизни и призывая обрести «не-деяние» в самой управленческой деятельности, в жизни «преданных делу чиновников», писал: «Деяние вытекает из не-деяния... Неужели нужно настаивать на том, чтобы молча сидеть сложа руки в лесу, и тогда это будет называться не-деянием?» (цит. по [146, с. 95]). Опираясь на эти положения, поздние даосы подразделяли практику психотренинга на «малое» и «большое» отшельничество; «малое отшельничество» — «жизнь среди гор и вод», т. е. полный отказ от мирских обязанностей; «большое отшельничество» — «жизнь при дворе и на рыночной площади», т. е. самое активное участие в общественной деятельности [233, с. 359]. Идеальный же тип даосской личности определялся как «внутри мудрец, а снаружи правитель» — человек, сочетающий внутреннюю психическую культуру с исполнением обычных мирских обязанностей и служебного долга. Однако попытки совместить два идеала личности и полностью примирить две культуры, хоть и давали определенные результаты, позволяя в течение длительных периодов китайской истории поддерживать динамический баланс полярных сил и тенденций, на практике оказались трудноосуществимыми, да и достигаемое равновесие всегда было очень неустойчивым и чреватым вспышками взаимного экстремизма.

На уровне индивидуальной психологии одна из главных причин неудачи коренилась в том, что обрести и сохранять покой в движении, «не-деяние» в гуще мирской суеты намного труднее, чем в полной

изоляции от всякой практической деятельности, а для многих людей вообще невозможно в силу их психического склада, хотя даосы утверждали, что это очень легко и просто. Поэтому многие последователи даосизма предпочитали сугубо отшельнический путь психической тренировки, и поскольку для внешнего наблюдателя было очень трудно проверить, где при такой практике находится грань между истинным даосским «не-деянием» и обыкновенным бездельем, то нередко самые настоящие бездельники скрывали под личиной даосского мудреца-отшельника собственную лень и безответственность, что давало конфуцианцам основание обвинять в этом вообще всех даосов.

К тому же в силу общей парадоксальности даосского текста всегда существовала вероятность буквального, одностороннего понимания практических рекомендаций психопропедевтического характера и одностороннего увлечения тем или иным методом, преувеличения его роли в общем процессе психической тренировки, в результате чего нарушался тонкий, трудноуловимый баланс между активными и относительно пассивными методами тренировки и даосский адепт либо ударялся в крайний аскетизм и эскапизм, либо чрезмерно привязывался к активно-динамическим формам психотренинга. В острое противоречие с секуляризаторскими тенденциями, проявившимися в неодаосизме наиболее отчетливо, вступал также так называемый сянь-даосизм, отпочковавшийся от раннего даосизма и провозгласивший своей главной целью поиски пресловутого «эликсира бессмертия». Сянь-даосы придали принципу «не-деяния» сугубо мистический характер, рассматривая его как одно из средств достижения «бессмертия» и других сверхъестественных свойств и способностей, и единственным «делом», которым они считали нужным заниматься, были поиски этого «эликсира».

Сами конфуцианцы далеко не всегда правили в соответствии с идеалами собственного учения и не во всем соблюдали нормы нравственного поведения цзюнь-цзы, поэтому даосы, находившиеся на государственной службе и пытавшиеся совместить принципы двух учений, зачастую вступали в острое противоречие с официальной культурой не оттого, что вообще были против конфуцианства, а оттого, что реальная

действительность конфуцианского государства расходилась с идеальными образцами, провозглашенными основоположниками этого учения. Если уж тот, кто называл себя конфуцианцем, нарушал принципы гуманности, справедливости, бескорыстного служения долгу, заповеданные Конфуцием, то тем более нельзя было требовать их соблюдения от даоса; если же он все-таки пытался добросовестно следовать этим заповедям, практикуя «большое отшельничество», то вступал в конфликт с реальным конфуцианцем. В такой ситуации конфликт был неизбежен: служить неправому делу и мириться с дурными порядками даосу не позволяли ни истинное конфуцианство, ни тем более даосизм. В противном случае он вступал в конфликт с самим собой, что могло вызвать раздвоение личности, дихотомию долга и чувства, острую неудовлетворенность создавшимся положением. Описывая подобное состояние, Сюй Гань (умер в 218 г.) говорил, что «шелковый пояс [давит], как простая веревка, чиновничья печать [стискивает] подобно клещам» [146, с. 91].

Необходимо также учитывать, что даосизм на самых ранних этапах своего развития распался на множество направлений, школ и сект, которые зачастую довольно значительно различались в подходе к решению тех или иных философских, психологических и социальных проблем. И если сторонники некоторых течений шли на компромисс с официальной культурой, то приверженцы других придерживались более непримиримых позиций и даже вели с существующим строем принципиальную борьбу с применением насильственных, вооруженных форм. Известно, что на протяжении всей истории средневекового Китая даосские секты были тесно связаны с классовой борьбой китайского народа и даосские проповедники очень часто возглавляли народные движения и восстания против господствующего строя. В таких случаях даосские идеи всеобщего равенства и «великого единения» приобретали огромную взрывоопасную силу, служа теоретическим обоснованием эгалитаристских концепций, направленных против санкционированной конфуцианством социальной иерархии, а даосский психотренинг становился эффективным средством психофизической подготовки к вооруженной борьбе за классово-

вые интересы китайского крестьянства и городских низов. Поэтому большинство «правоверных» конфуцианцев с большим подозрением относились к последователям даосизма, независимо от толков и течений, к которым те принадлежали, справедливо усматривая в этом учении постоянную потенциальную угрозу (очень часто превращавшуюся в реальную) тем порядкам, которые они с таким рвением создавали, поддерживали и освящали.

ГЛАВА III

ЧАНЬ-БУДДИЗМ И ЧАНЬСКАЯ КУЛЬТУРА ПСИХИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Буддизм, проникший в Китай, согласно наиболее общепринятой точке зрения, в I в. н. э., подвергся, как известно, интенсивной китаизации, в результате чего возник целый ряд школ китайского буддизма, столь значительно адаптировавшихся, что в них можно обнаружить множество специфических черт, существенно отличающих их от соответствующих школ индийского буддизма. Школа китайского буддизма чань (яп. *дзэн*), возникшая, по традиционной версии, на рубеже V—VI вв., считается одной из самых китаизированных школ, и ряд последователей даже расценивают ее как «самую китайскую» [253, 267, 280]. Более того, некоторые авторитетные ученые считают, что чань-буддизм возник как резко негативная реакция китайско-буддийской интеллигенции против основополагающих принципов индийского буддизма, неприемлемых для китайского интеллекта, и что с буддизмом его связывает лишь название и тонкая нить терминологии. При этом чань-буддизм расценивается чуть ли не как двойник даосизма, который сменил одежду и обрел таким образом новую жизнь. Так, например, тайваньский ученый У Цзинсюн утверждает, что «дзэн можно рассматривать как наиболее полное развитие даосизма путем его соединения с близкими по духу буддийскими проникновениями и могущественным апостольским рвением. Если буддизм — отец,

то даосизм — мать этого удивительного ребенка. Но нельзя отрицать, что этот ребенок больше походит на мать, нежели на отца» [240, с. 44].

Ниже мы вернемся к проблеме общего соотношения буддийских и даосских элементов в теории и практике чань-буддизма. Здесь же, рассматривая некоторые конкретные вопросы отношения чань-буддистов к проблеме культурного (психического) развития человека и сравнивая чаньскую позицию с даосской, следует отметить, что между двумя учениями действительно наблюдаются большая близость или совпадение по целому ряду пунктов. При этом необходимо особо подчеркнуть, что сходство и различие были обусловлены самыми фундаментальными, центральными положениями чань-буддизма и даосизма, с одной стороны, и конфуцианства — с другой. Если, скажем, в конфуцианстве отстаивается катафатический принцип всемогущества слова и умопостигаемости учения, изложенного в вербальных текстах, освященных традицией, то в даосизме и чань-буддизме провозглашался апофатический принцип невозможности выразить высшую истину в словах и знаках и постичь ее в рамках дискурсивно-логического мышления.

Исходя из катафатического принципа, предопределяющего наиболее характерные черты всей конфуцианской культуры, ее представители придавали знаковой системе вообще и вербальным текстам в особенности огромное, решающее значение в своей практике нравственного и психического воспитания (даже сам термин «культура» — «*вэнь*» — буквально означал «письменность», «письменные тексты», и зачастую оба понятия идентифицировались, хотя, как мы уже видели, ранние конфуцианцы не сводили культуру к письменной грамоте, к знанию текстов, а подразумевали под ней многое другое, в том числе и нравственно-психическое совершенство). Они полагали, что человек (если он, конечно, человек в их понимании полноценный, а не, скажем, «дикарь», который приравнивался к животному) в своей основе является рациональным существом и его в принципе можно изменить в лучшую сторону с помощью убеждения, т. е. воздействуя на его сознание, на его психику посредством слова и текста. Если же убеждение не действовало, то следовало прибегнуть к такому методу воздействия, как личный

пример, но и в таком случае в первую очередь вводилась в действие определенным образом организованная знаковая система, поскольку поведение конфуцианзированной личности носило сугубо знаковый характер, а методы физического воздействия отвергались как недостойные «благородного мужа». Да и в индивидуальной практике психической саморегуляции конфуцианцы опирались в первую очередь на внутреннюю речь, постоянно вопрошая себя и ведя с собой внутренний диалог (см. гл. I данной работы).

Чань-буддисты же полагали, что все вербальные предписания, все тексты, в которых они зафиксированы, неистинны, ложны, именно в силу своей вербализованности не способны открыть сокровенные тайны бытия и передать истинную суть вещей и явлений и поэтому вводят в заблуждение неискушенного ученика. Отсюда принципиальная методологическая установка на «эзотеризм», на передачу невербальной информации в процессе непосредственного общения учителя с учеником, а также на использование в практике психической тренировки энигматического языка парадоксов и иносказаний, настраивающего ученика на прием и передачу того, что «скрыто за словами» (ср. у Ф. И. Тютчева: «Мысль изреченная есть ложь»). Эта установка, предопределившая многие наиболее характерные особенности чаньской практики психотренинга и психической саморегуляции, была сформулирована в двух первых из четырех очень кратких изречений, приписываемых легендарному основателю школы чань индийскому миссионеру Бодхидхарме (кит. Пути-Дамо; яп. Бодай-Дарума), в которых, по существу, в предельно лаконичной форме изложены самые основные принципы теории и практики чань-буддизма. Они гласят: «Особая передача вне учения» и «Не опираться на слова и писания» [333, с. 212].

Аналогичный подход мы обнаруживаем в даосизме, где молчание выступает как знак высшей мудрости, ибо «знающий не говорит, а говорящий не знает» [85, § 56, с. 34; 226, гл. 22, с. 137], где само Дао выступает как нечто неподдающееся вербализации и описанию в терминах дифференцирующих признаков, нечто «таинственное», «чудесное», «непознаваемое», «бесформенное», «безграничное» и т. д. И поскольку

оно не может быть охарактеризовано в позитивных терминах, то в случае необходимости описывается чаще всего по апофатическому принципу «не то и не это»: «Смотрю на него и не вижу, поэтому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим. Эти три [признака Дао] необъяснимы, потому что они восходят к Единому. Его верх не освящен, его низ не затемнен. Оно бесконечно и не может быть названо... И вот называю его формой без форм, образом без существа. Поэтому называю его неясным и туманным. Встречаюсь с ним и не вижу лица его, следую за ним и не вижу спины его» [85, § 14, с. 7—8].

Многие выдающиеся чань-буддисты были хорошо знакомы с классическими даосскими текстами и зачастую использовали их в своей практике психотренинга, наставляя учеников с помощью даосских парадоксов и притч. Так, в знаменитой «Алтарной сутре» чаньского патриарха Хуэйвэна (637—713), основателя Южной школы чань, приводится следующий эпизод: «Однажды, обращаясь к своим ученикам, Хуэйвэн сказал: „У меня есть нечто, не имеющее ни головы, ни имени, ни названия, ни переда, ни зада. Знает ли кто-нибудь из вас, что это такое?“ Шэньхуэй (один из его учеников), выступив вперед, сказал: „Это источник всех будд и природа будды Шэньхуэй!“ Хуэйвэн возразил ему: „Я уже говорил вам, что оно не имеет ни имени, ни названия, но ты все-таки называешь это „источником будд“ и „природой будды“. Даже если ты уединишься в соломенном шалаше и будешь совершенствоваться дальше, то все равно останешься второразрядным чаньским наставником“» [281, с. 112].

Столь же явные аналогии с описанием Дао в «Дао-дэ цзин» обнаруживаются в высказывании другого чаньского патриарха, основателя одной из самых влиятельных школ чань-буддизма, — Линьцзи (умер в 867 г.): «Если вы хотите освободиться от смертей и рождений, от прихода и ухода (т. е. от всех дуальных оппозиций. — Н. А.)... то вам нужно постичь этого человека, слушающего мое учение. У него нет ни обрава, ни ствола, ни корня, ни постоянного местопребывания, но он „всегда виден в воде, пусть хоть на дно уйдет“ (цитата из „Шицзин“, которая имеется также

в Чжун-юн“,— Н. А.). Он проявляется везде и всюду, но не имеет постоянного места действия. Поэтому, когда вы пытаетесь схватить его, он ускользает от вас, и чем усерднее вы ищите его, тем дальше он убегает от вас. Вот почему называют его таинственным» [186, § 15]. Можно привести также множество других примеров, которые свидетельствуют о том, что чань-буддисты хорошо знали китайскую классическую литературу (и особенно — даосскую) и широко использовали категориальный аппарат, выработанный в традиционной китайской мысли до прихода буддизма. При этом китайские буддисты, в том числе и чань-буддисты, чаще всего прибегали именно к даосскому философско-психологическому наследию, используя его для интерпретации сугубо буддийских идей, так как из всех китайских учений даосизм был наиболее близок к буддизму структурно-типологически, что значительно облегчало процесс взаимовлияния и способствовало возникновению различных синкретических явлений. Тем не менее, если говорить конкретно о чань-буддизме, роль даосизма в формировании этой школы китайского буддизма была не столь определяющей, как это утверждают некоторые исследователи, и его влияние (хотя и весьма значительное) затрагивало главным образом форму, а не содержание этого буддийского (махаянского) по своей сути учения.

Если рассмотреть основные положения чань-буддизма в контексте философии и психологии буддизма махаяны (особенно в традиции школ мадхьямиков и йогачаров, заложивших основы школы чань), то мы обнаружим, что это учение развивалось в главном русле общемахаянской мысли, хотя, как и во всех буддийских школах, в нем наблюдается определенное смещение акцентов, когда те или иные проблемы выходят на первый план, а другие, наоборот, отходят на второй или вовсе не рассматриваются. В частности, чаньский принцип «не опираться на слова и писания», несмотря на столь явные даосские аналогии, отнюдь не является нововведением китайских чань-буддистов, привнесением в эту школу китайского буддизма исключительно под влиянием даосских текстов, а имеет самостоятельные буддийские истоки и восходит к некоторым фундаментальным положениям самого раннего, домахаянского буддизма. Согласно ранне-

буддийской традиции, сам Будда на многие вопросы, «касающиеся начала и будущего вещей» (такие, как вечен или не вечен мир, бесконечен ли он или имеет пределы, бессмертен ли сам Будда и т. д.), отвечал молчанием, полагая, что их решение ничего не дает для освобождения конкретного индивида от эмоциональной (психической) и нравственной «омраченности», которая является причиной страдания человека и препятствием к достижению «просветления» (*бодхи*), освобождающего его от всех заблуждений и страданий [185, с. 396—399]. Более того, такого рода метафизические спекуляции, как утверждается в раннебуддийских текстах, сами по себе могут стать серьезным препятствием к «просветлению», так как рождают привязанность к «имени и форме», которая также является причиной страдания и преодоление которой — необходимое условие «освобождения» [77, с. 180].

Эти положения получили дальнейшее развитие и в буддизме махаяны. По общему мнению представителей различных его школ и направлений, истинная реальность не может быть адекватно выражена и описана какими-либо лингвистическими средствами [185, с. 508]. Просветление, когда постигается истинная сущность вещей и явлений, наступает тогда, когда человек освобождается от привязанности к слову и знаку, и поэтому в «Ланкаватара-сутре», на которую опирались и мадхьямики и йогачары (а также впоследствии и чань-буддисты), слова Будды называются «бессловесными». В махаянских текстах получил развитие и мотив «громоподобного молчания» Будды, которым он, согласно раннебуддийскому канону, отвечал на вопросы метафизического характера. Так, в «Вималакирти-нирдеша-сутре», пользовавшейся у чань-буддистов особой популярностью, говорится, что аналогичным образом отвечал на вопрос о природе недуальной реальности главный персонаж этой сутры — Вималакирти [77, с. 180]. При этом идея невербального постижения истинной реальности была тесно связана с такими центральными категориями буддийской философии, как нирвана, шуньята (пустота), анатман (отсутствие индивидуального «Я») и др., которые соответственно стали центральными в чань-буддизме.

Особенно важную роль в формировании чань-буддизма и чаньской психокультуры сыграло то, что отказ от абстрактных спекуляций и объяснения трансцендентных, внеопытных понятий был обусловлен в буддизме стремлением выработать прежде всего практические психопропедевтические рекомендации по преодолению эмоционально-психологической «омраченности», препятствующей непосредственному переживанию невербальной реальности. Поскольку утверждалось, что слова (и понятия, выраженные ими) не могут адекватно отразить истинную реальность, то для ее достижения рекомендовалось вернуться к целостному, нерасчлененному источнику опыта, который обнаруживается в глубинных слоях психики, не затронутых вербализацией.

Поэтому все рассуждения, которые не способствуют (так или иначе) переживанию такого психологического опыта, считались бесполезными, ненужными или даже вредными. Считалось также не имеющим принципиального значения, как именно называется эта истинная реальность — *алая-виджняной* (у виджнянавадинов) или *шуньятой* (у мадхьямиков), в каких именно терминах описывается то состояние сознания, которое достигается в процессе преодоления эмоционально-психологической «омраченности». Гораздо более важным и существенным представлялся вопрос о том, каким образом можно реализовать это состояние сознания, с помощью каких методов можно идентифицировать себя с истинной реальностью.

Таким образом, методы постижения определенных идей, выработанных в буддизме, приобретали исключительно важное значение и рассматривались как первичные по отношению к их символическому обозначению, к их чисто философскому оформлению и выражению. В связи с этим огромное значение приобретала и практика психической саморегуляции, которая должна была дать последователю буддизма адекватные методы духовно-практического освоения этого учения, достижения определенного состояния сознания, максимально благоприятствующего непосредственному переживанию психологического опыта идентичности с истинной реальностью.

Одним из основных методов буддийской практики психической саморегуляции была так называемая ме-

дитация (санскр. *дхьяна*, кит. *чань-на*, *чань*), поэтому и в чань-буддизме она стала одним из главных методов психической тренировки и саморегуляции, основой всей чаньской психокультуры. При этом в чань-буддизме, представлявшем сугубо практическое направление в китайском буддизме махаяны, придавалось особенно важное значение активному духовно-практическому освоению буддийского учения, делался особый акцент на практике психотренинга и психической саморегуляции, в результате чего идейно-теоретические, философские аспекты этого учения зачастую отодвигались на задний план и все внимание сосредоточивалось на его психологических (или, еще точнее, психопропедевтических) аспектах.

Собственно говоря, то, что название данной школы китайского буддизма произошло от сокращенного варианта китайской транскрипции термина «*дхьяна*» (скорее всего, от его более раннего палийского варианта — «*дххана*»), само по себе говорит о той важной роли, которую практика медитации играла в чань-буддизме. И именно с этой практики традиционная версия происхождения чань-буддизма начинается отсчет его истории в Китае. Согласно чаньской традиции, легендарный буддийский патриарх Бодхидхарма, принеший учение чань-буддизма в Китай, в течение девяти лет занимался сидячей медитацией, молча созерцая каменную стену своей пещеры, где он обитал в одиночестве [87, 88, 307].

Но хотя медитация и играла в чань-буддизме исключительно важную роль, став главным функциональным элементом чаньской практики психотренинга и психической подготовки, она обычно практиковалась в комплексе со многими другими методами воздействия на психическое и соматическое состояние человека, носившими как внешне статический, так и активно-динамический, как вербальный, так и невербальный характер — парадоксальные задачи (*гун-ань*) и диалоги (*вэнь-да*), дыхательные и гимнастические упражнения (например, искусство боевого единоборства), физический труд, специальная диета, приемы массажа и самомассажа, приемы биоэнергетической стимуляции с помощью разнообразных средств (например, сигнальной рефлексотерапии) и пр. Комбинированное воздействие этих методов и средств должно

было усилить эффект медитации. При этом в некоторых направлениях чань-буддизма на первый план выдвигались и такие специфически чаньские методы психотренинга, как парадоксальные диалоги и задачи, которые могли полностью или частично заменить медитацию, но в принципе решали те же задачи (т. е. достижение состояния «просветления»).

Сам процесс медитации обычно предварялся подготовительными физическими и психическими упражнениями, призванными привести психику и соматику практикующего в оптимальное функциональное состояние, снимая возбуждение, стрессы и другие негативные факторы, мешающие созерцанию. С этой целью могли применяться методы психосоматической релаксации, водные процедуры, массаж или самомассаж биологически активных точек, сопровождаемый «внутренней работой» по активизации энергетических центров, «каналов» и «меридианов» с помощью психической концентрации и дыхательных упражнений, и т. д.

На начальных этапах психофизической подготовки особое внимание уделялось нормализации физиологических процессов посредством релаксации и дыхательных упражнений, а также правильному положению тела и внешним условиям, удобным для длительной медитации (в монастырской практике «сидячей медитации» обычно использовалась классическая йогическая «поза лотоса» или некоторые ее китайские модификации). Так, например, один из чаньских наставников рекомендовал своим ученикам: «Когда вы впервые начинаете практиковать сидячую медитацию (*цзо-чань*) и созерцать свое сознание (*кань-синь*), отправляйтесь [в уединенное место] и сидите там, не сходя с этого места. Сначала сделайте тело прямым и сядьте в правильную позу. Сделайте одежду свободной и ослабьте пояс. Расслабьте туловище и конечности. Промассажируйте себя 7—8 раз. Выдохните полностью воздух из живота. Через естественный поток [дыхания] вы обретете вашу истинную природу, ясную и пустотную, спокойную и чистую. Когда ваше тело и сознание будут гармонизированы, дух тоже станет спокойным» [86, с. 1289-а]. Однако психосоматическая релаксация не должна была переходить в полную расслабленность и вялость, так как наряду с возбуждением это тоже считалось отклонением от опти-

мального функционального состояния, мешающим медитации. Поэтому в случае отклонения в ту или иную сторону предписывалось применять определенные методы психорегуляции для восстановления и поддержания оптимального состояния; причем это рекомендовалось делать как во время подготовки к созерцанию, так и непосредственно в процессе созерцания, если в ходе его случались подобные отклонения.

Сам процесс медитации осуществлялся при сосредоточении сознания, лишённого каких-либо образов или идей (мыслей), в одной точке (санскр. *экагра*; кит. *и-нянь-синь*), которое сочеталось с максимальной релаксацией и стабилизацией сознания, снятием психического напряжения и достижением предельно уравновешенного состояния. Медитация обычно начиналась с сознательной концентрации внимания, когда медитирующий сосредоточивает его в одной точке и интенсивно «всматривается» своим внутренним взором в «пустоту», стремится «опустошить» свое сознание до полного отсутствия каких-либо мыслей или образов восприятия. Такое состояние называлось «одноточечностью сознания» (*и-нянь-синь*), или «сознанием, лишённым мыслей» (*у-нянь-синь*), «не-сознанием» (*у-синь*) [320—325].

Однако сосредоточенность сознания вовсе не означала, что его нужно жестко фиксировать на определенном объекте. На следующей стадии медитирующий должен выработать в себе способность к неосознанной концентрации внимания, когда сознание свободно движется от одного объекта к другому, течет как вода, не задерживаясь ни на одном объекте и вместе с тем отражая его с максимальной адекватностью, когда медитирующий в состоянии сосредоточить свое внимание на определенном объекте без всякого напряжения и осознанного стремления сделать это, т. е. как бы при «пассивном» участии самого человека или, точнее, его индивидуального «Я», которое в таком состоянии перестает быть контролером или наблюдателем собственной психической деятельности, как бы растворяясь без остатка в общем потоке психики. Как отмечал А. Уоттс, «у-синь — это действие (на каком угодно уровне — физическом или психическом) без попыток в одно и то же время контролировать и наблюдать за действием со стороны» [333, с. 140]. Поэтому такое

состояние называлось также *у-во* — «не-я», «отсутствие индивидуального „Я“». В процессе медитации, содержанием которого была реализация пустоты (санскр. *шуньята*, *шунья*; кит. *чжэнь-кун*, *стой-кун*) и выход за пределы собственного «Я», чань-буддист подвергал интуитивному рассмотрению (созерцанию) свой собственный поток психики, свое «Я» — образы, чувства, мысли, стремления и т. д., в результате чего обнаруживал, что все эти феномены, все, что он в состоянии обнаружить в этом потоке, не имеет отдельного, независимого существования и в этом смысле нереально, а его «Я» нельзя свести ни к какому-либо одному феномену его психики, ни к их сумме, и поэтому говорить о своем «Я» как о чем-то реально существующем можно лишь условно. Через переживание отсутствия собственной, независимой сущности различных психических образований (эмоций, мышления, восприятия и т. д.) чань-буддист постигал «пустотность», т. е. «несубстанциональность», «иллюзорность», «отсутствие собственной независимой сущности» всех вещей и явлений, всего феноменального — внешних объектов, так называемых «живых существ» (кит. *чжун-шэн*), своей собственной природы, а также «пустотность самой пустоты».

Пассивно созерцая феномены своей психики и внешние образы восприятия, чань-буддист должен был проявить полное безразличие, максимально отстраненное (отрешенное) отношение к мелькающим мыслям и образам, которые должны следовать в общем потоке психики легко и свободно и не оставлять в сознании никаких следов, подобно птицам, легко и бесшумно пролетающим по небу и бесследно исчезающим вдаль. Будучи не вовлеченным в поток сознания, чань-буддист должен был позволить мыслям и чувствам течь свободно, наблюдая за ними без какого-либо определенного намерения, пока они самопроизвольно не исчезнут. А. Уотс отмечал, что *у-синь* — это «состояние целостности, в котором сознание функционирует свободно и легко, без ощущения наличия второго сознания, или эго, стоящего над ним с дубинкой в руках» [333, с. 23]. При этом психика, лишенная дестабилизирующего и деструктурирующего вмешательства индивидуального «Я», предоставленная самой себе и спонтанно функционирующая наиболее естественным

для себя образом, успокаивается сама собой и достигает предельно уравновешенного и безэнтропийного состояния, которое уподоблялось чань-буддистами зеркальной поверхности спокойной воды. «Дхьяна — это такое состояние сознания, когда все духовные силы находятся в равновесии, так что ни одна мысль, ни одна склонность не может доминировать над другими. Это можно сравнить с тем, как на бурлящее море выливают масло: волны больше не режут, пена не кипит, брызги не летят — остается лишь гладкое блестящее зеркало. И именно в этом совершенном зеркале сознания мириады отражений появляются и исчезают, никак не нарушая его спокойствия» [316, с. 271].

Таким образом, в чаньской медитации основной упор делался на естественной саморегуляции, когда человек не стремился навязать своей психике направляющую и регулирующую волю своего «Я», а, наоборот, отказывался от представления о дискретности собственного существования, выходил за пределы индивидуального «Я» и оставлял свою психику в покое, предоставляя ей возможность самой управлять своей деятельностью в соответствии с собственными, наиболее естественными для нее законами, позволяя ей самой находить наиболее оптимальный режим функционирования. Однако отказ от ощущения своего «Я» как дискретной сущности не означал абсолютную бесконтрольность мыслей и поступков, полную безответственность и безвольную реактивность, лишенную всякой целенаправленности, а лишь освобождение от субъективности восприятия, эмоциональных аффектов и психического напряжения, обусловленных привязанностью к своему «Я». Собственно говоря, вся система чаньской тренировки была направлена на то, чтобы развить силу воли и полное самообладание, но не в смысле жесткой внешней дисциплины, а в смысле самоконтроля и саморегуляции, когда бразды правления берет на себя психосоматическая целостность, в которой «сознательные» и «подсознательные» уровни находятся в непротиворечивом единстве и гармоничном взаимодействии. При этом воля, идущая от сознательного уровня психики и обусловленная деятельностью индивидуального «Я», должна уступить место безличной, совершенно объективированной воле, которая исходит от «истинной природы» человека и усиливается

за счет того, что ее максимальной концентрации и проявлению всех ее потенциальных возможностей не мешают различные демобилизирующие факторы, связанные с наличием индивидуального «Я»: рефлексия, страх за свою «Я»-концепцию и т. д.

В практике психической саморегуляции чань-буддисты опирались на ту традицию, сложившуюся еще в раннем буддизме, которая предписывала подчинять, воспитывать и развивать волю и другие психические функции, но не подавлять или уничтожать их. Эта традиция развивалась в соответствии с фундаментальной буддийской концепцией «срединного пути», рекомендовавшей избегать крайностей аскетизма, когда, скажем, чувства тренируются до тех пор, пока не перестают выполнять свои функции: глаз не видит предметов, а ухо не слышит звуков. Но в таком случае, говорили буддисты, у слепого и глухого органы чувств «воспитаны» лучше всего, а подлинное воспитание чувств означает их тренировку с тем, чтобы они могли различать все формы чувственного сознания и оценивать их по достоинству. В то же время подчеркивалось, что без дисциплины и упражнения воли нельзя избавиться от «омрачающих» факторов психической жизни, так как дурные желания не могут быть устранены, если к ним относиться пассивно,— их устранил только сильная воля и целеустремленность [185, с. 360—369].

В русле этой традиции чань-буддисты стремились избегать крайностей аскетизма, с одной стороны, и полного отказа от всякой тренировки — с другой, и в своей практике психотренинга пытались выработать сбалансированный подход, в котором усиленное напряжение воли сочеталось с релаксацией, дисциплина чувств и эмоций — с естественностью психических проявлений. Под воздействием чаньского психотренинга такие важнейшие психические процессы, как сенсорное восприятие, представления, мышление, эмоции, память и т. д., отнюдь не подавлялись или искажались, а скорее, наоборот, развивались и усиливались, поднимаясь на качественно новый уровень, в результате чего повышались регулятивные способности всей психики в целом. При этом основной акцент, как и в даосизме, делался на «методе естественности», но в чань-буддизме уделялось более пристальное, чем в

даосизме, внимание тому, чтобы определенным образом организовать естественные психические проявления, обуздать их в рамках самодисциплины и самоконтроля. Поэтому в отношении чань-буддизма и даосизма к конфуцианским нормам «культурного» поведения, к правилам «ли», превратившимся, как мы уже отмечали, в орудие противоборства двух начал (природы и культуры) и подчинения природного начала культурному, наблюдаются некоторые существенные различия, хотя в целом подход этих двух учений к проблеме психического развития человека имеет много общего.

Отражая в себе антитезу «культурного» и «естественного» поведения, конфуцианский ритуал налагал очень жесткие ограничения на проявления стихийной «неупорядоченности», «необузданности», спонтанности и неистовой эмоциональности, свойственные «естественному» поведению, воспитывая в цзюнь-цзы такие психологические качества, как сдержанность, серьезность, внутренняя собранность и самодисциплина, чувство ответственности за все свои слова и поступки и т. д. Последовательное соблюдение правил «ли» вело к явному преобладанию рассудочного начала, порождая привычку к дискурсии и вербально-словесной мотивации действий («Я совершаю это действие»). Конфуций учил, что любое дело нужно «обдумывать» по меньшей мере два раза и что «благородный муж» должен быть рассудительным и осторожным, ибо «осторожный человек редко ошибается» [142, гл. 5, § 19; гл. 4, § 20].

Однако, по общему мнению чань-буддистов и даосов, дискурсивное мышление, основанное на принципе бинарной оппозиции, видит дуальные отношения там, где их в действительности нет, расчленяя целое на части и противопоставляя их друг другу, в результате чего разрушается гармоничное единство и целостность бытия и человек начинает отчуждать себя от своей внутренней природы, одновременно отчуждаясь от окружающей природной среды и противопоставляя себя (точнее, свое индивидуальное «Я») всей объективной реальности, которая начинает восприниматься как объект (или сумма объектов) деятельности этого «Я»; так человек утрачивает целостное видение мира, мира как неделимого целого, частью которого является

он сам, и природной среды как целостной и взаимосвязанной системы, с которой он связан множеством теснейших уз и во многом зависит от нее, несмотря на все свое могущество.

В отличие от дуалистической картины мира, характерной для конфуцианской культуры, мир чань-буддиста и даоса принципиально «не-дуален» (*бу эр*). Они стремились апеллировать прежде всего к природному началу в человеке, пробудить и активизировать его, освобождая от гнета внешних условностей. Это стремление проявилось очень отчетливо в яркой эмоциональности чаньского «просветления», которое расценивалось чань-буддистами как центральный человеческий опыт, вершина всей практики морального и психического самоусовершенствования. Постигая Дао, даос обретал эйфорическое чувство материально-телесного единства, не нарушаемого дискурсивной, восстанавливая яркость, свежесть, остроту и целостность восприятия, а также спонтанность реагирования, т. е. все естественные свойства, утрачиваемые в процессе культуризации посредством правил «ли». Действия человека в таком состоянии шли как бы из самой глубины его существа, его «истинной природы», он руководствовался не нормами «культурного» поведения, а интуитивным «озарением», постижением истинной природы всего сущего, с которой его собственная природа находится в нераздельном единстве. Это обусловило пренебрежение внешними формами приличий и благопристойности, совершенно недопустимую, с точки зрения ортодоксальных конфуцианцев, «необузданность».

Внешне пренебрежительное отношение к нормам «культурного» поведения демонстрировали и чань-буддисты, достигшие «просветления». Об этом достаточно красноречиво свидетельствуют, например, два очень характерных эпизода из «Линьцзи лу»: «Когда Линьцзи пришел к Цзиньню (чаньский наставник, современник Линьцзи.— *Н. А.*), тот, увидев, что Линьцзи подходит к воротам, сел на проходе, загородив своим посохом дорогу. Линьцзи трижды постучал рукой о посох и, отстранив его, прошел в зал для лекций и медитаций и уселся там на первое место. Цзиньню вошел вслед за ним и спросил: „Когда гость и хозяин представляются друг другу, они должны соблюдать

определенные правила поведения (ли), так почему же Вы ведете себя столь необузданно, забираясь на самое высокое место?“ В ответ Линьцзи воскликнул: „О чем болтает этот старый болван?!“ Цзиньню в замешательстве открыл рот, и тогда Линьцзи ударил его» [§ 67].

Согласно конфуцианским правилам «ли», должна существовать четкая иерархия и субординация между «старшим» и «младшим», «учителем» и «учеником», каждый человек должен знать свое место и не претендовать на чужое, между всеми людьми, даже равными по положению, должна соблюдаться определенная дистанция. Если в предыдущем эпизоде Линьцзи нарушил эту дистанцию по отношению к «равному» по положению, то в следующем эпизоде он нарушает ее по отношению к своему собственному учителю-наставнику Хуанбо, т. е. «старшему», что вообще не укладывается ни в какие нормы «культурного» поведения: «Однажды Линьцзи вывел монахов на пучин (сельскохозяйственные работы.— *Н. А.*) обрабатывать мотыгами землю. Вдруг он увидел — подходит Хуанбо, перестал работать и, опершись на свою мотыгу, стал дожидаться его. Подойдя к Линьцзи, Хуанбо сказал: „Этот парень, видимо устал!“ Линьцзи ответил: „Я еще не поднимал свою мотыгу, так откуда же возьмется усталость?“ Хуанбо хотел было ударить его посохом, но Линьцзи перехватил посох и оттолкнул обратно с такой силой, что сбил патриарха с ног. Упав на землю, Хуанбо закричал: „Вэйна (дежурный монах.— *Н. А.*)! Вэйна! Помоги мне подняться!“ Вэйна подошел к нему и помог подняться. При этом он спросил у Хуанбо: „Почему почтенный настоятель позволяет этому безумцу проявлять такую необузданность?!“ Но Хуанбо, поднявшись, ударил вэйна» [§ 51].

Чань-буддисты, находящиеся в состоянии «просветления», совершали и другие, столь же неприемлемые с точки зрения конвенциональных норм поступки: разражались безумным хохотом, который, по образному выражению Линьцзи, «сотрясает небо и землю» [§ 66], испускали столь оглушительные восклицания, что собеседник мог «оглохнуть и ослепнуть на три дня» или же упасть в обморок, сквернословили и издавали неприличные звуки, жгли священные тексты и изображения божеств и пр. Как отмечает

К. Хайерс, ученик, вступающий в чаньский монастырь, «приветствовался криками и ревом, имеющими больше сходства с безумным и пьяным смехом и бранью в тавернах» [с. 36]. Особым неистовством отличался Линьцзи, про которого даже коллеги говорили, что он «ведет себя крайне необузданно», и называли «сумасшедшим», «безумным», «непормальным», «помешанным» [§ 24, 48, 51, 67]. Поскольку Линьцзи требовал этого и от своих учеников, те старались вести себя столь же необузданно. Так, про одного из его ближайших и способнейших учеников — Пухуа — другие, менее «просветленные» ученики говорили, что он «каждый день на городском рынке совершает безумные выходы» [186, § 27]. Одно из таких безумств заключалось в том, что он бродил по рыночным площадям и улицам, позванивал в колокольчик и приговаривал: «Если подойдет светлая голова (т. е. „просветленный“ человек.— *Н. А.*), буду бить по светлой голове; если подойдет темная голова, буду бить по темной голове!» [186, § 29]. Поскольку у чань-буддистов слова не расходились с делами, то, вероятно, Пухуа действительно бил и по «темным» и по «светлым» головам, практически реализуя чаньский принцип отсутствия иерархии и оппозиции «верха» и «низа», «святого» и «профана». О том, что он был достойным учеником и партнером Линьцзи по парадоксальным чаньским беседам и разного рода «безумствам», свидетельствует и следующий эпизод: «Однажды Линьцзи отправился с Пухуа на благотворительный обед. Во время еды Линьцзи спросил у Пухуа: „Подтверждает ли изречение „волосок может вобрать в себя океан, а горчичное зернышко может удержать на себе гору Шумеру“ наличие сверхъестественных сил и чудесных способностей или же в нем речь идет о естественном проявлении первородной субстанции“. В ответ Пухуа вскочил на ноги и перевернул стол. „Слишком грубо!“ — воскликнул Линьцзи, но Пухуа возразил: „Здесь не место рассуждать о грубости и утонченности“. На следующий день они снова пошли на благотворительный обед [к другому хозяину]. Линьцзи спросил у Пухуа: „Чем сегодняшнее подношение похоже на вчерашнее? Как и в прошлый раз, Пухуа вскочил на ноги и перевернул стол. Линьцзи сказал: „Хоть ты и действуешь правильно, но все равно это слишком грубо“.

Пухуа воскликнул: „Слепой болван! О какой грубости и утонченности может идти речь в буддийской дхарме?“ В ответ Линьцзи высунул язык» [186, § 26].

Таким образом, пробуждая задавленную в процессе культуризации человека спонтанность и безрассудную стихийность «естественного» поведения, чаньский психотренинг воспроизводил оргиастическую неистовость, экстатическую одержимость и «безумство» древнекитайского праздника, против которого в свое время были направлены «протесты образованных людей». Характеризуя психологические параметры древнекитайского праздника, М. Гране пишет: «Праздники зимнего сезона носили крайне драматический характер. Высшее возбуждение было всеобщим. Даже во времена Конфуция все, кто принимал в них участие, „походили, по словам очевидца, на безумцев“, подразумевая под этим то, что они ощущали себя осененными божественным духом. Огромную роль в них играли экзорцисты, которые буквально так и назывались — „безумными“. Танцы под аккомпанемент глиняных барабанов приводили в состояние экстаза (и других участников.— *Н. А.*), которые доводили его до предела посредством опьянения» [274, с. 169].

Разумеется, чаньскую психокультуру и народный праздник нельзя отождествлять: в первом случае мы имеем дело с развитой, очень сложной и изощренной системой психотренинга и психической саморегуляции, которая служила практическим основанием для развитой и стройной религиозно-философской системы, имеющей многовековую традицию, порожденную двумя древнейшими и величайшими культурами Востока — индийской и китайской; во втором случае — с сугубо народной традицией, которая не носила характера религиозного института и не преследовала сотерологических целей, хоть и опиралась на свои мифологические представления, имела свою символику, свою традиционную «технику экстаза» с весьма архаичными истоками и преемственностью передачи форм и методов психического воздействия.

Чаньская культура психической деятельности представляла гораздо более высокий уровень развития (по сравнению с народным праздником) и, несмотря на внешнюю грубость, носила очень утонченный характер; она опиралась на многовековой опыт изучения

человеческой психики в рамках как буддизма, так и традиционных китайских учений; она, как правило, избегала чисто химического воздействия на организм человека посредством алкогольных и наркотических веществ; во время парадоксальных чаньских бесед и диалогов обычно отсутствовали внешние атрибуты праздника (хотя их наличие не исключалось), и зачастую они носили очень глубокий философский смысл, к тому же далеко не всегда приобретали столь бурные формы и могли вестись во вполне спокойной манере, без применения физических методов воздействия.

Можно обнаружить много других существенных отличий, но есть и много общего, и прежде всего в самой праздничной атмосфере, которая в чаньской психокультуре достигалась без применения специального карнавального антуража; это был, так сказать, внутренний праздник, который человек «всегда носит с собой», который в отличие, скажем, от средневекового карнавала, имевшего определенные сроки, должен стать перманентным фактором психической жизни чань-буддиста. Иногда, правда, он приобретал крайне неистовые формы проявления, но это уже зависело как от самого человека, его темперамента, так и от времени, места, ситуации, а главным образом было обусловлено психопропедевтическими причинами, т. е. необходимостью в определенной ситуации применить «шокотерапию», когда учитель старался выбить ученика из привычного, «нормального» состояния сознания и одновременно передать ему свое состояние. В шоковом воздействии на психику важную роль играло то, что своей «необузданностью» и демонстративно пренебрежительным отношением к нормам приличий чаньский наставник ломал привычные представления о «правильном» и «неправильном» поведении и тем самым пытался разрушить весь устоявшийся образ мышления, построенный на дуализации явлений действительности. В связи с даосско-чаньскими параллелями необходимо отметить, что даосская «необузданность» не носила столь явной и активной психопропедевтической направленности: даос вел себя так зачастую вовсе не затем, чтобы кого-то воспитывать, а просто движимый порывами своей «истинной природы», своего естества, которое не терпело ника-

ких искусственных ограничений в виде норм «культурного» поведения.

Еще одна характерная черта психической культуры чань, сближающая ее с народным праздником, с народной карнавальной культурой, — это чаньский юмор, создающий праздничную атмосферу шутовства, о котором писал М. Гране и которая, по-видимому, больше всего раздражала «образованных» людей, кичившихся своей серьезностью и благопристойностью. Конфуцианцы были столь озабочены весьма серьезными проблемами «наведения всеобщего порядка», что полностью исключили смех из официального ритуала, да и в обыходе старались не заходить дальше сдержанной вежливой улыбки. В чань-буддизме веселый и жизнерадостный смех превратился в важный составной элемент своеобразного чаньского «антиритуала» и всей чаньской культуры психической деятельности, одновременно выступая и как индикатор и как стимулятор пробуждения «истинной природы» человека. Р. Блайс даже утверждает, что «суть дзэн есть юмор» и что «дзэн является единственной религией, в которой смех не только допускается, но и обязателен» [247, с. 87, 90]. Действительно, смех сопровождал самые разнообразные перипетии «духовной карьеры» чань-буддистов, придавая их психической культуре оптимистический и жизнеутверждающий характер. Например, он очень часто сопровождал момент «просветления» чаньского адепта, т. е. кульминационный момент пробуждения его «истинной природы». Довольно типичный пример — эпизод «просветления» Шуйлао (VIII в.), который однажды спросил своего учителя-наставника Мацзу: «В чем [сокровенный] смысл прихода Бодхидхармы с Запада?» В ответ Мацзу толкнул его и сбил с ног. В этот момент на Шуйлао нашло озарение, и он начал хлопать в ладоши и смеяться. «С тех пор как наставник толкнул меня, я не могу перестать смеяться», — комментировал он это событие [287, с. 16—17].

С психофизиологической точки зрения такая реакция вполне закономерна, так как внезапному «просветлению» предшествовал период тяжелых испытаний, мучительных сомнений и напряженной внутренней работы, который сопоставим с рекреационным процессом в архаическом обряде инициации. Во время обряда инициации (он широко известен в истории ранних

форм религии как символическая смерть и воскрешение) психика молодого члена архаического коллектива (или молодого шамана в шаманской инициации) подвергалась очень суровому испытанию и ввергалась в крайне хаотическое состояние посредством различных, зачастую довольно болезненных методов психофизического воздействия (ср. с чаньской «шокотерапией»). Тем самым он как бы возвращался к состоянию первородного хаоса, из которого должен был возродиться вновь, но уже в новом качестве. При этом с помощью соответствующих ритуалов воспроизводились различные перипетии мифологической драмы сотворения мира, описывающей процесс зарождения космоса из хаоса (см., например, [32]). В психической культуре чань мы обнаруживаем сходную структуру: перед своим внезапным прорывом к «просветлению», означавшим переход на качественно новый психический уровень, чаньский адепт должен был пережить символическую смерть, когда хаотическое душевное состояние, вызванное «великим сомнением» (*да-и*), достигало своего апогея. За «великой смертью» (*да-сы*) следовало «великое пробуждение» (*да-цзюэ*), т. е. возвращение к новой жизни, которое вполне закономерно знаменовалось «великой радостью» (*да-лэ*), а радость совершенно естественно выражалась смехом. И поскольку, несмотря на символический характер «великой смерти», чаньский адепт переживал ее очень реально и всерьез, то радовался он новой жизни искренне и глубоко и смех его был искренним и жизнерадостным. Выделяя три основных этапа в этом рекреационном процессе, К. Хайерс образно определяет их так: рай, потерянный рай, обретенный рай [287]. Здесь важно подчеркнуть, что такая структура была общей для всего процесса переосознания адептом себя и окружающего мира в чаньской практике психотренинга, о чем свидетельствует популярное чаньское изречение, авторство которого приписывается Цинъюаню (умер в 740 г.): «Когда я еще не начал изучать чань, горы были горами, а реки — реками; когда я начал изучать чань, горы перестали быть горами, а реки — реками; когда я постиг чань, горы снова стали горами, а реки — реками» [287, с. 86—87]. Второй этап в этом изречении соответствует «великому сомнению» («потерянный рай», по К. Хайерсу), когда чаньский учитель-наставник своим

странным поведением, противоречивыми высказываниями, неспровоцированными ударами и т. д. разрушает исходные психические структуры ученика, ввергая его психику в крайне хаотическое состояние, в результате чего как бы рушится весь привычный для него порядок вещей и «горы перестают быть горами, а реки — реками». Но в то же время наставник пытается перестроить обыденные психические структуры ученика на качественно иной основе, вызывая у него прорыв к «просветлению» и возрождению к новой жизни, когда адепт переходит на новый психический уровень и восстанавливается его способность (утраченная в процессе культуризации и социализации посредством правил «ли») воспринимать мир «таким, какой он есть на самом деле», без концептуализации и дуализации явлений окружающей действительности, т. е. воспринимать «горы как горы, а реки как реки» совершенно непосредственно и адекватно, не опосредуя процесс восприятия вербальными и понятийными структурами. Таким образом, хотя после всех испытаний и потрясений старый порядок вещей восстанавливался целиком и полностью и все возвращалось на свои места, «горы становились горами, а реки — реками», в процессе интенсивной психической тренировки и саморегуляции весьма существенно менялось мироотношение и мироощущение чань-буддиста. Как комментирует приведенное изречение П. Росс, «мир остается прежним, меняется лишь точка зрения» [313, с. 181—182].

Однако чаньский смех в момент «просветления» означал не только радость возрождения к новой жизни, но и победу над смертью, знаком которой выступали хаотическое душевное состояние, распад психических связей и функций, способный повлечь за собой действительную, а отнюдь не мнимую гибель человека как личности. Иначе говоря, чаньский смех имел антиэнтропийную направленность и как таковой был ярким и красноречивым отрицанием смерти, признаком «безумной мудрости», которая, «неожиданно открыв путь жизни в пучине смерти, разражается искренним смехом» [287, с. 37] (ср. у Г. Гейне: «Это мудрое безумье! // Обезумевшая мудрость! // Вздох предсмертный, так внезапно // Превращающийся в хохот!»).

Как отрицание смерти смеховое начало присутствовало даже во вполне реальной ситуации, когда чань-

буддист действительно прощался с жизнью. Так, например, известно, что III чаньский патриарх Сэнцань встретил смерть (606 г.) стоя и с приветственно сжатými руками. Чжисянь из Хуаньци, умирая (905 г.), спросил: «Кто имеет обыкновение умирать сидя?» — «Монахи», — ответили ему. «Кто умирает стоя?» — снова спросил он. «Просветленные монахи», — ответили ему. Тогда он опустил руки вниз и стал прохаживаться и, сделав семь шагов, умер. Когда Дэн Иньфэн собрался умирать перед «Алмазным Гротом» на горе Утайшань, он спросил: «Я видел, как монахи умирают сидя и лежа, но умирал ли кто-нибудь стоя?» — «Да, некоторые умирали стоя», — ответили ему. «Ну, а как насчет того, чтобы умереть вниз головой?» — спросил он. «О таком не слышали!» — ответили ему. Тогда Дэн встал на голову и умер. Его сестра-монахиня, находившаяся рядом, сказала: «Когда ты был жив, ты все время пренебрегал правилами и обычаями, и вот теперь, даже будучи мертвым, нарушаешь общественный порядок!» [247, с. 93—94]. А упомянутый выше Пухуа устроил перед своей кончиной целое представление, чрезвычайно напоминающее карнавальное представление и обряды, осмеивающие и профанирующие соответствующие «серьезные» ритуалы: «Однажды Пухуа отправился на городской рынок за милостыней. Придя на рыночную площадь, он стал просить людей, чтобы они пожертвовали ему монашескую рясу, однако отказывался от любой одежды, которую давали ему люди. Узнав об этом, Линьцзи велел делопроизводителю монастыря купить гроб. Когда Пухуа вернулся с рынка, Линьцзи сказал ему: „Я пожертвовал тебе вот эту одежду“. Пухуа взвалил на плечи гроб и ушел. После этого он стал ходить по рыночной площади, извещая всех: „Линьцзи пожертвовал мне эту одежду, и теперь я отправляюсь к Восточным воротам умирать“. Люди, которые в это время находились на рынке, благоговейно следовали за ним, чтобы посмотреть на его кончину. Но затем Пухуа заявил: „Сегодня еще рано; я представляю завтра у Южных ворот“. И вот так три дня [он морочил людям голову]. Тогда все перестали ему верить, и на четвертый день никто не пришел посмотреть на его кончину. Он в одиночестве вышел за городские ворота, сам залез в гроб и попросил случайно проехавшего заколотить его гвоздями» [186, § 47].

В этом эпизоде, как и в случае с Сэнцанем, Чжисянем и Дэн Иньфэном, отчетливо прослеживаются две тенденции, взаимоисключающие друг друга с точки зрения традиционных и общепризнанных норм «культурного» поведения, которыми должен руководствоваться человек в подобной ситуации: первая — имитация серьезного обряда кончины буддийского монаха, решившего «уйти в нирвану», и вторая — его профанация, которая тоже приобретает ритуализированный характер и создает свой особый, «перевернутый», чаньский антиритуал, сходный с ритуальным осмеянием святынь и их профанацией во многих архаических традициях, в том числе в архаическом народном празднике и средневековом карнавале. Как известно, многие буддийские монахи, находившиеся в «преддверии нирваны», заранее извещали своих учеников и светских последователей (санскр. *упасака*) о дне кончины, чтобы те пришли проститься с ними, выслушать последние наставления и проводить в последний путь. Некоторые участники этой торжественной церемонии, несмотря на то, что кончина монаха мыслилась как «полное освобождение» от мучительного круговорота «смертей-и-рождений» и достижение «вечного блаженства нирваны», оплакивали его, за что, например, VI чаньский патриарх Хуэйнан в аналогичной ситуации брал своих учеников [281, с. 132].

Пухуа тоже заранее объявил о своей кончине, но для этого он избрал рыночную площадь — идеальную сцену для карнавальных представлений. По-видимому, он вполне серьезно намеревался «уйти в нирвану», но вел себя при этом столь «несерьезно», что превратил свой уход из мира «смертей-и-рождений» в пародию на соответствующий «серьезный» обряд. Глубинный смысл разыгранного им шутовского представления заключается в игровом разрешении трагически неразрешимого в обыденном сознании конфликта между жизнью и смертью, причем важное значение в преодолении этой мучительной дихотомии придается здесь «магии смеха», смеховому началу, которое, как отмечал советский исследователь В. Я. Пропп, в архаических традициях наделялось способностью «пробуждать жизнь», «превращать смерть в новое рождение» [183]. Пухуа, казалось бы, просто дурачит наивных горожан, но поскольку его клоунада разыгрывается на грани жизни и смерти,

то в действительности он подвергает осмеянию саму смерть, тем самым побеждая ее и обретая внутреннюю свободу (ср. у Бодлера: «...вот к вам идет свободный и веселый мертвец»). Смех, конечно, не спасал чань-буддиста от реальной смерти, лицом к лицу с которой он стоял в маргинальной ситуации, но освобождал от трагической неразрешимости проблемы жизни и смерти, посившей для него не менее реальный и острый характер, и позволял ему уходить из жизни без страха и сожаления, не создавая из этого факта моральной и психологической проблемы. Смех имел огромное психотерапевтическое и психопрофилактическое значение, так как позволял снять эмоциональное напряжение, обусловленное страхом смерти, и избежать многих негативных последствий, которыми оно чревато для психического здоровья человека. В целом же чаньский смех, как и смеховое начало во всей человеческой культуре, весьма существенно повышал адаптационные способности человека, создавая благоприятные психофизические предпосылки для его творческой активности, для более эффективной мироустроительной и созидательной деятельности. В этом смысле смех не только не противоречил конфуцианским идеалам, но и, наоборот, способствовал их претворению в жизнь, только на качественно иной психологической и философской основе.

Таким образом, несмотря на внешне пренебрежительное отношение к конфуцианским ценностям, чань-буддизм отнюдь не стремился к их уничтожению, и чаньское отрицание этих ценностей, выразившееся, в частности, в ритуальном осмеянии, носило не абсолютный и однозначный, а относительный и амбивалентный характер. М. М. Бахтин отмечал, что «отрицая, карнавальная пародия одновременно возрождает и обновляет» [49, с. 14]. То же самое относится и к чаньской культуре психической деятельности, в которой регенерирующие функции смехового начала были направлены как на самих смеющихся, так и на объекты осмеяния. А это означает, что чаньский смех отрицал не ритуал вообще, а лишь тот ритуал, который навязывается человеку насильственно и исполняется формально, бездушно, не допускает возможности отступления от жестко фиксированных канонических форм и внесения в них момента импровизации, проявления

творческой индивидуальности участника ритуального действия.

Продолжая даосскую традицию борьбы против «насилия» конфуцианских правил «ли» над человеческой природой и сохраняя резко негативное отношение к внешним формам «этикета», чань-буддизм отнюдь не стремился к абсолютному хаосу, разрушению всех связей и полной «неупорядоченности» отношений. Уничтожая дистанцию между «учителем» и «учеником», «вышестоящим» и «нижестоящим», чаньская психокультура устанавливала между ними более прямой, непосредственный контакт, а значит, и еще более тесную связь и восстанавливала уважение к авторитету «учителя-наставника» на новом психологическом уровне, создающем неформальную основу для взаимоотношений. Благоговейность перед своим учителем и полное подчинение его требованиям не обуславливались пиететом перед его именем и званием, перед патриаршскими регалиями, служившими внешним выражением духовного авторитета и власти, а исходили из глубокой внутренней убежденности учеников в его правомочности руководить и наставлять. Когда в приведенном выше эпизоде Хуанбо ударил не Линьцзи, сбившего его с ног, а вэйпа, который почтительно помог ему подняться и осудил «необузданность» Линьцзи, то таким образом подразумевалась необходимость неформальных связей и неформального отношения к своим обязанностям, а не отсутствие всяких связей вообще. И настоящее «просветление» чаньского адепта наступало не тогда, когда он начинал вести себя подчеркнуто грубо и «необузданно», не сообразуясь со временем, местом и ситуацией и не соотнося свое поведение с уровнем нравственно-психологического развития присутствующих при этом людей, а когда за внешне грубыми и даже жестокими действиями своего «наставника» он начинал видеть его «материнскую доброту» и постигал относительный характер его «необузданности». Очень интересный в этом отношении эпизод приводится в «Линьцзи лу»: «Однажды глава Собрания (*шанцзо*) по имени Дип, придя к Линьцзи на собеседование, спросил: „В чем заключается великий смысл буддийской Дхармы?“ Линьцзи спустился со своего соломенного сидения, схватил его за грудки и дал ему звонкую оплеуху, а затем резко оттолкнул.

Дин застыл на месте в глубоком замешательстве. Стоявший рядом монах закричал на него: „Глава Собранья Дин! Почему не кланяетесь?!“ Тогда Дин поклонился Линьцзи, и в этот момент его постигло великое озарение» [186, § 41]. Поклон своему учителю-наставнику означал, что Дин вышел за рамки дуализма «соблюдения» и «не-соблюдения» определенных норм взаимоотношений и может выразить почтение учителю уже совершенно добровольно и сознательно, не видя в этом никакой проблемы.

В идеале чань-буддист должен был сохранять динамическое равновесие между пренебрежением внешними формами ритуала и их соблюдением, о чем можно судить по следующему эпизоду из «Линьцзи лу», где речь идет о другом ученике Линьцзи, который непротиворечиво сочетал в своем поведении обе крайности: «Однажды Дацзюэ пришел на собеседование. Увидев его, Линьцзи поднял свою метелку (один из атрибутов чаньского наставника.— Н. А.). Тогда Дацзюэ разложил на полу коврик [чтобы поклониться]. Линьцзи отбросил метелку. Тогда Дацзюэ свернул коврик... Некий монах сказал: „Видимо он очень близок к настоящему — не поклонился и не получил удар“. Услышав это, Линьцзи подозвал в себе Дацзюэ и сказал ему: „Монахи говорят, что ты не выразил мне почтение“. Тогда Дацзюэ поклонился и [вежливо] справился о его здоровье...» [186, § 39].

С помощью психотренинга, пробуждавшего задвленную социальной конвенцией спонтанность и естественность поведения, чань-буддисты пытались выработать более гибкую, чем в конфуцианстве, модель поведения, открытую для импровизации, позволяющую учитывать неповторимую индивидуальность и непрерывную изменчивость, динамизм каждой конкретной ситуации. Решающую роль при этом играл психологический опыт «просветления», который вносил в традиционные формы поведения свежесть и непосредственность, тем самым возвращая им жизненность [175, с. 75—77]. Иначе говоря, чаньский психотренинг вносил в старые ритуальные формы поведения новое психологическое содержание, регенерируя и реактивируя традиционный канон поведения и восстанавливая в нем динамическое равновесие творческой свободы и нормы,

импровизации и неукоснительного соблюдения определенных «правил игры».

Таким образом, чаньское «естественное» поведение, сохраняя свою естественность и раскованность, стало дополнять «культурное» поведение, взяв на себя часть его функций, особенно в тех сферах жизнедеятельности, где требуется сугубо творческий подход. Вместе с тем, поскольку чаньская психокультура дисциплинировала ум и не позволяла делать «ничего неправильного», «естественное» поведение становилось более управляемым, не столь анархичным и разрушительным, как в некоторых течениях даосизма, в результате чего чань-буддизм фактически расширял рамки действия «культурного» поведения за счет недоступных для «культуризирующего» воздействия конфуцианского «ритуала» сфер жизнедеятельности. Освобождая человека от конвенциальных норм, а также от привязанности к внешним условностям, чаньская психокультура одновременно требовала еще более жесткой, чем в конфуцианстве, самодисциплины и внутренней организованности. Чань-буддист добровольно накладывал на себя массу ограничений и выполнял их уже «не за страх, а за совесть» именно потому, что он принимал эти обеты по своей воле и никто их ему не навязывал, никто не гнал силой в чаньский монастырь с его палочной дисциплиной (и еще более жесткими требованиями к самодисциплине).

Так чаньская психокультура практически решала проблему дихотомии долга и чувства, свободы и необходимости, которую конфуцианская культура психической деятельности решала недостаточно эффективно. Поэтому отношение конфуцианцев к чань-буддизму было далеко не однозначным. С одной стороны, их шокировал кажущийся полконформизм чань-буддистов, внешне пренебрежительное отношение к традициям и ритуалу, показное равнодушие к культурным ценностям и многое другое. Но с другой стороны, тем конфуцианцам, которые были ближе знакомы с чань-буддизмом и с бытом чаньских монастырей, не мог не импонировать принцип «день без работы — день без еды», которым руководствовались чань-буддисты в своей повседневной жизни; их поражали и восхищали строжайшие дисциплина и порядок, царившие в чаньских общинах (в чаньских монастырях поддерживались

такие чистота и порядок, что существовала популярная поговорка: «Опрятный, как чаньский монастырь»), а также неформальное отношение чань-буддистов к ритуалу. Вот почему Чэн Хао (1032—1085), один из знаменитых неоконфуцианцев эпохи Сун, посетив чаньский монастырь, воскликнул: «Вот классическая обрядность, какой она была при древних трех династиях!» [324, с. 273].

Необходимо иметь в виду, что собственные святыни, собственные идеи, обряды и институты сакрального характера чань-буддисты высмеивали и подвергали другим формам отрицания в гораздо большей степени, чем конфуцианские, и в этом заключается, пожалуй, самое существенное отличие чаньской психокультуры, от даосской. Если ранние даосы эпатировали в основном конфуцианские ценности и мотив самоотрицания был развит в даосизме не столь сильно, то в чань-буддизме он стал одной из самых ведущих, устойчивых и характерных черт психокультуры, и в этом смысле она гораздо ближе к архаическим традициям, в том числе к народному празднику, чем к какому-либо развитому традиционному китайскому учению. Мотив ритуального срамословия божества и осквернения собственных святынь, имеющий очень архаичные истоки и сохранившийся в народной праздничной традиции, совершенно отчетливо звучит, например, в словах чаньского патриарха Юньмэня, на вопрос некоего монаха «Кто такой Будда?» ответившего: «Палочка-подтирка!»; в знаменитом изречении Дэшаня «Будда — сухой кусок варварского дерьма»; в изощренном богохульстве Линьцзи, который назвал Будду «дырой в отхожем месте», легендарного первооснователя школы чань Бодхидхарму — «бородатым варваром», бодхи и нирвану — «столбом для привязи ослов», «невольничьи оковы», религиозную медитацию — «занятием для упрямых дураков» и т. д. (см. [186, 287]). К тому же разряду явлений относится экстремистский лозунг Линьцзи «Убей Будду, убей патриарха!», появление Дэшаня в медитационном зале с миской для еды, непристойное поведение чаньских монахов во время религиозных церемоний, сожжение сутр и статуй Будды и многое другое [247, 287, 190].

Разумеется, чаньских учителей-наставников толкали на такие выходы не хулиганские побуждения и

особая страсть к сквернословью, но, как мы уже отмечали, сугубо психопропедевтические соображения, стремление вызвать в ученике прорыв к «просветлению». При этом они исходили из основополагающего принципа чаньской психологии, согласно которому «просветленное» состояние сознания изначально присутствует в обыденном сознании каждого человека, поэтому его следует искать не в религиозных символах и категориях, не в ритуальных формах и предметах культа, а в «истинной природе» человека, которая и есть «природа Будды» — истинный источник и основа «просветления». Чаньский патриарх Шэньсю говорил: «Все буддийские учения изначально присутствуют в сознании [каждого человека]. [Поэтому], если вы будете пытаться обрести это сознание вне себя, вы станете убегать от своего собственного отца» [88, с. 231-6]. То есть, как утверждали чань-буддисты, искать «просветление» и «пробуждение» вне себя, за пределами своего «первородного сознания» (у учителей-наставников, в священных текстах и комментариях к ним, в религиозных церемониях и обрядах и т. д.) — это значит не понимать истинную основу «просветления», которая не что иное, как собственное «первородное сознание» каждого человека: «Пробуждаясь от ложного мышления, человек постигает тело и сознание [Будды] и проникает в изначальное пробуждение (*бэнь-цзюэ*). Пробуждение от ложного мышления есть первичное пробуждение (*ши-цзюэ*); проникновение в [источник] тела и сознания [Будды] есть изначальное пробуждение. Первичное пробуждение есть Путь Будды; изначальное пробуждение есть сам Будда» [91, с. 12].

Для того чтобы вытеснить из сознания ученика шаблонные схемы мышления, избавить его от привычки искать истину вне себя и побудить к прямому и непосредственному созерцанию своей «истинной природы», чаньские наставники и прибегали к ритуальному сквернословью, которое, как и чаньский смех, носило амбивалентный характер и, по выражению М. М. Бахтина, одновременно «и отрицало, и утверждало, и хоронило, и возрождало», причем, как и в архаических традициях, с акцентом на утверждающем, возрождающем начале. Поэтому в конечном итоге неистовое богоборчество и иконоборчество чаньских патриархов парадоксальным образом способствовало еще

более активному, глубокому и непосредственному усвоению и переживанию традиционных буддийских идей, чем при применении обычных методов индоктринации, а самое главное — более эффективному преобразению адепта в соответствии с буддийскими (в традициях буддизма махаяны) требованиями к морально-психологическому статусу идеального типа личности.

Таким образом, несмотря на подчеркнутый негативизм и демонстративно отрицательное отношение к традиционным буддийским ценностям, чань-буддизм ни в коей мере не стремился к их абсолютному и безоговорочному отрицанию, а пытался придать им больший динамизм и жизненность, оживить их и вдохнуть в них творческий энтузиазм. Такое самоотрицание не только не разрушало саму систему, но позволяло выработать более гибкий механизм взаимодействия с метасистемным окружением, более активно реагировать на окружающую среду и оказывать на нее адаптирующее воздействие, т. е. в конечном итоге способствовало более активному и эффективному внедрению буддийских идей в тех сферах общественного сознания, которые были охвачены влиянием школы чань, и непрерывному воспроизводству буддийского религиозного опыта в изменяющихся исторических условиях и в иной этнокультурной среде (об этом свидетельствует, в частности, распространение чань-буддизма в соседних странах — Корее, Вьетнаме, Японии, а также его довольно успешная экспансия в странах Запада в настоящее время). В свете этого утверждения о том, что школа чань возникла как подлинная революция, направленная против основополагающих принципов индийского буддизма, и, в сущности, не является буддийской школой и т. д., представляются нам совершенно неправомерными.

Что же касается совершенно отчетливо проступающих архаизмов, то, во-первых, они больше затрагивают практические основы чань-буддизма, его практику психотренинга и психической саморегуляции, тогда как теоретическая часть в основном опирается на развитую философско-психологическую традицию буддизма махаяны, а также в известной мере на даосскую традицию; во-вторых, архаизмы, как нам кажется, одно из региональных проявлений (приобретших в этнокуль-

турных условиях средневекового Китая определенное своеобразие) общего процесса синтеза буддизма махаяны с ранними формами религии, в котором тенденция к ассимиляции буддизмом инородных традиций и приспособлению их для осуществления собственных сотерологических целей явно преобладала над противоположной тенденцией [100]. В этом процессе проявилась общая для многих направлений буддизма махаяны «стратегия поглощения» других, конкурирующих с ним или даже открыто враждебных ему и конфликтующих с ним идеологических систем, культов и институтов, которую буддизм выработал на самых ранних этапах своего развития и распространения за пределами своей родины (т. е. Индии) и которая по известным причинам получила наиболее широкое применение при распространении буддизма махаяны.

Говоря о характерном для всей индийской традиции принципе «ненарушения старой мифологии» (по определению Г. М. Бонгард-Левина [55, с. 284]), Н. Л. Жуковская пишет: «Толкуя данный принцип расширительно, можно говорить не просто о „ненарушении“ имеющейся мифологии, а об определенной стратегии сначала усвоения, а затем постепенной трансформации и подчинения себе и этой мифологии, и уже сложившихся культов, и всей вообще системы традиций буддизируемого общества. Такой принцип характерен не только для буддизма, но и для других мировых религий — христианства и ислама. Он позволил им всем оторваться от национальной колыбели, в недрах которой они возникли, отвергнуть ее за узость (национальную, кастовую, социальную) и подняться до уровня наднациональной религии со своей собственной программой спасения, со своим собственным пропагандистско-миссионерским аппаратом, со своей собственной единственной „истинной“ верой...» [100, с. 5].

К этому очень точному замечанию следует добавить, что специфической чертой буддийской «стратегии поглощения» иных традиций явился ее более осознанный, идеологически более четко и откровенно обоснованный, по сравнению с другими мировыми религиями, характер, причем в буддизме эта стратегия опиралась на принцип «догматического развития», открывающий практически неограниченные возможности для синтеза с другими традициями (с целью их ассимиляции), тог-

да как подавляющее большинство других религий руководствовалось (до начала в них процессов модернизации) принципом «догматического консерватизма», существенно ограничивающим возможности для синтеза и допускающим его в качестве вынужденной меры. Согласно принципу «догматического консерватизма», характерного, например, для ортодоксального православного богословия, не могут подвергаться уточнению или пересмотру не только содержание религиозного вероучения, но и его форма.

Разумеется, строгое и неукоснительное следование этому принципу ведет к застойности и ригидности доктринальной системы, которая даже в случае острой необходимости весьма неохотно идет на заимствования и вообще на какой-либо диалог с другими системами, что в конечном итоге снижает и ее адаптирующие способности, так как нельзя ассимилировать инородные традиции, не подлаживаясь к ним в той или иной степени. Буддизм же на самых ранних этапах своей истории стал руководствоваться принципом «догматического развития», который предусматривает постоянное обновление не только форм вероучения, но и его содержания. Как отмечал П. Кафаров, еще на II буддийском соборе, состоявшемся 110 лет спустя после смерти Будды в Вайшали (первая половина IV в. до н. э.), «председатели в заключение собрания постановили правило, сделавшее в последующие времена критерием, по которому определяли достоверность и уставную важность вновь появившихся в буддийском мире сочинений и мнений. Это правило было выражено так: „Все, что согласно с существующими нравственными постановлениями и с духом учения Будды, должно быть призвано уставным, существовало ли то с давних времен, существует ли в настоящее время или явится после; а все, что не согласно с ними, хотя бы то существовало и прежде, или существует в настоящее время, или явится после, должно быть навсегда отвергнуто и не считаться учением Будды“» [167, с. 68—69].

Таким образом, уже в раннем буддизме в самом каноне была кодифицирована возможность отвергнуть в случае необходимости те положения, которые приписывались основателю этого учения, и наоборот — задним числом вносить в канон (и опять-таки приписывать их авторитету самого Будды) те изменения, ко-

торые необходимы для сохранения духа учения в изменившихся условиях. В данном случае речь идет даже не о допустимости, а скорее о необходимости «догматического развития», т. е. постоянного обновления вероучения, организационной структуры и культовой практики в соответствии с требованиями времени и обстоятельств. Наиболее последовательное развитие эта тенденция получила в буддизме махаяны, так как махаяна уже сама по себе явилась продуктом определенной модификации раннего буддизма, тогда как хинаяна в меньшей степени отошла от установок первоначального буддизма, проявив больший консерватизм и социально-психологическую ригидность.

Относительно менее высокая степень социально-психологической ригидности махаяны — продукт исторический, ибо она возникла как попытка приспособиться к потребностям широких масс верующих мирян, учесть то очень важное для функционирования махаянских школ в определенной социальной среде обстоятельство, что далеко не все верующие могут (или хотят) стать монахами и аскетами и тем не менее их тоже нельзя лишать надежды на «спасение», в противном случае буддизм может лишиться социальной и экономической опоры. В процессе распространения махаяны в Центральной и Восточной Азии эта тенденция получила дальнейшее развитие, так как в условиях проникновения в иную этносоциальную среду буддизм в еще большей степени должен был учитывать ее настроения, ее потребности и чаяния. К тому же, за исключением Центральной Азии, в странах распространения махаяны буддизм редко пользовался государственной поддержкой и, как правило, не становился господствующей религией, сосуществующей с другими религиозно-философскими и политическими системами (конфуцианство, даосизм, синтоизм и др.), поэтому для того чтобы выдержать конкуренцию с национальными учениями, ему нужно было проявлять максимальную гибкость. Хинаяна же получила распространение в основном в тех странах, где до проникновения буддизма не существовало столь же развитых религиозно-философских систем и где государство, как правило, активно поддерживало буддийскую сангху (общину) как морально, так и материально, поэтому она могла в течение длительного времени сохранять относительно замк-

нутый характер, мало реагируя на социальные течения своего времени.

При проникновении в Китай буддизм встретил особенно ожесточенные нападки и гонения (прежде всего со стороны правящего сословия бюрократической интеллигенции, т. е. ученых-конфуцианцев), и весьма показательно, что первоначально проникшая туда хинаяна не выдержала такой конфронтации и уступила место махаяне, которой удалось не только окончательно утвердиться на китайской почве, но и оказать длительное и сильное влияние на китайские религиозно-философские и культурные традиции. Важную роль в этом, конечно, сыграло то обстоятельство, что махаянские школы вступали в активные диалогические взаимоотношения с местными традициями, стремясь не просто вытеснить их (что в данных условиях было невозможно и, пожалуй, самоубийственно), а идя на определенные нововведения и заимствования с тем, чтобы впоследствии органично синтезировать их и «растворить» в себе, сохраняя при этом неизменным аксиологическое ядро своей системы («дух учения Будды»), т. е. сначала в известной мере приспособляясь к местным традициям и инкорпорируя инородные элементы, а затем постепенно адаптируя и ассимилируя их, причем в иерархической подчиненности своей системе ценностей, своим сотерологическим целям и задачам.

Одним из результатов применения такой «стратегии поглощения» других учений и культов (в данном случае прежде всего даосизма) и явился чань-буддизм, который, несмотря на существенные заимствования, все же сохранил конечную сотерологическую цель буддизма — достижение состояния «просветления», идентифицируемого чань-буддистами с так называемым «состоянием Будды». Интересно отметить, что сами чань-буддисты на вопрос: «Если в школе чань нет места для священных писаний, статуй и даже самого Будды, можно ли ее считать составной частью буддизма?» — отвечают безусловно утвердительно. Они заявляют, что главное в буддизме — пережить «просветление», которое является непосредственным и сугубо личным психологическим опытом, а все внешние атрибуты религии (такие, как священные тексты, статуи и обряды) есть не что иное, как средства его достижения и сами по себе не являются «просветлением». Бо-

лее того, чань-буддисты утверждают, что именно они являются истинными буддистами, так как подобно Будде стремятся прежде всего постичь конечную реальность, не прибегая к таким внешним средствам, как религиозная литература и статуи [259, с. 363].

Разумеется, самооценка не может служить надежным критерием, тем более когда речь идет о феноменах внутренней психической деятельности, верификация которых весьма затруднительна и зачастую невозможна, так как в силу уже указанных причин сами же чань-буддисты мистифицировали психологическое содержание своего опыта, постулируя его принципиальную «неописуемость» языком точных категорий. Тем не менее ее нельзя полностью сбрасывать со счета; именно потому, что, согласно буддийским представлениям, вся вербальная и знаковая структура не может служить критерием «истинности», главный акцент делался на сохранении и передаче определенного состояния сознания (т. е. определенного психологического опыта), а непрерывность, традиционность передачи учения мыслится не как традиционная передача формы доктрины, но как воспроизведение этого состояния и традиционно-непрерывная передача способов его достижения. При этом не имело особого значения, каким словом называется это состояние — «пустотой», «просветлением», «освобождением», «состоянием Будды» или «постижением Дао», но поскольку в определенных ситуациях его все-таки нужно было как-то называть и в таких случаях все же был предпочтительнее язык данной культуры, то чань-буддисты зачастую перекладывали буддийские категории на более понятные для среднего китайца термины: «Слово Будда — это санскритское слово, которое в данной стране (т. е. в Китае. — Н. А.) означает „пробуждение“» [242, с. 77].

Поэтому то, что чань-буддисты очень часто цитировали даосские тексты и вообще широко использовали даосскую терминологию для интерпретации своего учения, никак не может служить доказательством «даосизации» буддизма и чуть ли не «антибуддийского» характера школы чань, а скорее, наоборот, является свидетельством влияния буддизма на даосизм и всю китайскую религиозно-философскую традицию в целом, ее ассимиляции в рамках буддийской традиции и ее использования для претворения сугубо буддийских

сотерологических целей. Это отнюдь не отрицает влияния даосизма на чань-буддизм, которое, как мы уже отмечали, было достаточно заметным, но затрагивало в основном вербальный аспект учения (т. е. совсем не главное в данном учении), причем все даосские и иные заимствования играли сугубо подсобную роль, служа средством интерпретации буддийских идей на языке местных культурной и религиозно-философской традиций.

Более того, поскольку сверхзадачей всей системы чаньской практики психотренинга была не передача идей или понятий как таковых, а воспроизведение определенного состояния сознания и чань-буддисты считали, что на высшей стадии этого процесса вербальные тексты играют негативную роль, то здесь вообще все интерпретации приобретали весьма относительное значение, независимо от того, в термины какой традиции они облекались.

Такую же подсобную роль играли и методы «шоко-терапии», хотя они оказывали более непосредственное психофизическое воздействие, чем тексты, и поэтому в некоторых случаях как средство психотренинга казались предпочтительнее их. Тем не менее сами по себе они не могли заменить интенсивной внутренней работы чань-буддиста, ведущей к его духовному преобразению, и имели сугубо факультативное значение как средства, которые могли послужить лишь побудительным толчком к такой практике или же в ее кульминации — выведению адепта из логического тупика, вызывая внезапное «просветление». В последней роли эти методы выглядели очень эффектно, одним ударом или восклицанием завершая длительные и очень мучительные духовные поиски ученика, хотя главная работа совершалась внутри его психики, а не вне ее и шоковое воздействие лишь подводило черту (причем, возможно, далеко не последнюю) под определенным периодом практики психической саморегуляции. Такого рода удар можно сравнить с последним взмахом кисти, которым опытный мастер завершает свое творение и без которого оно будет неполным, незаконченным.

Чтобы оказать нужное воздействие, метод «шоко-терапии» должен был применяться очень своевременно, именно в тот момент, когда психика ученика достигла необходимой стадии развития и для прорыва

к «просветлению» требовался внешний толчок, зачатую совершенно незначительный. Чаньские учителя-наставники сравнивали подобную ситуацию с встряхиванием дерева, на котором находится созревший плод: достаточно потрясти дерево и плод упадет, но если он еще не созрел окончательно, то трясти бесполезно. В принципе, если психика ученика была уже достаточно подготовлена, можно было вполне обойтись без «шокового» воздействия, и чаньские наставники зачастую применяли в таких ситуациях гораздо менее болезненные методы: парадоксальный вопрос, своевременно заданный ученику, цитату из какого-нибудь текста, содержащую намек на его экзистенциальную ситуацию и указывающую выход из нее, и т. д.

Опытные наставники резко осуждали тех коллег, которые раздавали удары направо и налево, не учитывая индивидуальных психологических особенностей ученика и степень его подготовленности и скрывая за грубостью манер и жестокостью обращения с ним собственную некомпетентность. Так, в «Линьцзи лу» приводится очень показательный в этом отношении эпизод о разоблачении такого «лже-пророка»: «У наставника Цзиншаня было 500 учеников, но из них мало кто решался прийти к нему на собеседование (боясь побоев.— Н. А.). Хуанбо велел Линьцзи испытать его... Линьцзи пришел в монастырь Цзиншаня и прямо с дороги, с дорожной сумкой на плечах, вошел в зал для лекций и медитаций, где сидел сам наставник. Не успел Цзиншань поднять голову, как Линьцзи неожиданно закричал на него: „Хэ!“ Цзиншань в замешательстве открыл рот, [не найдя что ответить]. Линьцзи тряхнул рукавами и вышел» [186, § 46]. Далее сообщается, что, узнав о поражении своего наставника, ученики ушли от него. Реакция учеников была вполне закономерной, так как, не найдя подходящего ответа во время поединка-диалога с Линьцзи, Цзиншань проявил полное отсутствие интуиции, которая в таких ситуациях должна подсказать немедленный и правильный ответ, а наличие тонкой и глубокой интуиции (кроме того, что она является признаком «просветленности» самого наставника) было необходимым условием психологических экспериментов со своими учениками, позволяющим точно и безошибочно определить их состояние и на основании этого диагноза применить

соответствующий метод психотренинга. И при отсутствии интуиции «шокотерапия» могла оказаться не только бесполезной, но и очень вредной и опасной для психического здоровья ученика, могла привести к необратимым патологическим изменениям в его психике, в результате чего вместо «просветленного» человека мог получиться «счастливый идиот» или самый настоящий психоз. О том, что подобные издержки этих довольно опасных экспериментов над психикой человека были не столь уж редки, свидетельствует популярный в средневековой китайской литературе образ сумасшедшего монаха, а также наличие в чаньском обиходе специального термина «чань-бин» (чаньская болезнь), обозначавшего различные психические отклонения, которые возникали в процессе чаньской практики психотренинга. Тем не менее в чаньской практике психическое расстройство было скорее исключением, чем правилом, так как опытные наставники вовремя распознавали признаки надвигающейся болезни и умели излечивать ее, если она все же имела место [255].

Более того, психопропедевтическое искусство наставника заключалось совсем не в том, чтобы вылечить болезнь, а в том, чтобы вовсе не допустить ее, внимательно и неотступно следя за процессом психического самоусовершенствования учеников и заблаговременно предотвращая неблагоприятные последствия. Если он брался руководить процессом нравственного и психического самоусовершенствования ученика, то, согласно буддийским представлениям, брал на себя ответственность за его карму (буддийский закон причинно-следственной зависимости, определяющий судьбу человека в его настоящей жизни и в будущих перерождениях), а это означало, что кармическое возмездие ожидало и его самого в случае «неправильного» наставничества, приводящего к неблагоприятным для ученика последствиям. Поэтому большинство наставников вообще очень осторожно подходило к подбору учеников, с самого начала отказываясь иметь дело с теми, в ком они усматривали те или иные предпосылки к возможному психическому расстройству, и принимали только тех, в ком были абсолютно уверены. В дополнение к интуитивному анализу психического состояния неофитов существовало множество

психологических тестов, позволявших отсеивать людей, психика которых могла не выдержать предстоящих испытаний. Как мы видели из приведенного выше эпизода, в арсенале чаньской психокультуры имелись также тесты, предназначенные для проверки компетентности самих наставников и призванные разоблачать тех самозванцев, которые не обладали соответствующей квалификацией.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что все эти «испытания», тесты, методы «шокотерапии», парадоксальные загадки, диалоги-поединки и пр. играли лишь подсобную, вспомогательную роль и отнюдь не в них заключалась основная суть чаньской культуры психической деятельности, хотя они, безусловно, составляли ее неотъемлемую часть и характеризовали многие ее специфические черты. Более того, наличие специальных методов психотренинга в известной мере противоречило центральным тезисам чаньской психологии: «обыденное сознание каждого человека и есть великое Дао», «просветленное» состояние сознания изначально присуще человеческой природе.

В соответствии с этими положениями главный акцент в чаньской психокультуре делался не на специальных методах, вносящих в психическую саморегуляцию некоторую искусственность, а на спонтанном, внезапном и мгновенном «озарении» («просветлении»), сходном с феноменом творческого вдохновения, которое охватывало чаньского адепта как бы самопроизвольно, естественно и совершенно неожиданно для него самого, без видимых усилий с его стороны, причем этот внезапный прорыв к «просветлению» мог случиться где угодно и когда угодно — в процессе самой обыденной мирской жизнедеятельности, в гуще «мирской суеты», а не только во время специальных тренировок. «Просветление», обретаемое в ходе активной жизнедеятельности, в процессе динамического взаимодействия с окружающей средой, расценивалось даже как более полноценное и истинное, поскольку специальная практика уже сама по себе означает попытку что-то изменить, как-то «исправить» истинную и естественную природу человека, которая, по мнению чань-буддистов, изначально чиста, совершенна и не нуждается ни в каких исправлениях и дополнениях. Эта истинная природа сравнивалась чань-буд-

дистами с солнцем, сияние которого могут омрачить набежавшие тучи, но которое всегда остается ясным и чистым; облака могут даже на некоторое время полностью закрыть его и преградить дорогу исходящему от него свету, но они ничего не могут сделать самому солнцу, не могут как-либо исказить или испортить его изначальную природу.

Даже сам человек, по представлениям чань-буддистов, не может внести какие-либо изъяны в свою истинную природу (хотя обуревающие его страсти могут «омрачить» ее), равно как и не может сделать в ней какие-либо исправления; тем более это не под силу кому-то постороннему, скажем учителю-наставнику. Отсюда следовал вполне логичный вывод, что чаньский наставник, собственно говоря, ничему не учит и не может научить, он не дает своему ученику никаких специальных знаний и вообще вся чаньская премудрость представляет собой нечто совершенно тривиальное и общеизвестное. Каноническая версия происхождения чань-буддизма гласит, что Будда, излагая «эзотерический» смысл своего учения Махакашьяпе, сказал: «У меня есть тайное хранилище истинного Ока Дхармы, сокровенный смысл нирваны, форма, не имеющая формы, и таинственные врата Дхармы: „Не опираться на слова и писания“ и „Особая передача вне учения“. Все это я передаю тебе, Махакашьяпа» [215, с. 293-в]. Именно это «тайное учение», как утверждают чаньские тексты, и принес в Китай Бодхидхарма. Однако младший современник Линьцзи — Даоин (умер в 901 г.), утверждая, что в наставлениях Будды Шакьямуни не было ничего таинственного, писал: «Если вы еще не постигли [суть чань], то это остается тайной [Будды] Шакьямуни, но если вы уже постигли ее, то это становится секретом Махакашьяпы, который он не сдержал» [88, с. 335-с]. Известный сунский наставник Юаньфу (1063—1135) комментировал это высказывание так: «У Будды был секрет, который Махакашьяпа не сдержал, и то, что он не сдержал его, было истинным секретом Будды. Не сдержанный секрет является истинным секретом, а то, что [действительно] держится в секрете, не является [истинным] секретом» [235, с. 782-а].

К аналогичному выводу пришел также Линьцзи, воскликнувший в тот момент, когда на него нашло

«великое озарение»: «В буддийской дхарме Хуанбо нет ничего особенного!» [186, § 48]. А один из его учеников упорно твердил нечто подобное, несмотря на неоднократные побои: «Однажды Лунъя спросил у Линьцзи: „В чем сокровенный смысл прихода Бодхидхармы с Запада?“ Линьцзи сказал ему: „Поддай-ка мне вон ту доску“. И как только он подал Линьцзи доску, тот, взяв ее в руки, ударил ею Лунъя. Лунъя воскликнул: „Раз бьете, значит заслужил, но в приходе Бодхидхармы все равно нет никакого смысла!“ Затем он отправился к наставнику Цуйвэю и снова спросил: „В чем сокровенный смысл прихода Бодхидхармы с Запада?“ Цуйвэй сказал: „Поддай-ка мне вон ту подстилку“. Лунъя подал ему подстилку. Цуйвэй, взяв ее в руки, ударил ею Лунъя. „Раз бьете, значит, так и нужно, но в приходе Бодхидхармы все равно нет никакого смысла!“ — снова воскликнул Лунъя» [186, § 45].

Поскольку, как утверждали чань-буддисты, буддийское учение представляет собой «открытый секрет» и в нем «нет ничего особенного», «непостижимого» и «сверхъестественного», то овладеть высшей истиной совсем нетрудно и таинственное «озарение», в сущности, представляет собой нечто совершенно обыденное и простое, не требующее ни изнурительного аскетизма, ни специальной практики, ни длительного восхождения по многочисленным ступеням совершенства. Для этого нужно лишь искренно верить в изначальную чистоту своей истинной природы и находиться с ней в нераздельном единстве, непосредственно созерцать ее и следовать за ее движениями, безоговорочно доверяя ей. «Человек, который зрит свою истинную природу, — говорил Хуэйнан, — свободен всегда и везде, в любой ситуации: и когда он стоит, и когда он не стоит, и когда приходит, и когда уходит. Ничто не связывает его, ничто не мешает ему. Он действует в соответствии с ситуацией и отвечает в соответствии с вопросом. Он прибегает к многообразным формам самовыражения, но никогда не отходит от своей природы... Это и называется созерцать свою истинную природу» [281, с. 104]. Как утверждал Линьцзи, для этого необходимо также «не стремиться ни к чему особенному» и «необычному», «возвышенному» и трансцендентальному, а нужно лишь исполнять свои

повседневные обязанности и отправлять свои естественные потребности: «Буддийское учение не нуждается в особой практике. Для его постижения необходимо лишь обыденное не-деяние: испражняйтесь и мочитесь, носите свою обычную одежду и ешьте свою обычную пищу, а когда устанете — ложитесь спать. Глупый будет смеяться надо мной, но умный поймет!» [186, § 13]. Иначе говоря, для того, чтобы обрести «просветление», не нужно предпринимать никаких особых усилий; оно самопроизвольно и естественно проявится в психике человека, стоит только ему отбросить все свои субъективные намерения, переживания и т. д. и воспринимать вещи «такими, какие они есть», не внося в восприятие никакой концептуализации и дуализации и вообще переступая рамки дискурсивно-логического и понятийного мышления. «Не думай ни о добре, ни о зле, и когда [в твоём] сознании не будет возникать ни одна мысль, покажи мне свой лик первоизначальный», — говорил Хуэйнань, подразумевая под «первоизначальным ликом» чистое и ясное состояние сознания, свободное от субъективности восприятия и всех форм дуализма — «добра» и «зла», «жизни» и «смерти», «деяния» и «не-деяния» и т. д. [257, с. 141].

Следуя традиции махаянской психологии, выделявшей в психике человека два главных аспекта — нирванический и сансарический, чань-буддисты соответственно подразделяли сознание на «чистое» (*цзин*) и «загрязненное» (*жань*) и подчеркивали, что именно «загрязненное» (омраченное, замутненное) состояние сознания мешает воспринимать вещи такими, какие они есть на самом деле (санскр. *тагхата*; кит. *чжэнь-жу*) ([242, с. 69—72]; см. также [91, с. 576-а; с. 31]). Согласно махаянским представлениям, люди обычно не воспринимают вещи «такими, какие они есть» (*ягхабхута*), а фильтруют и искажают «то, что есть» в процессе концептуализации, раскалывающей целостный и гармоничный мир на категории, различительные признаки, оппозиции и т. д. Этот процесс искажения объективной реальности в субъективно желаемом направлении является главным источником человеческих заблуждений и страданий, главной причиной постоянной «неудовлетворенности» (*дукха*), которая преобладает в психологическом опыте «обычных» людей, не обретших «просветления». Поэтому восприни-

мать вещи «как они есть» — это значит быть свободными от дукхи, а освободиться от дукхи — значит обрести «спасение».

Опираясь на эти положения, чань-буддисты утверждали, что «живые существа» терпят страдания в бесконечной смене «смертей-и-рождений» (санскр. *джа-на-марана*) потому, что их «загрязненное сознание» мешает самопроявлению «истинной природы», и сравнивали его с облаками, которые омрачают сияние солнца [242, с. 71]. «Загрязненное» состояние сознания, по их мнению, это такая деятельность психики, которая отличает субъект от объекта, в той или иной степени противопоставляя их друг другу, ненавидит или страстно желает заполучить что-нибудь, отвергает или выбирает что-то, создает концептуальные схемы, с помощью которых классифицирует свои переживания и переживания. Напротив, «чистое» (неомраченное, незагрязненное) состояние сознания — это деятельность психики, когда нет разделения на субъект и объект, нет ни малейшего разрыва между интуитивным «схватыванием» ситуации во всей целостности и спонтанным реагированием на нее, нет дискурсии, концептуализации и вербализации непосредственного чувственного опыта, нет привязанности к внешним объектам и зависимости от них и т. д. При этом подчеркивалось, что «чистое» и «загрязненное» состояния сознания являются в сущности не двумя разными видами, а двумя функциями (*юн*), или модусами, жизнедеятельности одного и того же сознания, но «чистое» сознание представляет собой более фундаментальный аспект человеческой психики, чем «омраченное», так как «омрачающие» факторы преходящи и от них можно избавиться с помощью практики психической саморегуляции.

Последнее утверждение, казалось бы, вступает в вопиющее противоречие с тезисом о том, что для достижения «просветления» не нужна специальная практика, но в данном случае речь шла об очень своеобразном методе психической тренировки, который чань-буддисты парадоксальным образом характеризовали как «практику через не-практику», «культивацию через не-культивацию». Чаньский патриарх Мацзю (709—788) высказывался по этому поводу так: «Духовная практика не принадлежит к тем вещам, кото-

рые можно практиковать. Если предположить, что она может быть достигнута с помощью тренировки, то, являясь результатом тренировки и будучи однажды достигнутой, она может быть снова утрачена, что и происходит с шраваками (т. е. последователями хинаяны). Но если мы будем утверждать, что ее вообще не нужно практиковать, то станем на позицию обычных людей, [которые не занимаются никакой духовной практикой] [271, с. 392].

Таким образом, чаньский тезис о «неузости» специальной практики не следует понимать буквально. Он вовсе не означал, что человек вообще не должен заниматься психическим самоусовершенствованием и погрязать в невежестве и эмоциональной «омраченности», а означал, что истинно «чистого» состояния нельзя достичь с помощью преднамеренных усилий, подлинного и окончательного «просветления» нельзя обрести с помощью насильственного исправления своей природы. Чань-буддисты приводят очень поучительную в этом отношении историю о том, как сам Мацзу достиг «просветления». Он жил в горах, в уединенной хижине и в одиночестве занимался медитацией, не обращая никакого внимания на тех, кто приходил навестить его. Однажды Хуайжан (677—744) подошел к его хижине и, встав перед ним, стал полировать кирпич, на что Мацзу не обратил никакого внимания. Это продолжалось очень долго, наконец Мацзу спросил: «Что ты делаешь?» Хуайжан ответил, что полирует кирпич, чтобы сделать из него зеркало. «Разве можно сделать зеркало, полируя кирпич?» — спросил Мацзу. Хуайжан ответил: «Если зеркало нельзя получить, полируя кирпич, как можно стать Буддой, практикуя медитацию?» И в тот момент на Мацзу нашло «озарение» [271, с. 391—392; 333, с. 96—97].

Как утверждали чань-буддисты, к человеку, который верит в изначальную чистоту своей природы и полностью полагается на нее, доверяет ей, не пытаясь навязать ей нечто чуждое и постороннее, внести в нее какие-то усовершенствования и дополнения, что-то исправить в ней, «просветление» приходит совершенно естественно и легко, так же легко, как вода устремляется вниз, а облака плывут по небу. Но для большинства людей, не имеющих определенной предрасположенности к интуитивному, целостному мышлению,

главная трудность заключается именно в его необычайной простоте и легкости, в его «сверхъестественной естественности», так как во все свои действия они вносят элемент преднамеренности и целенаправленности и, стремясь быть естественными, попадают в парадоксальную ситуацию, в порочный круг, из которого невозможно выбраться без тотального переворота во всей своей психической деятельности — ведь в самом стремлении быть естественным уже есть нечто искусственное, нечто надуманное и глубоко чуждое истинной природе человека. «Внутренняя природа человека содержит все сполна с самого начала, — говорил Мацзу впоследствии, после того как обрел „просветление“ во время диалога с Хуайжаном. — И все, что нужно человеку, занимающемуся духовной практикой, — это не привязываться ни к добру, ни к злу. Стремиться к добру и избегать зла, созерцать пустоту и вступать в состояние концентрации — все это преднамеренные действия. Но еще хуже, если вы устремляетесь к внешнему. Чем больше вы это делаете, тем дальше отделяетесь [от просветления]» [271, с. 394]. Таким образом, чтобы действительно обрести «просветление», нужно не иметь к этому никакого стремления, но, стремясь «не иметь стремлений», человек запутывается еще больше, так как, согласно той же логике, чем сильнее он стремится к этому, тем больше удаляется от желанной цели.

Человек прилагает отчаянные усилия, чтобы вырваться из этой «двусмысленной», парадоксальной ситуации, но все усилия оказываются тщетными и приносят новые мучения до тех пор, пока он неожиданно не обнаруживает, что порочным был сам метод решения поставленной задачи, построенный на дуализации явлений действительности, и что если отказаться от этого метода, то исчезнет и сама проблема. Однако это было не позитивное решение проблемы в строгом смысле слова, а выход за ее пределы, т. е. сознание ее иллюзорности, нереальности, в чем чань-буддисты, собственно говоря, и видели своеобразное решение всех проблем, полагая, что любая из них порождается «омрачающим» действием «неведения» (санскр. *авидья*) и поэтому неотъемлемо присуща каждому «непросветленному» индивиду [161]. Они утверждали, что «просветление», которое завершает

многие месяцы, годы и даже десятилетия мучительных поисков, снимает все проблемы, все оппозиции и человек приходит к предельно простому и ясному выводу, что между «стремлением» и «не-стремлением», «деянием» и «не-деянием», «да» и «нет» в действительности не существует никакого противоречия, оно было мнимым, иллюзорным, рожденным их «большим» воображением.

Чань-буддисты, пережившие подобный психологический опыт, обычно сравнивали «просветление» с неожиданным «выпадением дна у бочки»: когда это случается, все ее содержимое внезапно выходит наружу. Точно так же, когда человек внезапно прорывается сквозь пелену парадоксов, он вдруг обнаруживает, что все его проблемы уже решены и нет никаких сомнений и колебаний, неясностей и двусмысленностей, ничего таинственного и мистического, а все, над чем он так долго и упорно бился, является «открытым секретом» Махакашьяпы [271, с. 400—402]. Все это может действительно показаться до смешного простым и ясным, но только тогда, когда весь путь сомнений и поисков уже пройден и психика человека окончательно созрела для такого тотального переворота. Как говорил Линьцзи, «очень трудно по-настоящему постичь буддийскую дхарму, и Дао — это глубочайшее таинство, но если вы уже овладели им, то можете над этим смеяться» [186, § 19(6)]. Характерно, что сам он, для того чтобы прийти к такому заключению, по его же собственным словам, 12 лет (!) «носился по Поднебесной, не имея ни минуты покоя и не зная, куда приткнуться свое брэнное тело, словно все нутро было объято негасимым пламенем, и непрерывно спрашивал всех о Пути» [186, § 18].

Итак, «новый» метод решения ситуационных задач заключается в том, что проблема решается как бы сама собой, если перестать видеть в ней таковую и, не мудрствуя лукаво и не создавая новых проблем, «просто жить» и действовать — «есть, когда захочется есть», «спать, когда захочется спать», быть естественным, без всякого преднамеренного стремления стать естественным, т. е., иными словами, не искать, а сразу находить; минуя все промежуточные этапы, сразу выходить на уровень решения ситуационной задачи. Как утверждали чань-буддисты, человек становится дей-

ствительно свободным только тогда, когда он как бы даже не догадывается, что он свободен и что вообще есть такие понятия, как «свобода» и «не-свобода». Если он чувствует, что несвободен, и знает, что есть свобода, которой он лишен, то у него появится желание быть свободным (и не зависимым от чего-то), а это рождает дуализм «свободы» и «не-свободы» и необходимость выбирать между ними, которая мешает человеку просто быть свободным, не мучаясь над проблемой выбора. Но если он попытается избавиться от самого желания быть свободным, то все еще будет иметь одно желание — не иметь желаний, которое работает точно так же, как и любое другое. По-настоящему свободен не тот, кто находится по ту сторону добра и зла, а тот, кто избавился от всех привязанностей к идее «свободы» и «не-свободы», кто не различает, где свобода, а где не-свобода, не отвергая и не принимая ни то, ни другое.

Точно так же истинно «чистое» состояние сознания находится выше всяких категорий и деления на «чистое» и «нечистое», «нирвану» и «сансару», «священное» и «обыденное» и т. д. Если человек уничтожает одну половину этих противопоставлений, значит, он еще не освободился от фундаментальной дихотомии; искоренение заблуждений и «омрачающих» факторов психической деятельности все еще держит его в рамках обусловленного мира сансары. Сознать, что ты свободен, — значит налагать на себя новые оковы; сознавать, что ты достиг нирваны, — значит все еще оставаться в сансаре, в мире «смертей-и-рождений», в мире кармического возмездия за все свои деяния. Нельзя обрести истинную «чистоту», уничтожая «нечистоту», так как обе они являются половинами взаимодополняющих и взаимозависимых понятий. Человек не может получить «чистоту», уничтожая «нечистоту», точно так же, как и нельзя уничтожить все низменности и в то же время ожидать, что сохранятся возвышенности [242, с. 74—75]. Требуется радикальный и тотальный переворот всей психики, в результате которого вся прежняя картина мира, основанная на дуализации представлений и понятий, будет рассматриваться как неадекватная концептуальная схема для жизнедеятельности человека, уничтожатся все противопоставления и порвутся все привязанности, в том

числе и привязанность к «чистоте», «свободе», «нирване», «Будде» и пр., и человек получит возможность воспринимать мир «таким, какой он есть». Это и будет, как утверждали чаньские мастера-наставники, тем, что называется «чистым», «первородным», «истинным» сознанием, или «истинной природой» человека [242, с. 75].

Это, по определению Д. Т. Судзуки, «безыскусное искусство жизни», в котором искусство «быть самим собой» и действовать в соответствии со своей «истинной природой» парадоксальным образом совмещалось с контролем над своими эмоциями, мыслями и чувствами, наложило глубокий отпечаток на культуру психической деятельности средневекового Китая и других стран Дальнего Востока, где получил распространение чань-буддизм. Оно во многом предопределило столь характерное для культуры дальневосточных народов стремление к безыскусной и вместе с тем изысканной простоте, к естественности самовыражения, сочетающейся с жестким самоконтролем, стремление синтезировать бессознательно-природное начало с сознательно-культурным и найти оптимальное равновесие между «естественным» и «культурным» (этикетированным) поведением.

Таким образом, в целом, несмотря на очевидную асоциальность (с точки зрения тривиального подхода к дихотомии природного и культурного) чань-буддистов, достигших «просветления», их внешне пренебрежительное отношение к нормам «культурного» поведения, шокировавшее благовоспитанных конфуцианцев, чаньская культура психической деятельности ставила своей основной задачей не элиминирование культурного, социального начала ради выявления природного, а приведение их к тождественности, к осознанию недвойственности духовного, культурного и природного. Идеальным вектором развития личности в процессе чаньского психотренинга было восстановление исходной генетической многозначности психических функций, которая позволяет человеку осуществлять спонтанное, непосредственное реагирование, присущее детям. Вместе с тем возвращение к естественной спонтанности реагирования в состоянии чаньского «просветления» сочеталось с процессом упорядочения психических структур, с достижением максимально

безэнтропийного состояния сознания и выработкой механизмов организации и регуляции поведения. Поэтому с метакультурной точки зрения чаньская культура психической деятельности не только не противоречила антэнтропийным тенденциям конфуцианской культуры, но и способствовала их более эффективному осуществлению.

Как мы уже отмечали, чань-буддизм отнюдь не стремился к тому, чтобы направить «естественное» поведение против социальной и культурной конвенции, использовать его в разрушительных целях в качестве орудия культурного погрома, а скорее, наоборот, примирал человека с конвенциональными нормами, излечивая от вредных и опасных последствий социализации, чреватых взрывами неподчинения нормам «культурного» поведения. В этом смысле чаньская психокультура играла реакционную роль, фактически нивелируя социальный протест, канализируя его в безопасном для существующего порядка направлении, т. е. в конечном итоге способствуя сглаживанию социальных противоречий. Но в определенных условиях, когда, скажем, узлы социальной конвенции ослабевали в такой степени, что не могли успешно гасить внешний нонконформизм чаньского «естественного» поведения, в результате чего оно приобретало одностороннюю анархическую направленность, или когда чаньский психотренинг становился орудием тех социальных сил, которые ставили своей принципиальной задачей сокрушение существующего порядка, стремясь, однако же, не к абсолютному хаосу, а к установлению иного порядка (например, средством психофизической подготовки в тайных религиозно-политических антиправительственных обществах), чаньская психокультура приобретала огромную разрушительную силу, гораздо более разрушительную, чем обыкновенный стихийный протест, так как в ней естественные возможности человеческого организма многократно умножались благодаря интенсивной психической тренировке, позволявшей мобилизовать его скрытые ресурсы. В средневековой истории Китая известны также случаи, когда члены народных сект не сознательно брали на вооружение чаньские методы психофизической подготовки, а просто буквально понимали некоторые чаньские призывы (такие, например, как экстремистский ло-

зунг Линьцзи «Убей Будду, убей патриарха!») и начинали действительно претворять их в жизнь, убивая без всякого колебания и сомнений всех, кто препятствовал осуществлению их идеалов социальной справедливости и порядка. Таким образом, в двойственной социальной роли чаньской психокультуры отчетливо проявилась общая амбивалентность чань-буддизма, которая составляет его самую общую характерную черту.

ГЛАВА IV

ЧАНЬСКАЯ КУЛЬТУРНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Роль и значение чаньской психокультуры в культуре средневекового Китая были обусловлены не только (и не столько) тем, что выработанные в чань-буддизме методы психотренинга и психической саморегуляции оказывали сильное влияние на внутреннюю психическую деятельность человека, но и тем, что они существенно влияли на его экстериоризованную деятельность. Перестройка обыденных (исходных) психических структур нередко носила в чаньской психокультуре столь радикальный и тотальный характер, что вся структура личности и субъекта деятельности преобразовалась сверху донизу, в результате чего существенно менялись как когнитивные и эмотивные, так и поведенческие процессы. Иначе говоря, в результате такой перестройки определенные качественные изменения происходили не только в мировосприятии и мироотношении человека, в стиле его мышления, но и в стиле поведения, в образе действий в конкретных жизненных ситуациях, когда он вступал в активное взаимодействие с окружающей социокультурной и природной средой.

Это означало, что чаньская психокультура могла оказывать определенное воздействие на окружающую среду, на социальные и культурные процессы независимо от того, как чань-буддизм относился к социаль-

но и культурно значимой деятельности своих последователей, в какой мере он одобрял или санкционировал эту деятельность, выходящую за рамки узкокорпоративных интересов. Однако в отличие от многих других буддийских школ, негативно относившихся к сугубо «мирской» жизни и акцентировавших свое внимание исключительно на религиозной практике, чань-буддизм призывал к самому активному участию в практической деятельности, что непосредственно стимулировало чисто прикладное применение достижений чаньской психокультуры, а это в конечном итоге значительно расширяло и усиливало адаптирующее воздействие чаньской психокультуры на окружающую социокультурную и природную среду.

Такой подход имел огромное значение в метасистемном контексте средневековой китайской культуры и сыграл решающую роль в исторических судьбах чань-буддизма, позволив ему успешно приспособиться к господствовавшей в традиционном Китае трудовой этике, которая воспитывала уважение ко всякому труду и крайне отрицательно расценивала пренебрежительное отношение к нему. Известно, что как только буддизм появился в Китае, на него обрушились нападки и гонения, которые, то затухая, то разгораясь с новой силой, фактически не прекращались вплоть до нового и новейшего времени. С самого начала главными инициаторами этих нападков и гонений, как правило, были конфуцианские ученые и чиновники, точнее, наиболее ортодоксальные и фанатичные из них, и одно из самых тяжких обвинений, которые они выдвигали и которыми мотивировали необходимость репрессий против буддизма, заключалось в том, что он асоциален и не принимает участия в общественном производстве, что он является паразитом на теле общества и государства [243, 259, 266].

Подобные обвинения имели под собой вполне реальные основания, так как большинство буддийских монахов действительно не занималось никаким общественно полезным трудом и общепринятый устав монастырской жизни никак не поощрял такую деятельность. Более того, во многих школах и направлениях буддизма, в том числе и китайского, всякая активная деятельность рассматривалась как препятствие к достижению идеального состояния нирваны, в букваль-

ном смысле означающей угасание, прекращение всякой активности. Даже те деяния, которые считались благими с точки зрения буддийской этики и полезными для достижения высшего состояния сознания, те формы религиозной практики и ее атрибуты (тексты, ритуалы, практика медитации и т. д.), которые должны были способствовать моральному и психическому совершенствованию буддийских адептов, расценивались всего лишь как «средства спасения» (*упайя*), которые следует съечь, уничтожить после того, как они выполнили свою роль. Так, в буддизме хинаяны благим делом считалось участие монахов в строительстве и ремонте храмовых сооружений, способствующее (если мысли монахов сосредоточены на «благих» объектах) достижению высокой степени морального и психического совершенства. Но при этом оговаривалось, что такого рода деятельность полезна и необходима лишь для тех, чьи злые побуждения не подавлены окончательно; тот же, кто освободился от них полностью и окончательно, должен избегать такой деятельности [249, т. 1]. В обязанность монахам вменялось также выполнять некоторые мелкие хозяйственные работы в пределах самого монастыря: шить, чинить и стирать свою одежду, следить за чистотой, изготавливать и ремонтировать инвентарь и т. д. Вместе с тем они не должны были посвящать все свое время и внимание этим хозяйственным делам, так как в противном случае их обвиняли в запретной «склонности к деятельности» [249, т. 2, с. 709, 820].

Особенно строгий запрет правила Винаи (монастырский устав) налагали на сельскохозяйственные работы, поскольку при обработке земли массами гибнут различные «живые существа» и, значит, адепт нарушает закон ахимсы (не-насилия), создавая «адскую карму», влекущую за собой весьма неблагоприятные последствия для того, кто это делает. Поскольку самим монахам Виная категорически запрещала возделывать землю, то этим занимались монастырские рабы, арендаторы и послушники (т. е. повички, которые еще не были пострижены в монахи и не приняли соответствующих обетов). Те же самые ограничения существовали и в китайском буддизме махаяны, так как китайская Виная была почти целиком скопирована с индийского оригинала и практически ничем не

отличалась от него. Так, например, в одном китайском переводе из Винаи указывалось, что «тем, кто следует Пяти Предписаниям (Винаи), не разрешается принимать участие в торговых сделках, обрабатывать поля, строить здания, держать рабов и выращивать животных. При этом необходимо самым строжайшим образом избегать всех видов сельскохозяйственных работ и огородничества... воспрещается также резать траву и рубить деревья...» [211, с. 1110-с].

Школа чань была единственной школой средневекового китайского буддизма, которая вполне осознанно и открыто игнорировала все эти запреты, в том числе и самый строгий из них — запрет на сельскохозяйственные работы, и даже, более того, официально кодифицировала столь вопиющие нарушения общепринятых правил Винаи в своем собственном монастырском уставе, составленном чаньским патриархом Байчжаном (720—814). Этот устав, в ряде своих пунктов резко отличавшийся от прежних правил Винаи, регулировал обязанность чаньских монахов, организацию и административную структуру чаньских монастырей и впоследствии получил название «Свод правил Байчжана» («Байчжан цин-гуй») [263]. Новые правила были впервые введены в монастыре Да-чжи фэн-шэн чаньсы, построенном под непосредственным руководством патриарха [268, с. 14], и именно с этого момента начинается история институционализованного, «монастырского» чань-буддизма, так как до Байчжана чаньские монахи либо вели бродячий образ жизни (существовал даже специальный термин, обозначавший бродячего монаха: «юнь-шуй» — «подобный облакам и воде»), либо ютились в монастырях школы винаи [248, с. 39—41].

Согласно новому уставу, чаньские монахи должны были все свободное от лекций и медитаций время посвящать разного рода хозяйственным работам: убирать территорию монастыря, заготавливать топливо и воду, вести текущий ремонт (а в случае необходимости и более крупные строительные работы), обрабатывать землю на монастырских полях, сажать овощи и фруктовые деревья, собирать урожай, готовить пищу и т. д. Все это получило собирательное название *пу-цин*, что дословно означало «просить всех [выйти на работу]». Но впоследствии этот термин потерял

свое буквальное значение и стал применяться по отношению к самой работе, в которой принимали участие члены чаньской общины [248, с. 43]. Данный термин нельзя понимать в его буквальном значении еще и потому, что «правила Байчжана» претворялись в жизнь очень строго и ни о какой «просьбе» выйти на работу не могло быть и речи. Участие в общественных работах было обязательным, и никто не смел увильнуть от них, так как за исполнением правил чаньского устава следили «дежурные монахи» (вэйна) и другие ответственные лица (старший монах, настоятель, делопроизводитель), которые подвергали подопечных суровому наказанию за малейшееслушание и за серьезные проступки вообще изгоняли из общины, что считалось самым жестоким наказанием. Более того, участвуя в пу-цин, монах не просто исполнял свои обязанности, но должен был проявлять максимальное рвение, полностью отдавать себя, все свои духовные и физические силы работе. За формальное и халатное отношение к долгу он тоже подвергался наказанию, причем это касалось не только рядовых членов общины, но и тех, кто занимал более высокое положение. И даже сам патриарх школы, если он не был слишком дряхлым, принимал самое непосредственное и активное участие во всех работах, показывая пример ученикам. Такая традиция сложилась, по-видимому, задолго до Байчжана, так как известно, что уже V патриарх Хунжэнь (605—675) целыми днями работал вместе со своими учениками в поле [268, с. 79]. Продолжив эту традицию и превратив ее в жизненный принцип, Байчжан следовал ему столь последовательно и строго, что, уже будучи в весьма преклонном возрасте, ежедневно выходил в поле и работал усерднее всех. Ученики, видя, как он истощает свои силы, однажды спрятали его рабочие инструменты. Не найдя их, Байчжан отказался от пищи, выдвинув при этом весьма максималистский лозунг, который лег в основу нового чаньского устава и который в очень яркой и лаконичной форме выразил отношение чань-буддистов к труду: «День без работы — день без еды!» [87, с. 770-с].

Байчжан предпринимал также попытки теоретического обоснования и оправдания такой практики, вступающей в вопиющее противоречие с общеприня-

тыми правилами Винаи. Так, на вопрос своего ученика, не ожидает ли их всех в будущем перерождении — в соответствии с законом кармы — наказание за такие действия, как рубка дров, резание травы, копание колодцев и возделывание почвы, он ответил: «Будет ли человек наказан за все эти поступки — зависит от него самого. Если это человек алчный, погрязший в мыслях о приобретении и утрате... то он непременно будет наказан. Если же, наоборот, он не увильнул от неприятных обязанностей, чреватых для него грехопадением, и честно исполнял свой долг, заботясь лишь о том, чтобы принести пользу другим людям, то, даже если он трудился весь день, он [как бы] ничего не делал» [260, с. 126—127].

Иначе говоря, чань-буддист, принимающий самое непосредственное и активное участие в такого рода работах, должен был оставаться совершенно беспристрастным и как бы незаинтересованным в результатах своей деятельности, т. е. соблюдать принцип «деяния-через-не-деяние». И если при этом он действительно не преследовал никаких личных интересов, полностью отрешился от всех личных мотиваций, намерений и стремлений, в том числе и от мыслей о личной кармической ответственности за столь «греховные» занятия, то никакого греха, в сущности, не будет и такая деятельность не повлечет за собой никакой кармы, никакого «наказания» или «возмездия». Как утверждал Линьцзи, человек, соблюдающий «недеяние-в-деянии», может тратить в день по 10 тыс. лянов золота, не создавая при этом никакой кармы, и, более того, «даже если из-за дурного права в прошлом он совершил пять ужасных грехов, то они сами превратятся для него в океан спасения» [186, § 14, 13].

Таким образом, чань-буддист допускал для своих последователей возможность участия в любом виде человеческой деятельности, не делая различий между делами «мирскими» и «не-мирскими», «обыденными» и «сакральными», между занятиями «высокими» и «низкими». При этом чань-буддист должен был сохранять, развивать и укреплять то безличное, спокойное-сосредоточенное состояние, которое он обретал в процессе занятий внешне менее активными и динамичными формами психотренинга (например, медитацией), а это означало, что любой вид практической деятель-

ности он должен рассматривать как продолжение своей практики психического самоусовершенствования, превращать такую деятельность в активно-динамическую форму психотренинга и психической саморегуляции, т. е. в своеобразную медитацию в действии, в движении. Одной из разновидностей чаньской «медитации в труде» и являлся пу-цин, представлявший собой, таким образом, не только необходимое условие жизни члена чаньской общины, но и важный и необходимый составной элемент всей чаньской психокультуры.

Воспитывая любовь и уважение к физическому труду и выполняя многие другие психопропедевтические функции, пу-цин в то же время служил эффективным средством психофизической подготовки и адаптации человека в социокультурной и природной среде, средством, с помощью которого моделировалось важнейшее условие выживания человека на биологическом и социальном уровнях — тяжелый и упорный труд. В особо драматизированной, гротескной форме экстремальные условия жизнедеятельности человека моделировались в процессе парадоксальных диалогов-поединков (кит. *вэнь-да*; яп. *мондо*), когда перед учеником ставилась неразрешимая на логическом уровне задача (кит. *гун-ань*; яп. *коан*), требующая моментального решения под угрозой применения насильственных методов психофизического воздействия, или же во время занятий различными видами военно-прикладного искусства (борьба, кулачный бой, фехтование и т. д.), которые тоже практиковались в некоторых чаньских монастырях в качестве одной из активно-динамических форм психотренинга и в которых главным условием успеха является мгновенная реакция и безошибочная координация действий [19, 21].

Необходимо оговориться, что деление на «активные» и «пассивные» формы психотренинга применительно к чань-буддизму очень условно и относительно и отражает лишь внешнюю динамику процесса психической саморегуляции. С одной стороны, даже при самой бурной внешней активности чань-буддист должен сохранять непоколебимое внутреннее спокойствие, а с другой — достижение спокойно-сосредоточенного состояния означало не полное «угасание» всякой психической жизни, а лишь освобождение психики от не-

гативных факторов, вносящих в нее хаос и дезорганизацию и тем самым мешающих ее полноценной жизнедеятельности, максимальной самореализации, самопроявлению ее естественных потенциальных возможностей. Поэтому даже так называемую «сидячую медитацию» (кит. *цзо-чань*; яп. *цзадзэн*), практиковавшуюся в совершенно неподвижной позе, можно называть лишь относительно пассивной формой чаньского психотренинга.

Хотя все формы и методы психической тренировки должны были служить одной общей цели — достижению «просветления», пробуждению в человеке интуитивной мудрости (санскр. *джняна*; кит. *чжи*), многие чань-буддисты все же отдавали предпочтение именно активно-динамическим формам, либо вовсе отвергая «сидячую медитацию» и резко осуждая ее приверженцев, либо допуская ее только для «малоодаренных» учеников и лишь на начальных этапах тренировки, либо вкладывая в сам термин «цзо-чань» иное содержание и утверждая, что его нужно понимать не буквально, а как некое иносказание, которое на самом деле указывает на необходимость именно активно-динамической практики [144]. Такое отношение было обусловлено главным образом тем, что активно-динамические формы психотренинга в гораздо большей степени отвечали задачам реализации чаньского призыва обретать «просветление» в гуще активной мирской жизнедеятельности и служили более эффективным средством подготовки к такой деятельности, а также создавали более благоприятные условия для сугубо практического применения методов чаньского психотренинга на самых ранних этапах процесса психического самоусовершенствования. Как отмечал Д. Т. Судзуки, идеал чаньской жизни должен был осуществляться «не в простом видении истины, а в том, чтобы жить ею, переживать ее, не допуская никакого дуализма в жизни человека между видением истины и самой жизнью: видение должно быть жизнью, жизнь — видением, без малейших различий между ними, кроме как в словах» [321, с. 105]. Поэтому чань-буддизм не просто снимал все ограничения и запреты на сугубо мирскую деятельность, кодифицированные в правилах Винаи, но весьма решительно и энергично побуждал своих последователей к самому активному

участию в ней и, более того, объявлял «греховной» не практическую деятельность (как в некоторых других школах буддизма), а пассивную созерцательность, квиетизм, мистическое самоуглубление и уход от жизни. «Односторонняя привязанность к дхьяне (медитации) неизбежно ведет к квиетизму и смерти», — писал Д. Т. Судзуки, подчеркивая, что «дхьяна не есть квиетизм или транквилизация (т. е. абсолютное спокойствие, угасание всякой активности. — Н. А.), а скорее это действие, движение, исполнение [определенных] обязанностей, видение, слышание, размышление, вспоминание; дхьяну можно обрести там, где, так сказать, нет [специально] практикуемой дхьяны» [325, с. 37, 50].

Таким образом, чань-буддист не только мог, но и был обязан с максимальной отдачей сил исполнять свои светские обязанности, добросовестно служить общественному долгу, быть деятельным и креативным, т. е. подходить к своей деятельности активно-созидательно, творчески. Поэтому хотя спонтанное и интуитивное «озарение» занимало очень важное место в теории и практике чань-буддизма и расценивалось как центральный психологический опыт, оно отнюдь не было самоцелью, по достижении которой чань-буддист считал бы свою миссию выполненной, или же наивысшим моментом актуализации истины. В конечном итоге его смысл состоял в том, чтобы лучше подготовить человека к выполнению его социальных и культурных функций, и кульминационный момент актуализации истины заключался в акте творения, или, точнее, в любом действии, которое претворяется в порыве творческого вдохновения. «Истина не есть открытие, истина есть творение», — писал по этому поводу Р. Блайс [248, т. 2, с. 180].

Освобождая сознание человека от эмоционально-психической «омраченности», сковывающей его творческие способности, внося момент красоты и совершенства в каждый акт взаимодействия с окружающим миром, пробуждая творческое отношение к каждому явлению окружающей действительности, интуитивное «озарение» заново открывало в человеке некогда утраченную способность, свойственную поэтам, художникам и детям, «читать каждый лепесток как глубочайшую тайну бытия» и «превращать нашу обыден-

ную жизнь в нечто подобное искусству» [322, с. 2, 17]. Чань-буддисты утверждали, что в любом человеке, независимо от того, имеет он какое-либо отношение к искусству или нет, изначально живет художник, но не обязательно художник слова или кисти, а, так сказать, «художник жизни». «От нас нельзя ожидать», — писал Д. Т. Судзуки, — чтобы мы все были учеными, но природа создала нас такими, что мы все можем быть художниками — не в буквальном смысле мастерами различных видов искусств, такими, например, как живописцы, скульпторы, музыканты, поэты и т. д., а художниками жизни» [322, с. 15]. Этот «художник», указывал он, «не нуждается, подобно живописцу, в холсте, кистях и красках или же, подобно стрелку из лука, в луке, стрелах, мишенях и других приспособлениях. У него есть руки, ноги, туловище, голова и другие части тела. Его жизнь в дзэн выражает себя с помощью всех этих „орудий“, играющих важную роль в проявлении дзэнской жизни. Его руки и ноги являются кистями, а вся вселенная — холстом, на котором он пишет свою жизнь в течение семидесяти, восьмидесяти или даже девяноста лет» [277, с. 7—81].

Но хотя чаньский «художник» (или, иначе, «мастер жизни») вступил в активное и творческое взаимодействие с окружающей средой, он ни в коем случае не противопоставлял себя природе, не воспринимал ее как пассивный объект своей созидательной деятельности. Противопоставление человека природе, субъекта познания и деятельности объекту, равно как и взаимосвязанное с ним противопоставление «природного» и «культурного», было глубоко чуждо чаньской культуре, строившей свои взаимоотношения с природой на совершенно иной, по сравнению с конфуцианской культурой, психологической и этической основе, причем есть некоторые существенные отличия и от даосской культуры. Как мы уже отмечали, конфуцианские нормы «культурного» поведения зачастую превращались в орудие противоборства двух начал и подавления природного начала культурным, отчуждения конфуцианизированной личности от ее собственной «истинной природы» и от окружающей природной среды. К тому же предписываемое конфуцианством стремление постоянно сдерживать себя, чтобы во всем соответствовать правилам «ли», и заранее обдумывать

все поступки [139, с. 123; 142, гл. 12, § 1, с. 262] создавало проблему выбора, которая уже сама по себе чревата неблагоприятными последствиями для окружающей природной среды, поскольку более вероятно, что конфуцианизированная личность, наделенная острым чувством социальной ответственности, чувством гуманности, долга, справедливости и т. д., которое не распространялось на живую природу, будет руководствоваться в своей мироустроительной и созидательной деятельности интересами общества, а не экологически соображениями, будет больше думать о пользе для мира людей, а не, скажем, мира животных.

«Естественное» поведение, поборниками которого были чань-буддисты и даосы, не создает такой проблемы, так как в его основе лежит механизм спонтанного реагирования на импульсы внешней среды, оно не имеет альтернативы и дается как единственно возможное для каждой ситуации, поскольку у него не может быть противопоставленного ему «неправильного» естественного поведения. Проблема выбора заложена в самой природе «культурного» поведения, ибо оно обязательно подразумевает хотя бы две возможности (ср. призыв Конфуция любое дело обдумывать по меньшей мере два раза), из которых только одна выступает как «правильная», т. е. соответствует определенным нормам и предписаниям [141, с. 7]. Поэтому во всей своей практической деятельности, в каждом акте взаимодействия с окружающей средой конфуцианизированная личность должна была постоянно выбирать между этими возможностями, соотнося свои поступки со всей иерархией ценностей. И сугубый антропоцентризм конфуцианской этики, не только не предусматривавшей перенесения норм человеческой морали на взаимоотношения с живой природой, но и рассматривавшей их как исключительную прерогативу человеческой культуры, как ее отличительное свойство, предопределил то обстоятельство, что ситуация выбора складывалась в общем-то не в пользу природы, хотя первоначально конфуцианская культура не стремилась к полному разрыву с природой.

Дихотомия «природного» и «культурного» рассматривалась в чаньской психокультуре как частный случай бинарного расчленения мира, искусственного раскола и противопоставления выделяемых частей друг

другу и всему природному целому. Как и в случаях с другими оппозициями, основной причиной такого расчленения и противопоставления является «изначальное неведение», порождающее эмоциональную, психическую «омраченность», которая, в свою очередь, порождает все другие «заблуждения». Основным признаком «неведения» является представление о собственном «Я» как о независимой реальности, неизбежно приводящее к противопоставлению этого «Я» всему тому, что является «не-Я», т. е. всему окружающему человеку миру явлений, а также некоторым феноменам его собственной психики. Именно это индивидуальное «Я», воспринимаемое человеком как субъект познания и деятельности и в качестве такового воспринимающее весь окружающий мир как объект (или сумму объектов), создает, по мнению чань-буддистов, дихотомическую модель субъектно-объектных отношений человека и природы, ибо если не будет субъекта как отдельного и тождественного самому себе образования, то соответственно не будет и противостоящего ему объекта: «„Два“ (т. е. двойственность) существует потому, что есть „одно“... [поскольку] „объект“ есть „объект“ для „субъекта“, а „субъект“ есть „субъект“ для „объекта“... и все формы двойственности являются помрачением сознания. Они подобно воздушным видениям... миражу...» [151, с. 296—297].

Чтобы показать взаимообусловленность, взаимозависимость и относительность субъекта и объекта, познающего и познаваемого, творящего и творимого, чань-буддисты часто сравнивали процесс восприятия и реагирования с феноменом «луна-в-воде», уподобляя воду субъекту, а луну объекту (или наоборот): «Вода является субъектом, а луна — объектом. Когда нет воды, нет и луны-в-воде, точно так же, как и когда нет луны» [333, с. 119]. Когда человек в процессе психической саморегуляции выходит за рамки своей отдельности и в состоянии «просветления» освобождается от иллюзии своего «Я», когда его сознание стабилизируется, становясь подобным зеркальной поверхности спокойной воды, естественным образом исчезают и различия между субъектом и объектом восприятия и реагирования, познания и действия, между внутренней психической реальностью и окружающей средой, и они сливаются друг с другом в одно нераздельное

целое, отождествляются друг с другом, переставая восприниматься и переживаться как два отдельных и противопоставленных феномена.

Необходимо оговориться, что о слиянии субъекта с объектом здесь можно говорить лишь условно. Это выражение не совсем точно уже потому, что слияние подразумевает наличие отдельных и независимых друг от друга сущностей (т. е. субъекта и объекта), разделение на которые, как считали чань-буддисты, есть всего лишь иллюзия, продукт «неведения» и «омраченности». По-видимому, следует согласиться с замечанием Д. Т. Судзуки, что в данном случае речь идет скорее о восстановлении изначальной недифференцированности, исходной целостности и нерасчлененности мира, отсутствии каких-либо разграничений и различий между субъектом и объектом, «которое означает, иными словами, возвращение к исходному состоянию чистоты и ясности» [324, с. 359].

Стремясь примирить и сбалансировать два противоборствующих начала как на уровне отдельной личности, так и на метакультурном уровне, чаньская психокультура снимала психологические барьеры между человеком и природой, причем в состоянии чаньского «просветления» происходило не только единение человека как культурного существа с его природным началом (т. е. с его внутренней «истинной» природой), но и его единение с другими «живыми существами» (кит. *чжун-шэн*), с которыми он взаимодействует в процессе адаптации в окружающей природной среде. Согласно чаньским (и общемахаянским) представлениям, наличие великого многообразия различных «живых существ» — это тоже иллюзия, которая развеивается в состоянии «просветления», когда все живое воспринимается как тождественные друг другу данности, «пустотные» по своей природе. Эти представления об изначальной тождественности всех «живых существ» с точки зрения абсолюта оказали большое влияние на культуру взаимоотношений с животным миром в странах Дальнего Востока, побуждая признать всех представителей живой природы как обладающих одинаковой «природой Будды» и в этом смысле совершенно равных человеку (поскольку и «живые существа» и человек в принципе тождественны абсолюту).

Согласно буддийской сотерологии, человек рассматривался не как особое и стоящее над миром живой (и неживой) природы отдельное и противопоставленное ему «человеческое существо», а прежде всего как представитель одного из «разрядов» всей совокупности «живых существ», вся жизнь которых, как и переход из одного состояния (или «разряда») в другое, обусловлена действием общего для всех их принципа «кармической ответственности». В этико-психологическом плане единственным отличием человека от других существ, как считали чань-буддисты, является то, что только он один способен осознать эту ответственность и реализовать в себе потенцию Будды, достигая высшего состояния «освобождения» от кармического «воздаяния» или «возмездия». Иначе говоря, человек — это не «царь природы», навязывающий ей свою волю, а одно из бесчисленных «живых существ», правда, существо особое — в том смысле, что оно обладает способностью к «просветлению» уже в данном состоянии (а не в будущих перерождениях) или даже, как подчеркивали чань-буддисты, в любой момент, «в это же мгновение», так как изначально присущая ему потенция Будды всегда готова к самопроявлению, стоит только перестать отделять себя от всего живого, полностью идентифицируя свою «истинную природу» с «истинной природой» всего сущего. Внешняя двойственность и маргинальность положения человека между миром живых существ и состоянием сверхличного единства бытия проявляется в том, что, с одной стороны, состояние человека есть всего лишь переходная ступень (равно как и все другие формы бытия) к состоянию «буддовости», а с другой — это редчайшее состояние, единственное, дающее возможность вырваться из бесконечной цепи «смертей-и-рождений», из кармически обусловленного мира мучительного возмездия за все «неблагое», с точки зрения буддийской этики, мысли, слова и поступки. Здесь важно подчеркнуть, что буддийские нормы нравственного поведения включали в систему этических отношений не только «собратьев человека по разуму», но и «братьев наших меньших», всех живых существ, неэтичное, безответственное отношение к которым влекло за собой столь же неизбежное наказание в данном или будущих перерождениях, как и причинение зла человеку.

Таким образом, идея «спасения» в буддизме не замыкалась исключительно на человеке как таковом и в буддийской практике психического и морального самоусовершенствования человек не рассматривался как единственный субъект и объект «спасения» (ср. с христианской идеей о том, что только человек, в отличие от других «тварей», сотворен по образу и подобию Бога, и поэтому один отзывается на слово божие). Более того, в буддийском пути «спасения» фундаментальная проблема жизни и смерти решалась не только применительно к человеку, обретающему «освобождение» от этой трагической дихотомии в процессе реализации в себе «природы Будды», или ко всему классу «живых существ», завершающих свою эволюцию в человеческом существе как единственном, способном к «просветлению», но и ко всему явленному, феноменальному миру, поскольку, согласно этой концепции, целью совершенствующего движения является прекращение всякого процесса «возникновения» и «затухания», полное «успокоение» всего феноменального существования. Последовательно развивая эту концепцию, махаянисты сформулировали так называемый обет бодхисаттвы Авалокитешвары — не принимать «спасения» самому до тех пор, пока последняя пылинка не достигнет состояния Будды [185, с. 515]. В соответствии с таким сугубо неантропоцентристским подходом чань-буддисты утверждали, что человек не может обрести полного и окончательного «освобождения» до тех пор, пока «все деревья, травы и поля» не обретут «буддовость», и иногда даже включали в класс «живых существ» такие явно «неживые» с традиционной европейской точки зрения природные феномены, как деревья, растения и камни [240, с. 165—167]. Таким образом, человеческие страдания в мире «смертей и рождений» представлялись неизбежными и неизлечимыми до тех пор, пока человек не преодолет свой эгоцентризм и антропоцентризм и его существование не будет основываться на космологическом фундаменте.

Такой подход внес качественно новые моменты во взаимоотношения с природой в рамках чаньской психокультуры сравнительно не только с конфуцианством, выработавшим ярко выраженную антропоцентристскую этику, но и с даосизмом, который при всем своим

стремлении утвердить приоритет природного начала и защитить его от «насилия» со стороны общества и культуры сам по себе так и не выработал специального кодекса нравственного отношения ко всему живому (в даосизме он складывается только после проникновения в Китай буддизма, под непосредственным влиянием последнего). Вместе с тем чань-буддисты старались избегать крайностей бережного отношения ко всему живому (когда, скажем, аскет умирает с голода, чтобы не нарушить принципа «ненасилия») и придерживались принципа «срединного пути», по мере возможности стремясь максимально щадить природу и в то же время вынужденно признавая тот неопровержимый факт, что человек не может прожить, не убивая и не поедая «живые существа». Пища животного происхождения рассматривалась при этом не как объект чревоугодия, а как «лекарство», крайне необходимое для поддержания жизни чаньского адепта в более суровых, чем в Индии, климатических условиях. Природа рассматривалась чань-буддистами как во всех отношениях равноправный партнер в определенной системе взаимоотношений, а это означало, что и она должна в случае необходимости жертвовать собой ради человека. А человек, обладая развитым чувством ответственности за все живое и сознанием своей взаимосвязанности с природным целым, должен был понимать, что, нанося урон природе, он ранит самого себя, и если он все-таки наносил ей какой-то ущерб, то только исходя из общих интересов космической эволюции всего сущего к более совершенным формам.

Главным критерием допустимости насилия над природой в процессе взаимодействия с нею служило отсутствие личных мотиваций, личной заинтересованности в результатах практической деятельности, которая могла нанести вред живым существам. Например, если человеком, которому в процессе трудовой деятельности приходилось ненароком уничтожать живые существа, двигали не эгоистические интересы, а чувство жалости и сострадания ко многим другим живым существам, в данный момент остро нуждающимся в результатах его труда, то такое насилие в принципе было допустимо. Но, подчеркнем еще раз, только в случае крайней необходимости и исходя из объективных, а не субъективных потребностей. Во всех остальных слу-

чаях чань-буддисты стремились по возможности сохранять и беречь природные ресурсы, не уничтожая и не растрчивая их без особой нужды, даже если они имеются в изобилии, и вообще проявляли очень уважительное, бережное и заботливое отношение к природе. Об этом свидетельствует, в частности, такой довольно характерный эпизод из жизни чаньского монастыря. Однажды чаньский наставник велел монаху-прислужнику сменить воду в ванне. Прислужник проявил недопустимые, с точки зрения наставника, легкомысленность и расточительство, вылив воду на землю. Наставник, рассердившись, воскликнул: «Неужели ты не знаешь, как употребить ее с пользой?!» Монах признался, что не знает, и тогда наставник посоветовал ему лить воду на корни дерева, которое явно нуждалось во влаге [322, с. 54].

Подход китайских чань-буддистов к проблеме «человек и природа» был, таким образом, достаточно гибким, и в каждой конкретной ситуации они пытались решать ее с учетом интересов обоих партнеров этой системы взаимоотношений (а не какого-нибудь одного из них), что соответствовало как фундаментальной махаянской концепции «срединного пути», так и традиционно-китайскому принципу «золотой середины». Но в целом чань-буддисты оставались на махаянских позициях, а «китаизация» чань выразилась в основном в конкретизации, уточнении и акцентировании тех или иных сторон буддизма махаяны применительно к местным социально-политическим, экономическим, природным и прочим условиям, к этнокультурным особенностям средневекового Китая.

Сбалансированный подход к проблеме «человек и природа» позволил чань-буддистам, в частности, приспособиться к традиционно китайской культуре трудовой деятельности и принимать непосредственное участие даже в сельскохозяйственном труде, составлявшем основу производства в аграрном китайском обществе. Это шло вразрез с общепринятыми правилами Винаи, но дало возможность школе чань избежать нападков и обвинений в «паразитизме» и «тушеядстве», которыми конфуцианцы обычно мотивировали все антибуддийские гонения. Поэтому далеко не случайно, что школа чань сравнительно легко и безболезненно перенесла крайне суровые гонения IX в., после ко-

торых китайский буддизм в целом пришел в упадок и которых вообще не смогли пережить многие другие буддийские школы [68, 114, 259, 260]. Школа чань же не только успешно выдержала это испытание, но и еще больше укрепила свои позиции за счет других школ, прекративших свое существование. Это было обусловлено не только тем, что сама чаньская школа в силу своей ориентации на активную практическую деятельность была лучше подготовлена к разного рода катаклизмам, но и тем, что многие чиновники-конфуцианцы симпатизировали ей и оказывали всяческую поддержку. Так, в указанный период гонений в некоторых уездах чиновники категорически отказались претворять в жизнь императорские указы о репрессиях против буддизма и открыто саботировали их, несмотря на неоднократные запросы центрального правительства, допустив тем самым вопиющее, неслыханное для конфуцианского Китая пренебрежение своим служебным долгом [270]. В числе уездов, администрация которых отказывалась исполнять правительственные указы о массовых репрессиях против буддизма, был уезд Чжэнь-чжоу, где в свое время сам вопиный наставник Ван проявил большой интерес к чань-буддизму и оказывал особое покровительство школе Линьцзи, был одним из светских последователей этой школы, практиковал ее методы психотренинга и даже приглашал главу школы руководить психической тренировкой своих офицеров и солдат [186, 228]. Безусловно, подобное отношение чиновников-конфуцианцев помогло школе чань благополучно пережить гонения, способствовало укреплению ее положения и превращению в одну из самых влиятельных школ китайского буддизма.

В средневековой истории Китая известно много других примеров того, как люди сугубо практические, представлявшие самые разные профессиональные группы, практиковали чаньские методы психотренинга, иногда даже формально не причисляя себя к школе чань. Широкий интерес к чаньской психотехнике в ее прикладном аспекте был обусловлен тем, что она давала очень эффективные методы решения различных чисто практических задач, особенно в экстремальных условиях. В частности, важное практическое значение имели своеобразные чаньские методы решения про-

блемы субъектно-объектных отношений. Процесс регуляции деятельности в обычном состоянии осуществляется субъектом прежде всего по отношению к объекту, поэтому первым необходимым условием регуляции является переживание определенного феномена как отдельного, относительно изолированного и локализованного объекта, его вычленение из суммы окружающих объектов и более или менее четкое отделение от субъекта происходящего акта восприятия и действия (воздействия). Причем субъект здесь играет более активную, а объект — относительно пассивную роль, будучи иерархически подчиненным субъекту. Если по отношению к перцептивным образам внешних объектов это наблюдается у всех взрослых здоровых личностей, то в случае, скажем, с эмоциями или реакцией активации подобное осознание их нетождественности с индивидуальным «Я», т. е. осознание их как объекта, для многих людей довольно сложная задача. При этом необходимо отметить, что подобное выделение объекта носит очень относительный характер, так как один и тот же феномен в разных ситуациях может выступать или не выступать в качестве объекта.

Такое расширение возможностей регуляции имеет для субъекта то преимущество, что увеличивает степень свободы личности, раздвигает рамки проявления ее свободной воли, увеличивает возможность контроля над ситуацией и т. д. Вместе с тем оно имеет и существенные недостатки. При выделении определенного феномена как объекта для него теряется возможность самопроизвольной, естественной саморегуляции в рамках субъекта, каковая имеет место, например, в случае с моторными актами, посящими безусловно-рефлекторный характер, или вегетососудистыми реакциями. Поэтому, когда происходит резкое увеличение числа объектов, управление ими может выйти за пределы возможности психики человека, и он окажется в ситуации сороконожки из известной даосской притчи — сороконожки, которая застучалась в собственных ногах, решив управлять ими сознательно. В подобных условиях человеку приходится решать очень сложную задачу по поиску более или менее оптимального баланса (в зависимости от конкретной ситуации и индивидуально-психологических свойств) субъектно-объектных отношений и относительно оптимального соответствия

между произвольным и непроизвольным реагированием. Регуляция деятельности при этом неизбежно приобретает последовательно-поэтапный, сукцессивный характер. Для того чтобы осуществить управление, человек должен сначала получить об объекте хотя бы минимум необходимой информации, переработать ее (с целью выработки определенной стратегии поведения), принять решение и лишь затем осуществить реакцию. Такая большая или меньшая задержка в реагировании, происходящая в основном за счет задержки в центральном звене — переработки информации, приводит к тому, что реакция достигает объекта, который находится уже не в том состоянии, в каком от него получена информация, поскольку объект непрерывно изменяется, если, конечно, он не статичный. Поэтому реакция получается (в большей или меньшей степени) неадекватной данному состоянию объекта. Или, иначе говоря, пока человек примеряется к объекту, пока он начинает прикидывать, как же ему лучше «сладить» с объектом, тот может в это время выйти за пределы его досягаемости, а в худшем случае сам успеет «сладить» с субъектом. Такая задержка особенно нежелательна и даже опасна в экстремальных ситуациях, скажем во время занятий военно-прикладным искусством. По мнению мастеров чаньских видов борьбы и кулачного боя, борец или боец, который начнет рассуждать и высчитывать, как ему лучше провести тот или иной прием, заведомо обречен на неудачу — не успеет он завершить свои расчеты, как окажется на ковре или получит удар. Еще более печальные последствия ожидали фехтовальщика, который бы вздумал заняться такими расчетами и рассуждениями во время поединка на настоящих мечах, — если он сражается с мастером высокого класса, то не успеет даже моргнуть глазом, как окажется без головы. Столь же нежелательна такая задержка в искусстве стрельбы из лука, особенно по движущейся цели: «Стрела взвивается с тетевы, но не летит прямо к цели, да и цель уже не стоит там, где она стояла, когда начинаются расчеты, которые на деле оказываются просчетами, и вся стрельба идет насмарку» [277, с. 7].

Таким образом, в обычном состоянии сознания существует серьезное противоречие между непрерывным

характером изменения объекта, которое происходит согласно его собственной природе, и дискретным характером реагирования, направленного на постепенное и поэтапное приближение реальных состояний объекта его идеальному образу (модели), сформированному в сознании субъекта и желательному для него. Чань-буддисты же стремились решить проблему регуляции деятельности не путем поиска оптимального варианта отображения субъектом объекта и воздействия на него, а через выход за рамки субъектно-объектных отношений вообще, т. е. путем установления нераздельного единства и тождества субъекта с объектом, их слияния и снятия какой-либо дистанции или оппозиции между ними. Как мы уже отмечали, с помощью различных методов воздействия на сознание человека чаньские мастера-наставники приводили своих адептов в такое состояние, когда субъект и объект воспринимаются и переживаются как единое и нераздельное целое, как некий гештальт и, следовательно, вообще перестают существовать для чань-буддиста как таковые. «В стрельбе из лука стрелок и цель не являются больше противопоставленными объектами, а становятся одной реальностью. Стрелок перестает осознавать себя, подобно человеку, которому нужно поразить быка, неожиданно возникшего перед ним, прямо в глаз. Это состояние неосознанности реализуется только тогда, когда, совершенно опустошенный и избавившийся от своего „Я“, он сливается воедино с процессом совершенствования своего мастерства», — писал Д. Т. Судзуки [277, с. 6]. Для личности, находящейся в таком состоянии, как утверждают чань-буддисты, нет, скажем, солнца, отдельного от личности, равно как и нет какой-то отдельной личности, но есть единая система — «личность, смотрящая на солнце», или «солнце, видимое личностью» (что совершенно равнозначно). Два составных элемента этой системы играют одинаково важную, равноактивную роль в происходящем процессе, принимая в нем равноправное участие: «Гнущиеся деревья проявляют тело ветра (т. е. его силу. — Н. А.), а волпы придают силу луне» [333, с. 119].

Возникающее при этом ощущение потерь индивидуального «Я» приводило к принципиально иному, чем в обычной поведенческой ситуации, решению проблемы регуляции деятельности. В сущности, в подобном

состоянии деятельность не переживается личностью как таковая (т. е. является «не-деянием») и тем более не переживается процесс ее регуляции. В отличие от обычного состояния сознания ситуация в этом случае воспринимается как нечто целостное, как данность, тождественная самой себе в каждый единичный момент бытия. Те феномены, которые в обычном состоянии образуют субъект, и те, которые образуют объект, воспринимаются как полностью в этом отношении равнозначные «данности». Поэтому движение, действие, развитие для личности в подобном состоянии есть не последовательный ряд изменений состояний субъекта в зависимости от состояния объекта (и наоборот), а одновременный, параллельный процесс движения, изменения. Движение субъекта и объекта теперь обуславливается не их последовательным взаимодействием (взаимодействием), а целостным схватыванием ситуации во всем ее внешне противоречивом единстве и ее развитием в соответствии с внутренней закономерностью.

Как и в даосской психокультуре, эти принципы распространялись не только на частные ситуации типа боевого единоборства в различных видах чаньских военно-прикладных искусств, но и на общую экзистенциальную ситуацию, в которой человек живет и действует. Поэтому, скажем, во время состязания в искусстве борьбы партнеры должны воспринимать себя не как противодействующих друг другу антагонистов, каждый из которых стремится привести ситуацию в соответствие с собственными потребностями и собственным ее пониманием, а как составные элементы единой системы, функционирующей по своим внутренним, общим для всех ее частей (равно как и для всего мироздания) законам, и главная задача борца — никоим образом не нарушать эти законы, отрешаясь от субъективных желаний, стремлений, мотиваций и т. д. Точно так же чаньский адепт должен был привести всю свою жизнь в соответствие со всеобщим законом бытия, полностью идентифицироваться с ним.

Поскольку в подобном состоянии отражение ситуации и реакция на нее осуществляются в каждый единичный момент симультанно и между ними нет ни малейшего промежутка, куда бы могло включиться «неведение» и другие «омрачающие» факторы, дей-

ствия человека расцениваются как «истинно-правильные» (т. е. полностью соответствующие абсолютной истине), причем независимо от их результата. Длинная цепочка переработки информации в данном случае становится ненужной или, точнее, превращается во вспомогательный механизм реагирования, так как теперь каждому состоянию объекта соответствует адекватное ему состояние субъекта (и наоборот), причем оно возникает (складывается) в тот же момент времени, в то же мгновение, а не через некоторый промежуток времени. Можно даже сказать, что реагирования в общепринятом понимании (как дискретного процесса обмена реакциями между субъектом и объектом) вообще нет, а есть ряд синхронных изменений состояний целостной системы, причем этот процесс носит континуальный характер.

Подобная «децентрация» происходит прежде всего за счет освобождения сознания от дискретных структур и возрастания в общем потоке психики удельного веса континуальных процессов вообще и интуиции в особенности, вплоть до полного перехода на интуитивный способ отражения и реагирования. По мере того как сознание освобождалось от дискурсивного мышления, понятийные структуры начинали играть все меньшую роль в процессе восприятия, которое приобретало все более непосредственный характер. Чань-буддисты, находившиеся в состоянии «просветления», утверждали, что в этом состоянии восстанавливаются свежесть, острота и непосредственность восприятия, свойственные детям. Интересно отметить, что описание феноменов восприятия в таком состоянии вообще очень напоминает данные интроспективных наблюдений людей с пониженной активацией левого полушария головного мозга, которое отвечает за переработку вербальной информации и, как известно, является доминирующим в обычном бодрствующем состоянии.

Поскольку как понятийное, так и допонятийное мышление, являясь порождением субъектно-объектных отношений и существуя для их регуляции, принципиально не может обеспечить выход за их рамки, чаньская практика психотренинга и психической саморегуляции была ориентирована на то, чтобы пробудить и развить интуицию, которая, по мнению чань-буддистов, лишь одна позволяла осуществить непосредствен-

ное восприятие всех аспектов ситуации во всем их многообразии, причем восприятие, не привязанное к субъекту и не «центрированное» на нем. В обычном состоянии интуиция (*праджня*) работает «вспышками», время от времени. Задача чаньской психотехники заключалась в том, чтобы увеличить время работы интуиции вплоть до превращения ее в постоянно действующий фактор, когда она переходит в интуитивную мудрость (*джняна*). В процессе овладения джняной интуиция становится центральным феноменом психической жизни, вокруг которого группируются все остальные. В этом заключается существенное отличие от организации психической жизни представителей западной культуры, у которых ведущей психической функцией является понятийное мышление, пронизывающее и организующее всю когнитивную структуру человека. В данном же случае процесс развития детерминирован функционированием интуиции, и она является ведущей психической функцией, а все развитие рассматривается как разрушение (или, точнее, выход за пределы) как когнитивных, так и эмотивных структур психики. Преодоление рамок образности — символичности, эмоциональности — рациональности, деятельности — созерцательности, находящихся (внутри каждой пары) в реципрокных отношениях и потому в значительной мере подавляющих функционирование друг друга, приводит не к подавлению и дисфункции, а к более полной актуализации всех этих структур, которые в силу их равного отношения к интуиции как к качественно иному образованию выступают в виде однородных феноменов.

Таким образом, перестройка перцепции в сторону ее беспонятийности и выход за рамки субъектно-объектных отношений в процессе чаньской практики психической саморегуляции позволяли повысить скорость и продуктивность приема и переработки невербальной информации, выработать наиболее адекватную программу поведения в максимально короткий промежуток времени и подключить более гибкий механизм спонтанного реагирования на внешние стимулы, что было особенно важно в сложных и критических жизненных ситуациях, в которых дискурсивно-логическое, понятийное мышление зачастую не справляется с переработкой большого объема информации и не может

мгновенно выработать оптимальную программу действий. Это имело также важное психоэвристическое значение для решения сугубо творческих задач, позволяя по-новому, творчески подойти к той или иной проблеме, взглянуть на нее с неожиданной, непривычной точки зрения и обнаруживать новые взаимосвязи, безуспешно разыскиваемые посредством дискурсивно-логического мышления [178]. Подобная перестройка имела и такой важный для практической деятельности эффект, как существенное изменение некоторых эмпирических характеристик процесса восприятия, в частности усиление интенсивности, яркости образов восприятия, их целостности и константности, в результате чего все детали действительности начинали восприниматься острее, чем в обычном состоянии, причем внимание становилось одинаково обостренным ко всем объектам, находящимся в перцептивном поле, а не к одному или некоторым из них. Это позволяло не упускать из внимания те объекты, которые имеют жизненно важное значение для субъекта деятельности, но по тем или иным причинам кажутся совершенно незначимыми, а следовательно, и давало возможность своевременно и соответствующим образом отреагировать на них.

По мнению чань-буддистов, неверные, ошибочные оценки ситуации и неудачные действия — как естественный результат неправильной оценки — зачастую вызваны излишним субъективным отношением к происходящему, неспособностью в нужный момент отвлечься от личных привязанностей, быть объективным и беспристрастным. Избавляя от неточностей и ошибок, обусловленных понятийным мышлением, чаньский психотренинг одновременно освобождал человека от субъективности восприятия, обусловленной его стремлениями и привязанностями. Хорошо известный в современной психологии феномен субъективности восприятия заключается в том, что на процесс перцепции и его результат влияют не только свойства объекта восприятия и состояние перцептивной функции самой по себе, но также и личностные факторы. Наличие определенных стремлений, интересов, желаний, установок и т. п. меняет как стилевые, так и уровневые характеристики процесса перцепции. Одним из показателей субъективности восприятия является его выборочность.

Этот феномен характеризуется тем, что в процессе перцепции внимание фиксируется лишь на тех объектах, падающих в поле зрения, которые имеют личностную значимость.

Характеризуя этот феномен, известный исследователь чань- и дзэн-буддизма Р. Лиссен приводит такой пример. Представим, пишет он, что мы рассматриваем витрину универсального магазина. Если мы биологи или астрономы, наше внимание привлечет микроскоп или телескоп, и эти предметы мы сразу же выделим из тысячи других предметов. Если же нас будет сопровождать ребенок, то все его внимание сосредоточится на кукле или игрушечной автомашине, о которых он давно уже мечтает, тогда как мы вовсе не заметим их. Таким образом, мы непроизвольно совершаем выбор, отвергая одни предметы и отдавая предпочтение другим [298, с. 191].

Другой индикатор субъективности восприятия — неадекватность отражения объектов перцепции, когда пространственно-временные и другие эмпирические характеристики объектов неосознанно искажаются в субъективно желаемом для личности направлении, защищая «Я» от эмоциональных дискомфорта и фрустрации, хотя объективный результат подобного искажения может быть (и часто бывает) диаметрально противоположным желаемому. Чань-буддизм же культивировал способность, по образному выражению Р. Лиссена, смотреть на витрину (и вообще на все) столь же беспристрастно, как это делает фотограф, соответствующим образом наводя фокус аппарата [298, с. 191]. С помощью разнообразных методов психотренинга можно достичь безличного, предельно объективированного и ясного состояния сознания, свободного от искажающей восприятие эмоциональной «омраченности» и лишнего установок, толкающих перцепцию по шаблонному руслу. В момент «просветления», когда терялось ощущение своего «Я», т. е. субъекта восприятия и деятельности (действия), совершенно естественно исчезала и субъективность восприятия, в результате чего возникала возможность максимально полного и адекватного отражения объектов в сознании.

Таким образом, разнообразные методы психотренинга и психической саморегуляции, составлявшие ос-

нову чаньской психокультуры, ее практический фундамент, имели большое прикладное значение. Они не только повышали общую психическую и соматическую приспособляемость человека, оказывая психотерапевтическое воздействие, снимая психическое напряжение, нейтрализуя аффекты и т. д., но и непосредственно влияли на процессы экстернизированной деятельности, значительно повышая ее продуктивность. Это способствовало расширению сферы влияния чаньской психокультуры, ее выходу из узкокорпоративных рамок и широкой культурной экспансии, в результате чего эти чаньские традиции приобретали общекультурное значение и оказывали сильное воздействие на всю культуру средневекового Китая, которое в той или иной форме продолжает сказываться и по сей день.

Сравнительный анализ трех наиболее влиятельных в средневековом Китае культурно-психологических традиций (чань-буддийской, даосской и конфуцианской) показывает, что каждая из них выработала свой специфический подход к проблеме психического развития человека и, соответственно, свои методы воздействия на его психику, управления его психической деятельностью. Наиболее существенные различия были между конфуцианской культурой психической деятельности, с одной стороны, и чань-буддийской и даосской — с другой. Две последние во многом придерживались близких или совпадающих взглядов и практиковали сходные методы психотренинга и психической саморегуляции, по вместе с тем имели характерные особенности, которые проявлялись достаточно отчетливо.

Разный подход к проблеме психического развития человека и разные методы его реализации обусловили различия социально-психологических типов личности, сформировавшихся в этих психокультурных традициях. Соответственно наиболее существенные различия в основных социально-психологических установках, в главных структурообразующих психических параметрах обнаруживаются между репрезентативным для официальной конфуцианской культуры типом личности, с одной стороны, и базисными личностями в чаньской и даосской культурах (точнее, подкультурах) — с другой. Так, если конфуцианство при выработке своей социально-психологической модели ориентировалось главным образом на подчинение непосредственных эмоцио-

нальных реакций традиционным нормам культурного и социального поведения, то чань-буддизм и даосизм предлагали модель, ориентированную на спонтанное, не опосредованное вербальными структурами и не детерминированное конвенциональными нормами, симультанное реагирование. Вся знаковая структура, опосредующая этот процесс реагирования человека в обычном состоянии, рассматривалась чань-буддистами и даосами как двойственная, а потому неистинная, дезинформирующая и имеющая лишь относительное значение, тогда как конфуцианизированная личность опиралась прежде всего на вербальные предписания, которые в практике функционирования конфуцианства в качестве господствующей идеологии зачастую абсолютизировались, и главный акцент делался на интериоризации культуры.

Конфуцианская психокультура оказывала воздействие главным образом на верхние «этажи» личности, определяя ее ценностные ориентации и обобщенные социально-психологические установки, а более глубокие структуры затрагивались лишь постольку, поскольку в процессе практического исполнения предписанных норм поведения автоматически подключались общие механизмы влияния поведения на личность. Для качественного изменения глубинных психических структур конфуцианство просто не имело адекватных методов, да и вообще не ставило перед собой такой цели. Чань-буддизм и даосизм, наоборот, делали особый упор именно на изменении глубинных структур психики и выработали соответствующую технику, позволявшую весьма радикально перестроить исходные психические структуры.

В результате в проблемных ситуациях человек начинал реагировать по типу чаньской или даосской личности, даже если он предварительно находился под идеологическим влиянием конфуцианства, поскольку, как известно, диспозиции высокого уровня обобщенности (ценностные ориентации и т. п.), на которые и конфуцианство оказывало сильное воздействие, вообще довольно слабо коррелируют с поведением субъекта деятельности в конкретных жизненных ситуациях. К тому же чаньская и даосская практика психотренинга имели более эффективные методы подготовки к психологическому выживанию и активной жизнедеятельности.

тельности в экстремальных условиях, позволяя вырабатывать более гибкий механизм спонтанного реагирования на внешние стимулы. В этом смысле чаньские методы психотренинга были более эффективными даже по сравнению с даосскими, так как в целом вся чаньская психотехника носила более радикальный, динамический и систематизированный характер и была больше ориентирована на практическое применение этих методов в процессе активной жизнедеятельности.

Вполне закономерно, что чань-буддисты и даосы значительно менее болезненно переносили ломку устоявшихся социальных структур: их цели и ценности были меньше связаны с ними, чем у конфуцианцев, которые не мыслили себя вне социальной иерархии. Сам тип личности, культивировавшийся конфуцианством, — человека по преимуществу экстравертивного, опирающегося на социальные нормы и предписания, обладающего большей психологической ригидностью, которая (при прочих равных социальных условиях) ведет к консерватизму. Известно, что такие люди склонны прилагать все усилия, чтобы сохранить существующую ситуацию, и если она все же меняется, легко теряют контроль над ней и возможность ориентироваться, так как старые стереотипы и нормы во многом недействительны, а новые еще не выработаны. В противоположность этому психологические типы личности, культивировавшиеся в чань-буддизме и даосизме, обладали большей пластичностью, а отсутствие ригидности и привязанности к социальным предписаниям позволяло таким личностям активно включаться в оппозиционные существующему строю движения. Поэтому вполне естественно, что члены тайных антиправительственных религиозно-политических обществ проявляли особый интерес к чаньским и даосским методам психотренинга и интенсивно практиковали их.

Наиболее ярко и наглядно тесные внутренние связи чаньской и даосской психокультурных традиций с народными движениями средневекового Китая проявлялись в процессе овладения членами тайных антиправительственных обществ различными видами военно-прикладного искусства — фехтованием, кулачным боем, стрельбой из лука и т. д. В традиционной китайской системе военно-прикладного искусства имелись школы и направления («стили») как даосского,

так и чань-буддийского происхождения. В частности, большой популярностью пользовалась так называемая «шаолиньская школа борьбы» (кит. *шаолиньсюэ цюаньфа*; яп. *сёриндзи кэмпо*), которая сформировалась под сильным влиянием чань-буддизма и в течение своей многовековой истории сохраняла тесные идейно-психологические связи с этим учением. Известно, что мастера «шаолиньской школы борьбы» принимали самое непосредственное участие в столь многочисленных в средневековой истории Китая народных восстаниях и движениях против классового и национального гнета. Они активно участвовали в народных движениях и более позднего времени, например в знаменитом «Боксерском восстании» (конец XIX — начало XX в.), направленном против колониальной экспансии империалистических держав.

Бесспорно, эти виды искусства привлекали участников народных движений прежде всего как эффективное средство психофизической подготовки к экстремальным условиям, к ведению ближнего боя, кроме того, они использовались для вовлечения в тайные общества новых членов (т. е. как пропагандистское средство). Вместе с тем роль таких школ в истории народных движений отнюдь не ограничивалась сугубо прикладными функциями, и их можно рассматривать как своеобразную форму выражения социального протеста, который в средневековье, в условиях засилья религиозной идеологии, чаще всего приобретал религиозный характер и был тесно связан с оппозиционными господствующей церкви сектантскими движениями. В Китае того времени, когда функция официальной, господствующей идеологии выполняло конфуцианство, обращение участников народных движений к чаньским и даосским идеям, к психологическим традициям чань-буддизма и даосизма неизбежно приобретало социально-политический, классовый оттенок и объективно содействовало борьбе против официальной идеологии и культуры. Что касается буддизма вообще и чань-буддизма в частности, то необходимо учитывать, что в Китае в отличие от многих других стран Центральной, Восточной, Юго-Восточной и Южной Азии буддизм никогда не был господствующей идеологией и всегда находился в определенной оппозиции к официальному конфуцианству, которое с самого на-

чала третировала его как иноземное, «варварское» учение. Поэтому даже сам факт существования этого учения, предлагавшего альтернативный вариант культурного и психического развития личности, таил в себе потенциальную угрозу санкционируемому конфуцианством порядку.

В то же время роль чань-буддизма и даосизма в истории и культуре средневекового Китая была очень неоднозначной. Хотя эти религиозно-философские учения и психокультурные традиции в известной мере противостояли официальной идеологии и культуре, в них одновременно проявилась тенденция к сглаживанию классовых противоречий, к нивелированию социального протеста именно в силу того, что он зачастую приобретал религиозный характер.

Еще более очевидна реакционная роль чань-буддизма в средневековой Японии, где он теснее всего был связан с военно-феодалным сословием самураев (особенно школа риндзай) и оказал огромное влияние на формирование его социальной психологии, идеологии и морального кодекса (*бусидо*). Если в средневековом Китае методы чаньской практики психотренинга часто использовались в тайных обществах, служивших орудием классовой и национально-освободительной борьбы китайского народа, то в Японии — главным образом для укрепления позиции самурайского сословия.

Вместе с тем необходимо учитывать и огромный позитивный вклад чань-буддизма в различные сферы культуры дальневосточных народов и прежде всего в психологию художественного творчества, в деятельность поэтов, каллиграфов, мастеров монохромной живописи, актеров и т. д. Чаньские методы психической тренировки, стимулировавшие и развивавшие творческие способности мастеров различных видов традиционного искусства, оказали очень плодотворное влияние на культуру этих народов, во многом предопределив ее наиболее характерные особенности.

Роль психологического наследия чань-буддизма в современном мире столь же неоднозначна и многообразна. Оно выступает и как составной элемент буржуазной контркультуры, и как один из идейно-психологических источников религиозного модернизма, и как фактор культурной экспансии буддизма. Разумеется,

совершенно реакционный характер носят попытки использования модернизированного и «европеизированного» чань-буддизма в качестве противовеса теории научного коммунизма, материалистического мировоззрения. Но в целом интенсивно развивающийся диалог культур Востока и Запада, в котором культурное наследие чань-буддизма играет довольно активную роль, безусловно имеет огромное прогрессивное значение.

Таким образом, в зависимости от конкретных исторических, общественно-экономических, политических и этнокультурных условий социальное и культурное значение чаньских психологических традиций может быть самым различным. В целом же совершенно очевидно, что в чань-буддизме был накоплен большой и ценный психологический опыт, который требует пристального внимания и изучение которого может открыть много нового и интересного для современной психологии.

О НЕКОТОРЫХ ВОЗМОЖНОСТЯХ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ КИТАЙСКИХ МЕТОДОВ ПСИХОФИЗИЧЕСКОЙ ПОДГОТОВКИ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ (вместо заключения)

На основе анализа роли и места различных культурно-психологических традиций в истории средневекового китайского общества можно сделать вывод, что в процессе их длительной и непрерывной исторической эволюции, взаимовлияния и взаимообогащения был разработан огромный арсенал разнообразных и весьма эффективных методов психотренинга и психофизиологической саморегуляции. Социально-практическое значение этих методов определялось тем, что они служили действенным средством психофизической подготовки к различным видам практической деятельности, которое давало человеку возможность активно противодействовать влиянию неблагоприятных и агрессивных факторов окружающей социально-природной среды, поддерживать оптимальный режим жизнедеятельности и повышать свою работоспособность не только в

обычных, но и в сложных или экстремальных условиях.

Овладение этими методами и их применение непосредственно в процессе конкретной практической деятельности существенно повышало ее продуктивность, позволяя человеку вырабатывать в себе более оптимальный тип реагирования на эмоциогенные стимулы, более высокую степень гибкости, мобильности и вместе с тем надежности систем жизнеобеспечения. Умение управлять своими психофизиологическими реакциями, вырабатывавшееся в результате длительной психорегулирующей тренировки, позволяло также человеку в экстремальных ситуациях активизировать и мобилизовывать потенциальные возможности своего организма, раскрывать и высвобождать «запасные», эволюционно сформированные, но не задействованные резервы адаптации для более адекватного реагирования на агрессивные воздействия внешней среды.

Эффективность этих методов как средства психофизической подготовки к социально значимой деятельности, отвечающей реальным жизненным потребностям социума, наглядно подтверждалась многовековой практикой, что стимулировало их дальнейшее развитие и совершенствование, способствуя отбору наиболее действенных приемов, их специализации, детализации и систематизации. Всесторонней апробации и совершенствованию разработанных в средневековом Китае методик способствовало также проникновение китайских культурно-психологических традиций в сопредельные страны (Корея, Вьетнам, Япония), где они вступали в активное взаимодействие с местными традициями, которые, в свою очередь, оказывали на них плодотворное влияние.

Однако в условиях доминирования религиозной идеологии во многих сферах духовной жизни народов Восточной Азии эти рациональные в своей основе методы подчинялись религиозно-мистическим целям и включались в систему религиозных ценностей, в результате чего они не только выполняли социально-практические функции, но и выступали как средство иллюзорного духовно-практического освоения действительности. Поэтому, хотя механизмы воздействия этих методов были основаны на вполне реальных психофизиологических состояниях и процессах, имеющих

материальную основу, эффект от их воздействия нередко мистифицировался и интерпретировался в духе различных религиозно-идеалистических, оккультных и мистических учений.

Внешняя мистифицированность такого эмпирического опыта, накопленного и апробированного в течение многих столетий, характерная и для других культурно-исторических регионов, являлась отражением общей исторической ограниченности форм организации и функционирования теоретических и практических знаний, навыков и умений в традиционных обществах, в которых многие позитивные достижения нередко облекались в традиционно-устойчивую, более архаичную и пережиточную форму, как правило религиозную.

В современных условиях такая мистифицированность может значительно затруднить научно-материалистическую интерпретацию культурно-психологического наследия восточных народов, но не является достаточным основанием для игнорирования или отрицания огромного позитивного вклада этих традиций в историческое развитие духовной культуры стран Востока и важного значения накопленного в них опыта для разработки и совершенствования современных методов психофизиологической саморегуляции. Как и при анализе других феноменов восточной культуры (ср. [230]), оценка этих культурно-психологических традиций требует взвешенного, диалектического подхода, характерного для марксистской методологии: критического отношения к его религиозно-идеологическим аспектам и конструктивного, творческого подхода к накопленному в них рациональному опыту, в частности, в разработке методов психотренинга и психофизиологической саморегуляции.

В настоящее время задача творческого освоения культурно-психологического наследия восточных народов приобретает огромную и все возрастающую актуальность в связи с необходимостью дальнейшего совершенствования методов и средств психофизической подготовки человека и разработки новых методик, отвечающих новым, постоянно повышающимся требованиям к профессиональным и психологическим качествам человека.

Интенсификация научно-технического и социального развития ведет к неуклонному повышению роли

человека в управлении сложными системами технического, социального и иных типов. При этом усложнение и экстремализация условий его профессиональной, трудовой деятельности сопровождается ускорением общего ритма жизни современного человека, затрагивающей все сферы его жизнедеятельности, что тоже увеличивает вероятность возникновения стрессовых ситуаций и повышает требования к психологической устойчивости человека.

Но, поскольку ускорение научно-технического развития и перестройка в социально-экономической сфере далеко не всегда сопровождаются адекватной перестройкой в сфере индивидуально-психологической, стрессовые ситуации зачастую возникают именно из-за образующегося несоответствия индивидуальных ритмов жизнедеятельности человека (эмоциональных, интеллектуальных, физиологических и т. д.) более высокой динамике его профессиональной и социальной активности. Поэтому требуется постоянная коррекция индивидуальных ритмов в соответствии с быстро меняющимися и усложняющимися условиями жизнедеятельности человека, причем она должна носить не стихийный, а целенаправленный и систематический характер и базироваться на устойчивых навыках психофизиологической саморегуляции, вырабатываемых с помощью специальной психорегулирующей тренировки.

Необходимость такой коррекции обуславливается также тем, что эффективность реализации профессиональных знаний и навыков человека в экстремальных условиях деятельности во многом зависит от его навыков управления своим психофизиологическим состоянием. Особенно важное значение владение этими методами имеет в тех видах деятельности, которые протекают в условиях интенсивного воздействия стрессовых факторов и острого дефицита времени, отведенного для выработки творческого, нетривиального решения поставленной задачи, или же в ситуациях, когда требуется максимально быстрое и правильное решение ситуационной задачи на основе недостаточной, ложной или неопределенной информации. В таких условиях успешность и продуктивность деятельности находится в прямой зависимости от методов отражения, моделирования внешней среды и поддержания гомеостаза,

а также от методов активизации творческого мышления.

Для психической и соматической адаптации человека к экстремальным условиям деятельности в нашей стране и в странах Запада широко применяются методы аутогенной тренировки, базирующиеся на системе, разработанной И. Шульцем на основе индийской йоги. Однако опыт использования этих методов показал, что их практическое применение именно в экстремальных условиях крайне затруднено из-за преимущественной ориентации этой системы на реабилитацию путем релаксации, а не активизации. Система аутогенной тренировки эффективна в рекреационных целях, но достигаемая с ее помощью глубокая психическая и соматическая релаксация делает невозможной активную деятельность в процессе самого аутотренинга, особенно в условиях внезапно возникшей экстремальной ситуации. Для возвращения к активной деятельности требуется определенное время на выход из состояния релаксации, активацию психофизиологических процессов и повышение мышечного тонуса, а это не позволяет осуществлять психофизиологическую регуляцию непосредственно в темпе экстремальной деятельности.

Соответственно некоторые существенные недостатки имеют и автоматизированные системы управления психофизиологическим состоянием человека, разработанные на основе методов аутогенной тренировки. Так, в известных отечественных системах такого типа (см., например, [40]) человек чаще рассматривается как пассивный объект внешнего воздействия и является лишь генератором телеметрической информации, что ограничивает его возможности в реализации активной программы поведения, а также в формировании состояний собственной психики и функциональных состояний отдельных систем организма.

Традиционные индийские системы йоги тоже стали активно применяться в последнее время в целях обучения методам психофизиологической саморегуляции. Однако они, как и система Шульца, носят сугубо статический характер, и приемы психофизиологической саморегуляции отрабатываются в них в процессе статической гимнастики и внешне пассивной медитации,

тогда как механизм переноса выработанных навыков регуляции психофизиологическими процессами на ситуации активной деятельности разработан значительно хуже, чем, например, в китайских системах психотренинга. К тому же в них, как и в системе Шульца, основной акцент делается на использовании вербальных формул самовнушения, которые могут стать серьезным препятствием для развития механизмов спонтанного реагирования в процессе активно-динамического взаимодействия с экстремальной средой.

В связи с этим особенно ценным представляется опыт традиционных китайских, в том числе чань-буддийских, систем, важное преимущество которых по сравнению с аутогенной тренировкой заключается прежде всего в том, что они носят более динамичный характер и позволяют регулировать психофизиологическое состояние человека непосредственно в процессе экстремальной деятельности. Другое важное преимущество китайских систем — комплексный характер воздействия на организм человека с помощью комбинированных методов, включающих в себя как динамичные, так и статичные упражнения, как вербальные, так и невербальные средства, а также целый ряд других методов и средств, оказывающих всестороннее воздействие на все аспекты жизнедеятельности человека (двигательная гимнастика, дыхательные упражнения, приемы массажа и самомассажа, сигнальная рефлексотерапия и многое другое). Такой многоканальный тренинг, охватывающий все аспекты жизнедеятельности человека, предполагающий необходимость гибкого, динамичного сочетания разнообразных методов и средств и не допускающий одностороннего увлечения каким-то одним методом, позволяет выработать более устойчивые навыки психофизиологической саморегуляции именно в экстремальных условиях деятельности.

Однако в настоящее время традиционные китайские методы, сколь бы они ни были эффективны в условиях традиционной китайской культуры, не могут использоваться без существенной адаптации и модификации в соответствии с современными особенностями конкретной экстремальной деятельности и социокультурными традициями нашей страны, ее природно-климатическими условиями, доминирующим в ней со-

циально-психологическим типом личности и требованиями к его профессиональным, нравственно-этическим и другим качествам. Наряду с разработкой адаптированных методик, отвечающих этим требованиям, необходимо также привлечение новых технических средств, отсутствовавших по понятным причинам в традиционном Китае, в частности современной электронно-вычислительной техники, робототехники, автоматизированных систем управления и т. д. Использование этих средств позволяет не только значительно интенсифицировать процесс психофизической тренировки, но и максимально приблизить его к современным условиям экстремальной деятельности.

Таким образом, изучение традиционных китайских и других восточных культурно-психологических традиций открывает огромные возможности для дальнейшего повышения эффективности используемых в настоящее время методов психофизической подготовки человека к экстремальным условиям деятельности. Но успешная реализация этих потенциальных возможностей во многом зависит от того, в какой мере традиционные методы могут быть адаптированы в соответствии с современными требованиями и интегрированы в современные технологические и социальные процессы.

Чтобы наметить некоторые конкретные пути для решения этой сложной и многоаспектной задачи, необходимо прежде всего рассмотреть возможности использования ЭВМ, во-первых, для накопления и анализа информации о восточных методах психофизической подготовки с целью разработки на их основе адаптированных методик и, во-вторых, для управления процессами обучения и тренажа с применением уже разработанных методик.

Опыт технологии наиболее развитых в научно-техническом отношении стран показывает, что уровень и темпы развития экономики в значительной мере определяются информационными ресурсами, особенно той их частью, которая позволяет автоматизированную обработку на ЭВМ [81]. Необходимость использования ЭВМ для психофизической подготовки к экстремальным условиям деятельности с применением восточных методов обуславливается также тем, что вся совокупность разнообразных методов, приемов и средств воздействия на человека, выработанных в раз-

личных культурно-психологических традициях, представляет собой большую и сложную иерархическую систему кибернетического типа, управление которой требует соответствующего системного и комплексного подхода в свете теории информации и принципов построения интеллектуальных систем, а также адекватного технического обеспечения. Поэтому представляется, что в современных условиях одним из наиболее реальных и перспективных путей решения этой задачи является разработка автоматизированной тренинговой системы (или, точнее, ряда специализированных тренинговых систем, решающих свои специфические задачи и объединенных в тренажерный комплекс), управляемой с помощью ЭВМ, которая обеспечивает интегрированное психофизиологическое взаимодействие между тренирующимися, тренерами — руководителями тренировок и обучающей (тренинговой) системой или системами (подробнее о принципах построения автоматизированного тренажерного комплекса, разработанного на базе традиционных китайских методов психофизической подготовки автором данной работы совместно с М. И. Вечерским, см. [29, 30]).

Принципиально важное значение для разработки такой системы или комплекса имеет выявление характерных особенностей информационной структуры восточных культурно-психологических традиций с целью описания этой структуры знаний в терминах систем искусственного интеллекта. Анализ источников по различным восточным психотехническим системам (в частности, чап-буддийских текстов), а также по традиционной восточной медицине (китайский, тибетский и др.) позволяет сделать вывод, что для них характерна ярко выраженная ассоциативная форма представления знаний. В этих источниках информация, как правило, организована не в виде обособленных, логически завершенных текстов с последовательным изложением материала, а в форме сложной сети понятий, соединяемых ассоциативными ссылками (см. [97, 98]). В свою очередь, вся эта многомерная сеть имеет иерархическое строение с переменной степенью детализации, а процедура освоения знаний, организованная таким образом, носила итерационный, нелинейный характер, предполагая необходимость постепенного продвижения одновременно по всей сети в процессе ус-

пепия роли ее связующих элементов. Процесс познания каждого отдельного понятия или их локальной связки обычно выливался в сложную многолетнюю процедуру рекурсивного исследования, сопровождаемую интенсивным психотренингом с помощью других вербальных и невербальных методов.

Одним из наиболее мощных вербальных средств обучения управлению психическим состоянием в восточных культурно-психологических традициях служили, в частности, чапские парадоксальные задачи и диалоги. С точки зрения моделирования процессов переработки информации весь процесс обучения с использованием парадоксальных задач можно представить как диалог между мастером-наставником, находящимся в информационном контакте с учеником либо непосредственно, либо в определенном пространственно-временном культурно-историческом континууме, и обучаемым (или обучаемыми).

В процессе обучения использовались также методы невербальной коммуникации и различные приемы моделирования экстремальных ситуаций, в результате чего весь тренировочный процесс превращался в процедуру совместного решения задач разного характера — на вербальном уровне, психофизиологическом, на уровне двигательных, визуальных или аудио-образов и т. д. Важные психорегулирующие функции выполняли также специфические способы межличностного общения и особенности самого стиля и образа жизни, а также разнообразные методы психофизической, биоэнергетической стимуляции и терапии.

Для моделирования знаний, имеющих такие структурно-функциональные особенности, наиболее целесообразным и перспективным из известных современных методов представляется фреймовый подход (см. [93, 180]). Под фреймом обычно подразумевается информационная модель ситуации, описывающая знание в виде системы условий, ограничений, необходимых действий и т. д. Фрейм — это обобщенный образ некоторой типической ситуации, или, иначе говоря, структура для представления данных о стереотипных ситуациях, которая в целях понимания адаптируется системой (человеком, машиной) к конкретной ситуации путем изменения отдельных ее деталей.

Обычно фреймы трактуются как машинная модель

знаний, удобная для их хранения, поиска и корректировки, например в виде ассоциативной сети, узлами которой являются понятия, а дугами — отношения между ними. Зачастую эта связь, выступающая как метафора фрейма, изображается в форме ориентированного графа с помеченными вершинами и дугами. Фреймы нашли применение в экспертных системах в области медицины, сельского хозяйства, планирования и т. д. [58, 93].

Применительно к рассматриваемой специфической области знаний, связанной с методами психофизиологической саморегуляции, фрейм может представляться в виде ассоциативных связей, характерных для целостного человеческого восприятия — себя самого как субъекта, включенного в ситуацию не только информационно, но и физически, в качестве «очувствленного» и активно реагирующего на внешние воздействия биообъекта. Простейшую топологическую модель такого рода знаний можно изобразить в виде трехмерной фигуры, например параллелепипеда, по вертикалям которого располагаются формы представления информации (вербальная, изобразительная, звуковая и пр.), по горизонталям у каждой формы есть свои варианты, а по соединяющим их линиям меняется форма подачи материала (разъяснения, задачи для решения, задачи на составление задач и т. д.).

В соответствии с устоявшейся терминологией [155] формы представления информации (т. е. модели ситуаций) целесообразно именовать стратами. В таком случае применительно к тренинговой системе, базирующейся на восточных методах психофизической подготовки, к числу основных страт можно отнести следующие: название, поисковый образ, аннотацию, текст парадоксальной задачи (коан), комментарии, сценарий парадоксального диалога (мондо), современный литературный аналог коана; его юмористический, визуальный, аудио-аналог; двигательный, тактильный аналог коана; аналог из специфической профессиональной сферы деятельности тренирующегося; аналог в методах решения технических и научных задач в области изобретательской деятельности и научных открытий и т. д.

Смысловым ядром фрейма в данной системе будет коан, множество ассоциаций от которого определяет многообразие активируемых в процессе его решения

понятий и связей или целых функциональных пластов психики. Соответственно, основным поисковым образом фрейма будет некоторая логическая функция, определенная на множестве ключевых слов и имеющая вид, например, логического предиката или системы логических предикатов.

Поскольку модель знаний в виде фрейма предназначена для наиболее полного описания того круга понятий и семантических связей, которые необходимо активировать в текущий жизненный момент конкретного индивида, то особенно пристальное внимание следует обратить на точность проецирования исторически сложившихся миниатюр-коанов на психокультуру современного человека, чтобы, отсеяв нежелательные религиозно-мистические наслоения, выделить и усилить рациональные методы и приемы психотехники. Но, хотя требуемая глубина и точность дозированного воздействия на психику может быть достигнута только после настройки обобщенного фрейма на базу знаний конкретного человека, общие закономерности построения ассоциативной сети должны сохраняться в любом случае.

Поскольку культурно-исторический и социальный контексты различаются, полного соответствия аналогов психодному коану добиться практически невозможно, но система аналогов может дать его описание с требуемой степенью точности. При этом в процессе обучения фреймы должны легко поддаваться корректировке в соответствии с постоянным ростом знаний обучаемого.

Возможности для разработки системы аналогов практически не ограничены: их можно обнаружить в современной художественной литературе, поэзии, музыке, живописи и т. д., а также в истории мировой культуры, фольклоре и т. д. Если учесть, что каждый фрейм может хранить десятки метафор, то множество их возможных сочетаний в процессе взаимодействия обучаемого с тренинговой системой будет сопоставимо со всем многообразием реакций человека.

Применение фреймового подхода, таким образом, открывает реальные возможности для создания интеллектуальной тренинговой системы с развитым программным обеспечением, позволяющим адаптировать и ассимилировать достижения восточных, в том числе китайских, культурно-психологических традиций. Из

разрабатываемых в настоящее время систем искусственного интеллекта предлагаемая нами может быть отнесена к типу специализированных экспертных систем, алгоритмическое обеспечение которых представлено совокупностью интерактивных (диалоговых) программ в виде логических модулей, работающих на естественном языке пользователя (см. [232]). Вместе с тем она должна строиться по типу автоматизированных систем управления внешними устройствами технического, аппаратного обеспечения информационного взаимодействия пользователя с базой знаний ЭВМ.

Главная задача данной системы — обучение пользователя (тренирующегося) приемам психофизиологической саморегуляции с целью выработки в нем навыков активизации интеллектуальной деятельности, творческого мышления, интуиции, мобилизации резервных возможностей организма и биоэнергетической стимуляции, двигательных навыков в измененном состоянии сознания и т. д., а также дальнейшее развитие этих навыков в процессе психорегулирующей тренировки в экстремальных условиях деятельности, моделируемых с помощью различных автоматизированных тренажерных устройств. Причем восточные методы психофизической подготовки, психотренинга и психофизиологической саморегуляции, адаптированные применительно к задачам этой системы, должны играть роль ее основного функционального элемента, а роль функциональных подсистем технического обеспечения отводится тренинговому ЭВМ, программным и аппаратным средствам моделирования экстремальных условий, терминальным устройствам для ввода и вывода информации о действиях тренирующегося и т. д. На верхнем уровне этой иерархически организованной системы, состоящей из ряда соподчиненных и взаимодействующих подсистем, располагается базовая ЭВМ, отвечающая за общую координацию и контроль над работой всей системы в целом, интегрирующая функции ее составных элементов и организующая их согласованную работу.

Управление процессом взаимодействия пользователя с базой знаний ЭВМ, представляющей собой наиболее интеллектуальную часть данной системы, можно осуществлять посредством специальных процедур, в основе которых лежат парадоксальный диалог, ве-

дущийся между обучаемым (или группой обучаемых), руководителем тренировок и интеллектуальным тренажером с применением как вербальных, так и невербальных средств. Так, управляя приоритетами стратов, руководитель тренировок может управлять типом модели-аналога и формой представления ответов. Диалог можно вести, например, только в виде обмена текстами коанов либо переключиться на язык современных литературных аналогов или визуальных образов. Если задаются одинаковые приоритеты стратов, то диалог может вестись с применением всех моделей, подобно тому как это происходило в восточных культурно-психологических традициях.

Для дальнейшего повышения эффективности процессов обучения и тренировки за счет их автоматизации необходимо разработать систему электронных и механических автоматов, гибко реагирующих на действия обучаемого и осуществляющих генерацию условий агрессивной среды, имитируя экстремальные ситуации. Кроме того, интеллектуальный тренажер необходимо оснастить системой сбора биотелеметрической информации о психофизиологическом состоянии тренирующегося, чтобы установить гибкие и динамичные обратные связи, позволяющие эффективно контролировать процесс изменения состояния тренирующегося непосредственно в процессе обучения и трепажа, внося в него соответствующие коррективы и обеспечивая тем самым надежную «технику безопасности».

В такой комплексной обучающей и тренинговой системе, имеющей быстродействующие объективные прямые и обратные связи, процесс обучения в каждый момент времени может адаптироваться к конкретному индивиду, что дает возможность существенно интенсифицировать весь процесс психофизической подготовки с одновременным повышением его эффективности и безопасности. Эффект от применения такого системного, комплексного подхода обуславливается также координацией и интеграцией всех средств контроля над состоянием человека, управления его состоянием и психорегулирующей тренировки в единой динамично действующей системе, обладающей компактным и глубоким механизмом самоорганизации и саморегуляции.

Таким образом, использование современной техники, электроники и автоматики в рамках данной тре-

нинговой системы позволяет не только многократно увеличить возможности традиционных китайских методов психофизической подготовки, открывая в них новые резервы и давая дополнительные средства воздействия, не предусмотренные в традиционных системах, но и поднять весь тренировочный процесс на качественно новый организационно-технический уровень, содействуя его более оптимальной организации. При этом значительно усиливается такое преимущество традиционных китайских систем (по сравнению с методами аутогенной тренировки), как их комплексность и принцип комбинированного воздействия на человека, поскольку современная технология открывает неограниченные перспективы для дальнейшего расширения комплекса методов и средств воздействия.

Следует особо подчеркнуть, что такая «технологизация» тренировочного процесса отнюдь не означает умаления роли в этом процессе сугубо человеческого фактора. Скорее наоборот — в данной системе человек (как тренирующийся, так и руководитель тренировок) должен принимать самое активное участие в тренировочном процессе, успех которого обуславливается прежде всего творческим подходом к технологии этого процесса. Одной из отличительных особенностей этой системы (по сравнению с известными системами аналогичного типа) является то, что в ней тренирующийся вступает в активное взаимодействие с моделируемой с помощью разнообразных технических средств агрессивной средой и должен находить нестандартный выход из экстремальных ситуаций, вырабатывая в себе способность максимально быстро и творчески решать ситуационные задачи.

Так же творчески должен подходить к решению своей задачи и руководитель тренировок, разрабатывающий сценарий и программы тренировок, корректирующий сценарий непосредственно в процессе тренировок и отбирающий из набора программ необходимые именно в данном конкретном случае, меняющий ход тренировочного процесса в соответствии с данными телеметрической информации и т. д. При этом вся техника, в том числе и ЭВМ, в сущности, должна играть подсобную роль, давая возможность руководителю тренировок сосредоточить свои усилия, опыт и знания на решении сугубо творческих задач, возникающих в

процессе тренинга обучаемого. Быстродействующая электронно-вычислительная и другая техника лишь освобождает руководителя от рутинной работы и расширяет его возможности воздействия на обучаемого, но в конечном итоге интегрирование функций различных элементов системы, организация ее целенаправленного функционирования остается исключительной прерогативой руководителя, предъявляя высокие требования к его профессиональной подготовке и творческим способностям.

К тому же в принципе данная система может функционировать и без ЭВМ и других технических средств путем работы обучаемого с развитым методологическим аппаратом, когда таковой уже будет создан при помощи ЭВМ, первоначального разработчика системы. Такого рода методические пособия могут быть построены в виде учебной литературы по программированному обучению (ср., например, [223]), которую нельзя просто читать обычным способом, необходимо решать предлагаемые задачи, выбирая один из предлагаемых ответов и переходя к следующему фрагменту знаний в соответствии с ответом. В новом фрагменте обучаемый встречает информацию различного типа: текст следующей задачи, если ответ правильный; текст задачи меньшей сложности, если ответ близок к истине; указание на дополнительную литературу, если ответ далек от истины, и т. п.

В таком виде интеллектуальный тренажер не только вполне работоспособен и может реализовать основные достоинства компьютерного подхода, но и имеет существенные преимущества, в частности минимальные затраты на создание и поддержание системы, возможность использования в обычных бытовых условиях и т. д. Вместе с тем этот вариант может и должен стать начальным этапом реализации интеллектуального тренажера в полном объеме с применением всех других предусматриваемых в нем средств. Но в любом случае такая индивидуальная работа с методической литературой требует тех или иных форм контроля со стороны опытного инструктора.

Возможна также реализация данной системы на персональном или бытовом компьютере без привлечения дополнительной аппаратуры. В этом случае обучаемый взаимодействует с системой через клавиатуру

и экран дисплея, имея под руками и в памяти набор методических указаний. Такой вариант тоже может быть широко тиражирован без особых затрат и привлечения сверхсложной техники.

Значительному повышению эффективности интеллектуального тренажера на базе персонального компьютера может способствовать подключение к нему бытового магнитофона и диапроектора, что тоже не очень сложно реализовать в бытовых условиях или учебных классах. В этом варианте обучаемый, по указанию ЭВМ управляя аппаратурой воспроизведения, просматривает или прослушивает рекомендуемый фрагмент системы знаний.

Персональный компьютер, непосредственно сопряженный с такого рода внешними устройствами, — следующий, более высокий этап развития интеллектуального тренажера. На этом этапе работы с системой к персональному компьютеру в случае необходимости можно подключить и сравнительно простые устройства для отработки двигательных навыков в экстремальных условиях деятельности, в частности устройства для тренировки спортсменов-единоборцев (об одном из таких устройств, предназначенных для моделирования условий сложносткоординированной деятельности с помощью сравнительно простых и доступных приспособлений, подробнее см. [28]).

И наконец, «оучувствление» системы датчиками для восприятия реакций человека (встроенными в игровые автоматы, спортивные снаряды, биотелеметрическую аппаратуру и т. д.) создаст реальные предпосылки для осуществления адаптивного тренировочного процесса, корректируемого самой системой непосредственно в ходе обучения в зависимости от успехов обучаемого.

Дальнейшее развитие данной системы должно привести к построению целого комплекса таких систем, включающего в себя множество функциональных элементов разной степени сложности и технической оснащенности, взаимодействие которых координируется с помощью базовой ЭВМ.

Вместе с тем предлагаемый здесь путь поэтапной реализации интеллектуальной тренинговой системы, ведущей к созданию автоматизированного тренажерного комплекса, отнюдь не исключает других, альтернативных вариантов, которые могут достаточно эффек-

тивно решать проблемы адаптации и ассимиляции достижений восточных культурно-психологических традиций в соответствии с вышеуказанными требованиями социума и насущными задачами интенсификации общественно-экономического, культурного и научно-технического развития.

В частности, не исключается и такой более традиционный (как для восточных, так и для западных культур) и широко практикуемый в настоящее время путь, который вообще не связан с применением формально-логических методов моделирования процессов познания и деятельности и привлечением ЭВМ или другой сложной техники, требует непосредственного общения тренера или наставника с обучаемыми и может реализоваться с помощью обычных средств и процедур обучения и тренажа. Более того, поскольку этот путь имеет свои преимущества, обусловленные именно непосредственным взаимодействием наставника с учениками, позволяющим передавать принципиально важные, но не всегда поддающиеся формализации нюансы, то он при любых обстоятельствах будет сохранять свое значение и активно практиковаться. Поэтому он должен не отвергаться предлагаемой системой, а органично включаться в нее с соответствующими коррективами применительно к ее специфическим структурно-функциональным особенностям или же развиваться автономно, в сущности решая те же задачи, что и предлагаемая система, а потому дополняя ее.

Позволяя совместить в себе и реализовать преимущества обоих путей, предлагаемый вариант все же является самым оптимальным и продуктивным в смысле наиболее полного, органичного и эффективного внедрения восточных методик психофизической подготовки в современные технологические, социальные и культурные процессы.

Круг профессиональных сфер деятельности человека, в которых могут использоваться навыки психофизиологической саморегуляции, вырабатываемые предлагаемой тренинговой системой в различных ее вариантах, очень широк и может расширяться практически беспредельно по мере дальнейшей специализации исходных вариантов или разработки новых специализированных систем, опирающихся на некоторые общие исходные принципы.

Тем не менее значение интеллектуальной тренинговой системы ни в коем случае нельзя сводить к ее сугубо утилитарным, прикладным функциям. Эти функции, конечно, имеют очень важное значение для стимулирования практических разработок в данном направлении, но в общекультурном и гуманистическом смысле гораздо важнее то, что применение в рамках этой системы формальных методов анализа восточных культурно-психологических традиций (в частности, фреймового подхода) может способствовать более глубокому и адекватному пониманию структурно-функциональных особенностей форм представления теоретических и практических знаний в этих традициях и дальнейшему развитию диалога культур Востока и Запада на более высоком метаязыковом уровне.

Применение формальных и структурно-функциональных методов является одним из наиболее плодотворных путей решения проблемы «перевода» понятий и символов одной культуры на язык другой, так как позволяет разработать такой промежуточный («третий») метаязык межкультурного диалога, который не зависит от синтаксических и семантических особенностей обоих конкретных языков или от особенностей описываемого с его помощью конкретного материала, а потому занимает нейтральное положение по отношению к естественным языкам с присущей им избыточностью и может служить более адекватным и универсальным средством описания и передачи тех или иных феноменов культуры. Такой подход позволяет выделить наиболее инвариантное из того многообразия смысловых и эмоциональных значений, которыми пропитан любой естественный язык, настолько тесно привязанный к конкретно-историческим реалиям, что постоянно ставит исследователя перед проблемой «непереводимости» явлений чужой культуры. Эта проблема усугубляется еще больше, когда речь идет не просто о переводе понятий или символов, а ставится задача адекватно воспроизвести какие-то существенные модели и образцы социальной практики, например способы профилактики и лечения заболеваний, приемы воспитания, обучения и тренинга. Поэтому в тех случаях, когда необходимо воссоздать на языке своей культуры не просто определенную семантическую конструкцию, но и соответствующие этой конструкции очень сложные

формы поведения, наиболее реальным и эффективным в современных условиях способом решения поставленной задачи является моделирование с использованием формальных языков и современных технических средств информационного обеспечения.

Если в естественных науках подобные методы применяются очень широко и давно уже доказали свою эффективность, то в области гуманитарных исследований (в частности, востоковедных) они играют несоизмеримо меньшую роль. Между тем именно в востоковедных исследованиях ощущается острейшая потребность в создании «широких» семиотических моделей, способных адекватным образом описывать изучаемые феномены культуры и общественного сознания в форме, позволяющей использовать полученные результаты как в познавательных конструкциях более высокого обобщающего уровня, так и для практического освоения огромного и многообразного культурно-исторического опыта восточных народов.

Хотя применение формальных языков и современных технических средств обработки информации в определенной степени «технизует» человеческое сознание и деятельность, оно может дать и обратный эффект, т. е. способствовать решению гуманитаристических по своей сути задач, обеспечивая более полное понимание между представителями различных культур, создавая предпосылки для построения такой интеллектуальной системы, в которой современная техника будет поставлена на службу человеку не в узкоутилитарном и прагматическом смысле, а в целях наиболее полного раскрытия его сугубо человеческих способностей и их дальнейшего безграничного расширения. К тому же дальнейшая разработка этих методов позволяет значительно расширить круг людей, которые имеют доступ к достижениям мировой культуры во всем ее многообразии и исторической полноте, так как овладеть формальными языками и техническими средствами информатики намного проще и быстрее, чем естественными языками других культур, тем более восточными. В настоящее же время из-за углубляющегося процесса дифференциации и специализации знаний количество людей, о которых можно было бы сказать, что они являются носителями какой-либо культуры во всей ее полноте, неуклонно уменьшается, и особенно

это характерно для представителей точных наук и технических специальностей, наиболее восприимчивых к формальным методам моделирования с помощью технических средств. Поэтому в современных условиях такие методы и средства, способствующие преодолению культурного разрыва между различными социальными и профессиональными группами, представляют собой факторы, без которых невозможна действительно широкая демократизация общественной и культурной жизни.

Важное значение этих методов и средств в творческом освоении многообразного и противоречивого культурно-исторического опыта восточных народов обуславливается также тем, что перевод идеологически «нагруженных» восточных текстов на формальный язык сам по себе «очищает» их от всего второстепенного, исторически ограниченного, оставляя только наиболее существенные, значимые связи между описываемыми явлениями. Это хорошо подтверждается на примере изучения и использования опыта традиционных восточных систем медицины (китайской, тибетской, вьетнамской и др.) с применением современных методов и средств обработки информации.

Таким образом, в настоящее время в условиях все возрастающего взаимопроникновения различных культур и обмена не только идеями и ценностями, но и определенными формами социальной практики задачи востоковедения не должны ограничиваться только изучением восточных культур, необходимо активно овладевать всем наиболее ценным и рациональным в живом многообразии культурно-исторического опыта народов Востока, и важную роль в этом должны сыграть формальные методы моделирования с помощью современных технических средств.

Мы рассмотрели лишь некоторые возможные и наиболее перспективные, на наш взгляд, подходы к применению этих методов и средств в одном из самых сложных, специфических и малоразработанных направлений востоковедных исследований — в изучении восточных культурно-психологических традиций с целью использования их достижений в современных условиях. Многие вопросы только поставлены, и их решение — задача дальнейших научных исследований и практических разработок в намеченном направлении.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

«Лю-цау тань-цзин» («Сутра Помоста Шестого патриарха [Хуэйцзана]») — один из основных канонических текстов школы чань; первое крупное и значительное произведение китайских чань-буддистов, в котором излагались фундаментальные положения философско-психологического учения Южной ветви школы чань, основанной VI чаньским патриархом Хуэйцзаном (638—713) и после его смерти занявшей доминирующее положение в китайском чань-буддизме. Особое значение, которое придавалось этому тексту в развитии чань-буддизма, подчеркивалось тем, что в его названии был включен термин «сутра», хотя к разряду сутр в буддийском каноне отнеслись тексты, содержащие слова самого Будды. Этот текст является единственным из всех оригинальных (а не переводных) произведений китайских буддистов, который был назван сутрой. Слово «помост» в его названии свидетельствует о том, что в основу текста были положены конспективные записи проповедей Хуэйцзана, произносившихся с невысокого помоста, вокруг которого располагались его ученики и последователи. Кроме проповедей текст содержит записи его бесед с учениками и светскими последователями, стихотворные гатхи и некоторые эпизоды из его жизни. Первый вариант текста составил ближайшим учеником Хуэйцзана Фахам в 714 г., впоследствии появилось несколько других версий.

Центральное место в сутре занимает обоснование концепции «внезапного просветления», которая стала основополагающей концепцией Южной ветви школы чань, предопределив характерные особенности философско-психологического учения этого направления в чань-буддизме. При этом тезис о «внезапном просветлении» носил ярко выраженную полемическую направленность против Северной ветви школы чань, возглавляемой Шэньлю (605—706), который придерживался концепции «постепенного просветления», делающей основной акцент на систематическом, последовательном и поэтапном морально-психическом совершенствовании, постепенно «очищающем» сознание человека от «омрачающих» и «загрязняющих» факторов. Опровергая эту концепцию, Хуэйцзан утверждал, что «истинная» природа человека, тождественная «природе Будды», и его «первородное сознание» (*бэнь-синь*), представляющее собой фундаментальную основу сознания всякого человека, изначально чисты, всегда пребывают в абсолютной чистоте и спокон веку и никогда не могут быть ничем «омрачены» или «загрязнены», а потому не нуждаются ни в каком совершенствовании, ни в какой искусственной практике, направленной на «очищение» или «исправление». В то же время в сутре указывается, что эта изначальная чистота и ясность «первородного сознания» может быть временно скрыта «тьмой неведе-

ния» (*у-мин*), обусловленной привязанностью к индивидуальному «Я» и привычкой к дискурсивно-логическому мышлению, основанному на субъектно-объектных отношениях и выделении отличительных признаков «вещей и явлений» (*дхарм*) окружающего мира, а потому нарушающему изначально целостность и гармонию бытия, раскалывая мир на дуальные оппозиции, и приводящему сознание человека в состояние возбуждения, заставляя его отделяться и «отойти» от своей собственной, «истинной» и фундаментальной природы. Но «тьма неведения» является преходящим и временным фактором психической жизни человека и может мгновенно («внезапно») рассеяться, стоит только отрешиться от «ложных» мыслей и освободиться от привязанности к своему индивидуальному «Я», в результате чего происходит естественное и спонтанное, мгновенное и полное самопроявление изначально чистой природы человека, самоактуализация заложенной в ее фундаментальной основе потенции к «просветлению» и присущей ей «интуитивной мудрости».

В своем обосновании концепции «внезапного просветления» Хуэйцзэн опирался на основополагающие принципы махаянской философии и особенно — на центральную концепцию буддизма махаяны о «пустоте» (*шуньята*). Исходя из этой концепции, Хуэйцзэн утверждал, что все дхармы следует рассматривать как призрачные иллюзии, не имеющие истинной реальности и по своей природе «пустотные», но в то же время изначально «просветленные» и успокоенные, поэтому нет ничего, что можно приобрести или от чего нужно освободиться с помощью специальной практики, как нет и самой практики. Нужно только в каждый момент бытия непрерывно созерцать «пустотность» всех дхарм, и тогда в случае спонтанного возникновения «ложной» мысли, различающей субъект и объект, эта мысль в то же мгновение будет осознаваться как «пустотная», и, таким образом, человек не утратит целостного восприятия бытия, избежав проявления иллюзии индивидуального «Я» и множественности отличительных признаков всех вещей и явлений феноменального мира. Вместе с тем, следуя той же парадоксальной логике махаянистов, Хуэйцзэн утверждал, что практика морально-психического совершенствования все-таки нужна, так как привязанность к иллюзии индивидуального «Я» у «обычных» людей очень сильна и не может исчезнуть сама собой. Но это должна быть своеобразная «не-практика», в процессе которой человек не должен осознанно стремиться к освобождению от «ложных» мыслей или к очищению своего сознания от «загрязненности», что может только усилить ответный напор «ложных» мыслей или породить «загрязненность» самой чистотой, поскольку «неведение» и «просветление», «загрязненность» и «чистота» взаимосвязаны и неразделимы, а потому нельзя уничтожить одну половину этой дуальной пары противопоставлений, не уничтожив другую. Поэтому, чтобы выйти за рамки вообще всех дуальных отношений и обрести истинное, полное и окончательное «просветление», необходимо практиковать «не-практику», не имея осознанного стремления чего-то достичь или от чего-то избавиться, а лишь свободно следуя своей истинной природе и полностью полагаясь на свою «интуитивную мудрость».

«Сутра Хуэйцзэна», впервые в истории китайского чаь-буддизма давшая столь детальное и развернутое обоснование концепции «внезапного просветления», сыграла исключительно важную роль в дальнейшем развитии школы чаь. Борьба между сторонниками и противниками этой концепции, вызвавшая раскол в школе чаь на Южную и Северную ветви, резко обострилась после смерти Хуэйцзэна, вылившись в споры о том, кто является законным преемником V патриарха школы чаь Хунжэня (601—675) — Хуэйцзэн или Шэньсю, а значит, и какая концепция должна считаться ортодоксальной — «внезапного» или «постепенного просветления». До середины VIII в. глава Северной ветви Шэньсю считался официальным преемником Хунжэня, т. е. VI патриархом; и только спустя полвека после смерти Хуэйцзэна один из его наиболее талантливых и энергичных учеников — Шэньхуэй (670—762) доказал превосходство Южной ветви над Северной и добился официального признания Хуэйцзэна законным преемником Хунжэня, а Шэньсю — узурпатором. В результате этого «Сутра Хуэйцзэна» была канонизована, а излагаемая в ней концепция «внезапного просветления» стала господствующей в теории и практике чаь-буддизма, и все последующее развитие школы чаь было в той или иной степени, прямо или косвенно связано с развитием принципов, изложенных в сутре.

Выборочный перевод сутры для данного издания сделан автором с дуньхуанского варианта, опубликованного Ф. Ямпольским в 1967 г. При переводе учтены дополнения из других версий текста и исправления, внесенные Ф. Ямпольским, а также его разбивка на параграфы, в которой он следует за Д. Т. Судзюки, впервые издавшим дуньхуанский текст в такой разбивке в 1934 г. (см. [145]).

**УЧЕНИЕ О ВНЕЗАПНОМ ПРОСВЕТЛЕНИИ¹
ЮЖНОЙ ШКОЛЫ²,
МАХА-ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТА-СУТРА³
ВЫСШЕЙ МАХАЯНЫ:
СУТРА ПОМОСТА ВЕЛИКОГО НАСТАВНИКА,
ШЕСТОГО ПАТРИАРХА ХУЭЙЦЗЭНА,
ПРОПОВЕДОВАВШЕГО ДХАРМУ
В МОНАСТЫРЕ ДАФАНЬСЫ⁴
В ШАОЧЖОУ⁵;
ОДИН ЦЗЮАНЬ,
СОСТАВЛЕННЫЙ РАСПРОСТРАНТЕЛЕМ ДХАРМЫ,
УЧЕНИКОМ ФАХАЕМ⁶,
ПОЛУЧИВШИМ ВНЕЗНАКОВЫЕ ПРЕДПИСАНИЯ⁷**

§ 1. Великий учитель-наставник Хуэйцзэн поднялся на высокое сидище в зале для проповедей монастыря Дафаньсы и стал проповедовать Учение о великой праджня-парамите⁸, давая внезапные пред-

писания. В это время более 10 тысяч монахов, монахинь и мирян сидело перед ним. Шаочжоуский цыши⁹ Вэйцзюй, а также более 30 правительственных чиновников различных рангов и более 30 ученых-конфуцианцев — все вместе просили великого наставника объяснить им Учение о великой праджня-парамите. Затем цыши [Вэйцзюй] велел одному из членов монашеской общины, Фахаю, собрать записи этих проповедей, чтобы распространить их среди последующих поколений, чтобы собратья по Пути и Учению, удостоившиеся получить наставления о сути Учения в традициях этой школы, передавали их дальше, от одного к другому, и чтобы получивший [эти записи] признавался как удостоившийся благоговения и считался имеющим санкцию проповедовать эту Сутру Помоста.

§ 2. Великий учитель-наставник Хуэйинэн сказал: «Благомудрые друзья!¹⁰ Очистите свое сознание¹¹ и сосредоточьтесь на Учении о великой праджня-парамите».

Затем великий наставник погрузился в молчание, очищая свой дух-сознание. После длительного молчания он сказал: «Благомудрые друзья, слушайте внимательно! Мой отец сначала был чиновником в Фаньяне¹², но потом был разжалован и сослан на жительство в качестве простолюдина в Синьчжоу¹³ в Линнани¹⁴. Когда я был еще малолетним ребенком, мой отец преждевременно скончался, и моя престарелая матушка с единственным сыном-сиротой перебралась в Наньхай¹⁵. Там мы очень бедствовали, жили в большой нужде, и я был вынужден тяжким трудом зарабатывать на жизнь, продавая на рынке дрова. Как-то раз я случайно встретил одного приезжего, который покупал дрова. Он повел меня за собой к постоялому двору для чиновников. Там он расплатился за дрова и, забрав их, ушел. Получив деньги, я направился к воротам, но внезапно увидел другого приезжего постояльца, который декламировал «Алмазную сутру». Когда я услышал чтение сутры, мое сознание сразу же озарилось светом, внезапно пробудившись.

Тогда я спросил гостя: «Откуда Вы прибыли, принес с собой эту сутру?» Гость ответил: «Я совершил поклонение Пятому патриарху Хунжэню на горе Фэнмушань в Восточных горах в [уезде] Хуанмэйсянь [округа] Цичжоу¹⁶. Там я узнал, что сейчас у него

в общине более тысячи учеников. Я также слышал, что великий наставник вдохновляет монахов и мирян, говоря, что достаточно иметь лишь один цзюань „Алмазной сутры“, чтобы узреть свою собственную природу и с помощью прямого постижения стать Буддой».

Услышав его слова, я понял, что в этом есть определенность прошлой кармой, простился с матушкой и отправился в Хуанмэйсянь на гору Фэнмушань. Придя туда, я совершил поклонение патриарху Хунжэню.

§ 3. Патриарх Хунжэнь спросил меня: «Из каких мест ты пришел на эту гору, чтобы поклониться мне? Что привело тебя сюда, чего ты хочешь от меня, что ищешь?»

Я ответил ему: «Я из Линнани, синьчжоуский простолудин. Я проделал столь долгий путь, чтобы только поклониться патриарху, и хочу лишь стать Буддой — никаких других желаний у меня нет, ничего другого я не ищу».

Но патриарх возразил: «Раз ты из Линнани — значит, дикарь. Разве ты можешь стать Буддой?»

Я ответил: «Хотя люди разделяются на южных и северных, природа Будды у южан и северян одна и та же. Хотя мое тело дикаря отличается от Вашего, чем же различается наша природа Будды?»

Великий наставник хотел продолжить обсуждение, но, оглянувшись по сторонам, увидел, что рядом стоят люди, и не стал ничего говорить. Тогда он послал меня работать вместе со всеми членами общины. Через некоторое время один ученик-мирянин отправил меня молоть зерно, и я проработал в помещении, где молот зерно, более восьми месяцев.

§ 4. Однажды Пятый патриарх Хунжэнь неожиданно созвал всех членов общины. Когда ученики собрались, он сказал: «Внимайте мою проповедь! Для мирских людей жизнь и смерть — очень важное дело. Вы, последователи моей школы, члены нашей общины, целыми днями совершаете подношения, стремясь лишь к тому, чтобы заслужить хорошее перерождение, но не стараетесь полностью освободиться от круговорота смертей-и-рождений и насовсем покинуть море страданий. Однако, если ваша собственная природа пребывает во мраке невежества, разве вы можете обрести спасение во вратах счастья? Возвращайтесь все в свои

комнаты и всмотритесь в себя. Тот, кто наделен интуитивной мудростью, обретет в себе свою изначальную природу¹⁷ и интуицию-праджню. После этого пусть каждый из вас создаст одно стихотворение-гатху и преподнесет мне. Я посмотрю ваши стихи, и если кто-то из вас прозрел великий смысл Учения, я передам ему свою патриаршью рясу и Дхарму, которые удостоверяют, что он стал Шестым патриархом. Спешите! Спешите!»

§ 5. Получив указания, ученики разошлись по своим жилищам, говоря друг другу: «Нам незачем очищать сознание и пытаться сочинить стихотворение, чтобы преподнести его патриарху. Старший монах Шэньсю — наш учитель и наставник. После того как старший монах Шэньсю унаследует Дхарму, он может стать нашей опорой, поэтому давайте не будем сочинять стихотворение». Все согласились, и поэтому никто не осмелился преподнести патриарху гатху.

В то время перед патриаршним залом имелся павильон с тремя отделениями. На стенах того павильона художник Лу Чжэнь захотел в качестве подношения изобразить картины, посвященные различным эпизодам из «Ланкаватара-сутры», а также изобразить передачу Пятым патриархом своей рясы и Дхармы, чтобы запечатлеть это событие в памяти адептов будущих поколений. Художник осмотрел стены и собрался приступить к работе на следующий день.

§ 6. Старший монах Шэньсю подумал про себя: «Никто не преподнесет патриарху гатху о сознании, так как все считают меня своим учителем и наставником. Если я не преподнесу гатху о сознании, то как Пятый патриарх сможет увидеть глубину прозрения в моем сознании? Если я преподнесу гатху о сознании, стремясь получить Дхарму, то в этом нет ничего предосудительного. Если я сделаю это, помогая патриаршества, то это нехорошо, так как походит на узурпацию этого священного звания профаном. Но если я не преподнесу гатху, то так и не получу Дхарму».

Он долго размышлял об этом и был в большом затруднении. В полночь, стараясь никому не показываться, он прокрался в южное отделение павильона, чтобы написать на стене свою гатху о сознании и получить Дхарму. «Если Пятый патриарх завтра увидит это стихотворение и оно понравится ему, то я выйду

и скажу, что я написал его, — думал он, — если же оно не понравится ему, то я узнаю, что из-за дурной кармы, накопленной мной в прошлых перерождениях, имеется препятствие, которое не позволяет мне получить Дхарму. И тогда, раз уж так трудно постичь глубокий смысл благородного Учения, я успокоюсь и перестану хлопотать».

Итак, старший монах Шэньсю в полночь со свечой в руках пробрался в южное отделение павильона и написал на стене стихотворение, но никто не знал об этом.

Стихотворение гласит:

Тело есть древо просветления-бодхи,

А сознание подобно светлomu зеркалу на подставке.

Мы должны прилежно трудиться, непрестанно вытирая его,
Чтобы на нем не было пыли и грязи!

§ 7. Написав это стихотворение, старший монах Шэньсю вернулся в свою келью и лег спать. И никто не видел его.

Спозаранку Пятый патриарх пригласил художника-донатора Лу Чжэня расписать стенку южной секции павильона картинами эпизодов «Ланкаватара-сутры». Хунжэнь внезапно увидел стихотворение и, прочитав его, сказал донатору: «Я даю тебе 30 тысяч монет за то, что ты взял на себя тяжкий труд, пределав столь дальний путь, чтобы прийти сюда, но ты не рисуй картины эпизодов из сутры. В „Алмазной сутре“ сказано: „Все, что имеет форму (признаки.— Н. А.), не реально и ложно (обманчиво.— Н. А.)“¹⁸. Не лучше ли оставить это стихотворение, чтобы люди, омраченные неведением, декламировали его и в соответствии с ним трудились над своим морально-психическим усовершенствованием, что позволит им избежать трех мучительных перерождений?!¹⁹ Если эти люди будут заниматься морально-психическим самоусовершенствованием в соответствии с Дхармой, то им от этого будет огромная польза».

Затем великий наставник позвал всех членов общины и возжег благовония перед этой гатхой. Все члены общины прочитали стихотворение, и их сердца наполнились благоговением.

Пятый патриарх сказал: «Вы все должны декламировать эту гатху, и тогда вы сможете прозреть свою природу. Если вы будете заниматься духовной прак-

тикой в соответствии с этой гатхой, то избежите [трех перерождений]».

Все члены общины декламировали ее и, преполнившись благоговения, восклицали: «Как прекрасно!»

Затем Пятый патриарх позвал в зал старшего монаха Шэньсю и спросил: «Ты написал это стихотворение или нет? Если ты сочинил его, то должен получить мою Дхарму».

Старший монах Шэньсю ответил: «Каюсь и признаю свою вину — действительно, это я написал его, но я не смею домогаться патриаршества и лишь прошу отца-настоятеля из сострадания ко мне сказать, есть ли у меня хоть немного интуиции-праджни познать великий смысл [Учения]?»

Пятый патриарх сказал: «Стихотворение, которое ты написал, показывает, что ты еще не достиг полного [озарения]. Ты лишь подошел к воротам [Учения], но не вошел в них. Если профан будет самоусовершенствоваться в соответствии с твоей гатхой, то это избавит его от трех мучительных перерождений. Но такое постижение не позволяет обрести конечное просветление-бодхи. Нужно войти во врата и прозреть свою первородную природу. Ступай-ка и подумай день-два, а когда сочинишь еще одно стихотворение, приходи ко мне и преподнеси его. Если ты войдешь во врата и узришь свою первородную природу, я вручу тебе ясу и Дхарму».

Старший монах Шэньсю ушел и несколько дней пытался сочинить другое стихотворение, но у него ничего не получалось.

§ 8. Как-то раз один юный прислужник проходил мимо помещения, где мелют зерно, распевая это стихотворение. Услышав его, я сразу понял, что сочинивший эту гатху еще не познал свою природу и не постиг великий смысл. Тогда я спросил у прислужника, как называется стихотворение, которое он декламировал. Прислужник ответил мне: «Я не знаю, но великий наставник сказал, что рождение и смерть — это великие события (дела) и что он хочет передать патриарху ясу и Дхарму, поэтому велит каждому члену общины сочинить одно стихотворение, прийти и показать ему. Если кто-нибудь прозреет великий смысл, то он вручит ему ясу и Дхарму и тот станет Шестым патриархом. Один старший монах по имени Шэньсю

взял да и написал внезаковую гатху на стене южной секции павильона. Пятый патриарх велел всем членам общины декламировать ее, чтобы пробужденный этой гатхой узрел свою природу и, самоусовершенствуясь посредством духовной практики в соответствии с этим стихотворением, обрел спасение».

Я сказал прислужнику: «Я мелю здесь зерно больше восьми месяцев и еще не бывал перед патриаршим залом. Прошу тебя, проводи меня к южной секции павильона, чтобы я посмотрел на это стихотворение и совершил поклонение. Я тоже хотел бы выучить его наизусть и декламировать, чтобы заложить предпосылку для перерождения в земле Будды».

Когда прислужник привел меня в южную секцию павильона, я совершил поклонение этой гатхе. Поскольку я не знал иероглифов, я попросил одного человека прочесть гатху. Услышав стихотворение, я осознал великий смысл. Тогда я сочинил свою гатху и снова попросил человека, умеющего писать, начертать ее на стене западной секции павильона, чтобы преподнести свое изначальное сознание. Ибо, если ты не познал свое первородное сознание, то нет никакой пользы от изучения Дхармы. Если же постиг свое сознание и прозрел собственную природу, то, значит, обрел просветление и познал великий смысл,

Мое стихотворение гласит:

Просветление-бодхи изначально не имеет древа,
А светлое зеркало не имеет подставки.
Коли природа Будды всегда совершенно чиста,
То где на ней может быть пыль?!

Я сочинил еще одно стихотворение, которое гласит:

Само сознание есть древо бодхи,
А тело есть светлое зеркало с подставкой.
Светлое зеркало изначально чисто,
Где же на нем будет грязь и пыль?

Услышав мои гатхи, все обитатели монастыря, все последователи, члены общины были изумлены. Затем я вернулся в помещение, где мелют зерно. Пятый патриарх сразу же понял, что я хорошо познал великий смысл, но, опасаясь, что об этом узнают члены общины, он сказал им: «Это тоже еще не полное постижение».

§ 9. Дождавшись ночи, Пятый патриарх позвал меня в свой зал и стал проповедовать мне «Алмазную

сутру». Как только он дошел до того места, где говорится: «Вы не должны быть привязаны [к вещам], но должны выработать сознание, которое нигде не пребывает...»²⁰, я обрел просветление и в ту же ночь получил Дхарму, но никто не знал об этом. Затем он передал Учение о внезапном просветлении и рясу, наказав мне: «Ты стал Шестым патриархом, ряса будет удостоверять это. Передавайте ее от поколения к поколению, а Дхарму передавайте непосредственно от сердца к сердцу, чтобы приводить людей к самопросветлению».

И еще Пятый патриарх сказал мне: «С древнейших времен повелось так, что жизнь того, кому передана Дхарма, висит на волоске. Если будешь находиться здесь, кто-нибудь может погубить тебя, поэтому ты должен быстрее уходить отсюда».

§ 10. Получив рясу и Дхарму, я в полночь отправился в путь. Пятый патриарх проводил меня до цзюцзянской почтовой станции²¹. Я моментально обрел просветление. Расставаясь, Пятый патриарх наставлял меня: «Ступай и трудись усердно, унеси Дхарму на юг, но в течение трех лет не распростирай ее, так как это вызовет бедствия. Потом начни распростирая ее, обращая заблуждающихся и хорошо наставляя их. Если сможешь пробудить сознание человека, то он не будет ничем отличаться от меня». Прощавшись с Пятым патриархом, я отправился на юг.

§ 11. Где-то через два месяца я дошел до Даюйлина²². Несколько сот незнакомых мне людей следовали за мной, пытались убить меня и отобрать рясу и Дхарму. Когда я дошел до середины горы, все они внезапно повернули назад. Только один монах по фамилии Чжэнь, по имени Хуэймин продолжал преследование. Прежде он был генералом третьего ранга²³ и по своему характеру и поведению был человеком грубым и жестоким. Он преследовал меня до вершины горы, где остановил меня и стал угрожать мне. Я хотел отдать ему рясу и Дхарму, но он не пожелал взять [рясу]. «Я пришел сюда издалека не для того, чтобы взять твою рясу,— сказал он,— а для того, чтобы получить Дхарму». Тогда я на вершине горы передал Хуэймину Дхарму. Услышав ее, он сразу же обрел просветление. Затем я велел ему вернуться на север и обращать там людей.

§ 12. И вот теперь я прибыл сюда, чтобы жить в этих местах (т. е. в Цаоци.— *Н. А.*) и проповедовать всем вам, чиновникам, монахам и мирянам... Это Учение передавалось от мудрецов прошлого, а не есть мое собственное знание. Каждый, кто хочет услышать Учение прошлых мудрецов, должен очистить сознание. Если, прослушав мою проповедь, вы отбросите свои заблуждения, то вас озарит просветление, точно такое же, как и у мудрецов прошлого.

...Мирские люди изначально сами обладают просветлением-бодхи и мудростью интуиции-праджни. Но из-за того что их сознание заблуждается, они не могут сами обрести просветление (т. е. не могут пробудиться сами.— *Н. А.*). Поэтому они должны найти доброго и обладающего обширными познаниями друга-наставника²⁴, чтобы он указал Путь созерцания своей собственной природы. Благородные друзья! Если вы встретите просветление, то мудрость придет к вам.

§ 13. Благородные друзья! В этих вратах моего Учения основой является сосредоточенность и мудрость. Ни в коем случае нельзя ложно утверждать, что мудрость и сосредоточенность различаются. Сосредоточенность и мудрость являются единым целым и не разделяются надвое. Сосредоточенность есть субстанция мудрости; мудрость есть функция сосредоточенности. Как только появляется мудрость, значит, в ней присутствует сосредоточенность; как только появляется сосредоточенность, значит, в ней присутствует мудрость.

Благородные друзья! Это означает, что сосредоточенность и мудрость едины. Изучающий Путь, обратит на это внимание и не говорит, что сосредоточенность первична и вызывает мудрость, или что мудрость первична и вызывает сосредоточенность, или что сосредоточенность и мудрость отличаются друг от друга. Такая точка зрения означает, что [природа] дхарм имеет две характеристики (двойственность признаков.— *Н. А.*). Это хорошо говорить на словах, но плохо для сознания, так как мудрость и сосредоточенность разъединяются. Если же и сознание, и слова будут одинаково хороши, то внутреннее и внешнее будут едины и сосредоточенность и мудрость не будут разделяться. Духовная практика самопросветления не обретается в словесных спорах. Если вы начинаете

спорить, что первично, а что вторично; то впадаете в заблуждения, а потому не можете прекратить [дуализм] побед и поражений, рождаете ложные взгляды о наличии индивидуального «Я» дхарм²⁵ и не можете освободиться от четырех состояний всех феноменов²⁶.

§ 14. Психическая концентрация в духовной практике «исин саньмэй»²⁷ является постоянным осуществлением прямого сознания всегда и везде: когда ходите, стоите, сидите или лежите. В «Вималакирти-[ширдеша] сутре»²⁸ сказано: «Прямое сознание есть обитель Пути; прямое сознание есть Чистая земля». Нельзя, проявляя криводушие, говорить на словах о прямоте. Если вы на словах говорите о психической концентрации в духовной практике «исин саньмэй», но не осуществляете прямого сознания, вы не являетесь учеником Будды. Только когда вы практикуете прямого сознания и во всех вещах и явлениях не имаете никаких привязанностей — это и называется «исин саньмэй». Заблуждающиеся люди привязываются к внешним признакам вещей и явлений, и когда [начинают] заниматься практикой психической концентрации «исин саньмэй», то принимают за прямого сознания недвижимое сидение (сидячую медитацию в неподвижной позе.— Н. А.) и искоренение из сознания ложных взглядов, полагая, что это и есть сосредоточенность «исин саньмэй». Занятия такой практикой уподобляют [человека] бесчувственным [вещам] и создают препятствия к Пути-Дао. Но Дао должно течь беспрепятственно, как можно ему препятствовать? Если сознание задерживается на вещах, то значит оно связывает само себя. Если бы от сидения в неподвижном состоянии был какой-то толк, то разве стал бы Вималакирти бранить Шарипутру за занятия сидячей медитацией в лесу?!²⁹

Благородные друзья! А еще есть люди, которые учат сидеть и созерцать сознание, созерцать чистоту, не двигаясь и не активируя [сознание]. Занимаясь такой практикой, заблуждающиеся люди не только не обретают просветления, но еще больше укрепляются в своих заблуждениях, и таких людей тысячи. Обучающие такому пути с самого начала вводят в великое заблуждение.

§ 15. Благородные друзья! Какова взаимосвязь между сосредоточенностью и мудростью? Она подобна

светильнику и свету. Если есть светильник, то есть и свет. Если нет светильника, нет и света. Светильник является субстанцией света; свет является функцией светильника. Хотя названия два, в их сущности нет двойственности. Сосредоточенность и мудрость взаимосвязаны таким же образом.

§ 16. Благородные друзья! В Дхарме нет внезапного и постепенного, но люди бывают остроумные и тупые. Заблуждающиеся проповедуют постепенный [путь морально-психического самоусовершенствования], а просветленные люди практикуют внезапную культивацию [сознания]. Познать собственное первоначальное сознание — это значит прозреть свою изначальную природу. Если ты уже пробудился, то с самого начала нет никаких различий [между двумя методами], но если еще не пробудился, то в течение долгих калп³⁰ будешь вовлечен в круговорот перерождений.

§ 17. Благородные друзья! В моих вратах Дхармы, с самых древних времен и по сей пору, все основано на «не-мысли» («отсутствии мысли», «не-мышлении») как главном принципе Учения, на «отсутствии [внешних] признаков» как субстанции, на «не-связанности» как основе.

Что такое «отсутствие признаков»? «Отсутствие признаков» — это, находясь среди признаков (форм), отрешаться от [внешних] признаков [вещей]. «Не-мысль» («отсутствие мыслей») — это, погружаясь в мышление, не мыслить. «Не-связанность» — это изначальная природа человека.

Последовательный поток мыслей не должен останавливаться, задерживаться на чем-либо; прошлые мысли, нынешние мысли и будущие мысли мысль за мыслью должны следовать друг за другом не прерываясь. Как только одна мысль прерывается, дхарма-ка³¹ отходит от руна-ка³². В последовательном процессе мышления не нужно останавливаться ни на какой вещи, ибо как только одна мысль задерживается, весь последовательный поток мыслей останавливается и вызывает связанность. Если же, погружаясь во все вещи, последовательный поток мыслей не задерживается ни на чем, то связанности (скованности.— Н. А.) не будет. Поэтому-то «не-пребывание» («отсутствие опоры») является основой.

Благомудрые друзья! Вовне отрешенность от всех признаков есть «отсутствие признаков». Как только вы отрешаетесь от признаков, субстанция вашей собственной природы очищается. Поэтому-то «отсутствие признаков» является субстанцией.

Попадая во все ситуации, не быть загрязненным — это называется «не-мысль». В своих мыслях отрешайтесь от [внешних] обстоятельств; находясь среди вещей, не порождайте мыслей о них. Если вы не будете думать обо всем множестве вещей, то все мысли будут отброшены. И когда [дискурсивное] мышление прекратится, вы уже не будете перерождаться в других местах.

Изучающие Путь! Не допускайте небрежности и легкомысленного отношения к смыслу Учения. Это еще куда ни шло, если вы вводите в заблуждение себя, но гораздо хуже, если вы воодушевляете на ошибки других. Однако некоторые люди не только заблуждаются сами и ничего не понимают, но еще и поносят Учение сутр.

Поэтому-то «не-мысль» установлена в качестве главного принципа Учения. Поскольку заблуждающиеся люди мыслят, опираясь на [внешние] обстоятельства, [такое] мышление рождает ложные взгляды, всевозможные страсти с их порочной активностью и всякие дурацкие мысли, — все это рождается из него. Поэтому-то в этих вратах Учения «не-мысль» установлена как основной принцип.

Люди этого мира! Отрешайтесь от ложных взглядов, не порождайте ложных мыслей! Однако если не будет мыслей, то «не-мысль» тоже не будет установлена. «Не» означает «нет» чего? «Мысль» означает «мысль» о чем? «Не» означает отрешаться от двойственности признаков всех страстей. «Мысль» означает мыслить изначальную природу татхаты (истинной реальности). Татхата есть субстанция мысли; мысль есть функция татхаты. Если вы мыслите с уровня собственной природы (т. е. с уровня истинной реальности-татхаты. — *И. А.*), то, хотя вы видите, слышите, понимаете (осознаете) и знаете, вы не загрязняетесь [внешними] обстоятельствами (объектами) и всегда совершенно свободны. В «Вималакирти-сутре» сказано: «Вовне можете хорошо различать все признаки дхарм, а внутри не отходите от первопринципа»³³.

§ 18. Благомудрые друзья! В этих вратах нашего Учения изначально «сидячая медитация» (цзо-чань) не является созерцанием сознания, не является созерцанием чистоты и нельзя также говорить, что это [полная] неподвижность. Если говорить о созерцании сознания, то сознание изначально погрязает в заблуждениях, а заблуждения подобны иллюзии, поэтому и созерцать-то нечего. Если говорить о созерцании чистоты, то природа человека изначально чиста, но из-за ложных мыслей татхата затмевается. Когда же вы отрешаетесь от ложных мыслей, ваша изначальная природа проявляет свою чистоту. Не видеть, что собственная природа изначально чиста, и возбуждать свое сознание созерцанием чистоты — это значит порождать омраченность чистотой. Поскольку все заблуждения не имеют реальной основы, то очевидно, что все, что вы созерцаете, есть иллюзия. [Истинная] чистота не имеет форм и признаков, но некоторые пытаются установить признаки чистоты и говорят, что это и есть практика психического и морального самоусовершенствования. Люди, которые придерживаются таких взглядов, создают препятствия своей изначальной природе и связывают себя чистотой.

Под неподвижностью же следует понимать устойчивость (постоянство) собственной природы, когда человек не обращает внимания на все ошибки и недостатки других людей. Омраченные люди, хотя их собственные тела обрели неподвижность, лишь только раскроют рот, так сразу начинают говорить о хорошем и плохом в других, а это является нарушением Пути-Дао.

§ 19. ...В этих вратах Учения «сидеть» означает, что нет никаких препятствий и мысли не возникают ни при каких внешних обстоятельствах и условиях. «Медитация» (чань) означает [внутри] созерцание своей изначальной природы (бэнь-син) и отсутствие волнений.

А что такое медитация и сосредоточенность? Медитацией называется отрешенность от внешних признаков, а сосредоточенность — это внутреннее спокойствие. Если есть привязанность к внешним признакам, то ваше сознание (психическое состояние. — *И. А.*) будет не спокойным; если будет отрешенность от внешних признаков [вещей], то сознание (психика) будет спо-

койным и [ваша] изначальная природа будет сама по себе чистой и сама по себе сосредоточенной. Как только [начнешь] опираться на внешние обстоятельства, возникнет движение (т. е. ментальная активность, нарушающая внутреннее спокойствие.— *Н. А.*), а движение вызывает беспокойство. Но если отрешиться от внешних признаков, то это и будет медитация (чань); если будешь сохранять внутреннее спокойствие, это и будет сосредоточенность-самадхи (дип). [Таким образом], освободиться от привязанности к внешним объектам — это медитация-чань, сохранять внутреннее спокойствие — это сосредоточенность-самадхи, поэтому и говорится «медитация» и «сосредоточенность».

В «Вималакирти-сутре» говорится: «Мгновенно (в тот же миг) и внезапно [человек] обретает изначальное сознание (бэнь-синь)»³⁴. А в «Обетах бодхисаттвы» говорится: «С изначальных истоков ваша собственная природа совершенно чиста»³⁵.

Благодарные друзья! Созерцая собственную природу, вы узрите собственную чистоту; занимаясь практикой самоусовершенствования (саморегуляции, самокультивации), вы узрите дхарма-каю в вашей собственной природе и ваши собственные деяния станут деяниями Будды. [Таким образом], работая над собой (т. е. занимаясь практикой психической саморегуляции.— *Н. А.*), вы становитесь Буддой.

§20. ...Благодарные друзья! Я побуждаю вас в своем собственном физическом теле увидеть, что ваша собственная природа имеет три тела Будды³⁶. Эти три тела Будды рождаются из вашей собственной природы.

Что такое чистое тело Будды дхарма-кай? ...У всех людей в мире природа изначально чиста сама по себе, и вся тьма вещей находится в их собственной природе. Если люди думают обо всех [дурных] делах, то начинают совершать дурные поступки. Если думают обо всех добрых делах, то начинают практиковать добрые деяния. Отсюда понятно, что все вещи (дхармы) находятся в вашей собственной природе, но ваша собственная природа всегда остается чистой. [Это подобно тому, как] солнце и луна всегда светлы, но могут быть закрыты облаками. Поэтому, хотя они наверху светлы, снизу [кажутся] затемненными и нельзя увидеть солнце, луну, звезды и планеты. Но если внезапно подует

ветер интуиции (праджня) и разгонит все облака и туманы, то мгновенно отчетливо проявятся формы всех вещей. Чистота природы людей этого мира подобна голубому небу, интуиция подобна солнцу, а мудрость (джняна) подобна луне. Мудрость (джняна) и интуиция (праджня) всегда светлы, но поскольку вы привязываетесь к внешним обстоятельствам, то плывущие облака внешних мыслей закрывают [их свет] и ваша собственная природа не может светить (т. е. проявлять свою чистоту.— *Н. А.*). Поэтому если вы встретите доброго друга, который откроет вам истинное учение и рассеет все ошибки и заблуждения, то внутри и снаружи все озарится светом и в своей собственной природе вы узрите все многообразие вещей, так как все вещи сами находятся в собственной природе [каждого человека]. Это и называется чистым телом Будды дхарма-кай. Тот, кто прибегает к убежищу в самом себе, отбрасывает все дурные поступки, это и называется прибегать к убежищу.

А что такое бесчисленное многообразие [проявлений] нирмана-кай? Когда отсутствует [дискурсивное] мышление, ваша природа пустотна, но когда возникает [дискурсивное] мышление, вы начинаете самотрансформироваться (т. е. начинается процесс вашей самотрансформации.— *Н. А.*). Если вы думаете о дурных вещах, то перерождаетесь в аду. Если вы думаете о добрых вещах, то перерождаетесь на небе среди дэвов (небожителей). [Если вы думаете о причинении] вреда [живым существам], то переродитесь в животное, если будете думать о [сострадании] к живым существам, то трансформируетесь в бодхисаттву. [Если вы думаете о] джяне и праджне, то перерождаетесь в высших мирах, [если думаете о всяких] глупостях, то перерождаетесь в низших сферах. [Таким образом], в вашей собственной природе очень много трансформаций, но заблуждающиеся люди сами не знают об этом и не видят этого. Но стоит появиться одной благой мысли, как тут же рождается интуитивная мудрость. [Это и называется нирмана-кай Будды вашей собственной природы. А что называется совершенным Буддой самбхога-кай? ³⁷] Как один светильник может рассеять тысячелетнюю тьму, так и одна мудрая мысль может уничтожить тысячелетнее невежество. Не думайте о прошлом, но постоянно думайте о будущем,

ибо если у вас постоянно будут хорошие мысли о будущем, то это и будет называться самбхога-кая-Буддой. Одна мысль о зле уничтожает плоды воздаяния за тысячелетнее добро; одна мысль о добре уничтожает плоды воздаяния за тысячелетнее зло. Если с безначальных времен ваши мысли о будущем всегда добры, то вы будете называться самбхога-кая-Буддой. Если вы будете думать с позиции дхарма-каи, то это будет нирмана-кая. Если мысли постоянно будут добрыми, это будет самбхога-кая. Самопробуждение и самокультивация (самоусовершенствование) — это и называется «прибегнуть к убежищу». Кожа и мясо являются физическим телом (рупа-кая), а физическое тело является жилищем, поэтому нельзя говорить, что вы прибегаете к этому убежищу. Но если вы пробуждаетесь к трем телам [Будды], то значит постигли великий смысл [буддийского учения].

§ 21. Сейчас, поскольку вы уже приняли убежище в трех телах Будды, я объясню вам четыре великих обета. Благодумные друзья! Повторяйте вместе со мной то, что я говорю: «Клянусь спасти все живые существа, сколь бы бесчисленны они ни были! Клянусь уничтожить все клеши³⁸, сколь бы бесчисленны они ни были! Клянусь постичь все буддийские учения, сколь бы бесчисленны они ни были! Клянусь успешно завершить Путь Будды, сколь бы непревзойденным он ни был!»

Благодумные друзья! Когда я говорю: «Клянусь спасти все живые существа, сколь бы многочисленны они ни были», это не значит, что я спасаю вас, но что в [своем] сознании каждое живое существо спасает самого себя, спасая свою собственную природу. Что означает «спасать себя, спасая свою природу?» Несмотря на еретические взгляды, клеши, невежество, глухость и заблуждения в вашем физическом теле (рупа-кая), вы сами обладаете природой изначального пробуждения (бэнь-цзюэ) и [поэтому] с помощью правильных взглядов вы обретаете спасение. Когда происходит пробуждение к правильным взглядам, то мудрость праджня рассеивает невежество и заблуждения и все живые существа сами обретают спасение (т. е. сами спасают себя.— Н. А.). Когда приходят еретические взгляды, вы спасаете себя посредством правильных взглядов; когда приходят заблуждения, вы

спасаете себя посредством мудрости; когда приходит зло, вы спасаете себя посредством добра; когда приходят клеши, вы спасаете себя посредством просветления-бодхи. Такое спасение называется истинным спасением.

«Клянусь уничтожить все клеши, сколь бы многочисленны они ни были» означает освободить свое сознание от иллюзий и заблуждений. «Клянусь постичь все буддийские учения, сколь бы бесчисленны они ни были» означает изучение несравненной (непревзойденной) истинной Дхармы (Учения). «Клянусь успешно завершить непревзойденный Путь Будды» означает всегда вести себя смиренно, проявлять почтительность ко всему, отринуть ложные привязанности и пробудиться к интуитивной мудрости. Когда все заблуждения отброшены, наступает ваше самопробуждение (просветление) и вы [успешно] завершаете Путь Будды, тем самым практически осуществляя (применяя) силу [четырех] обетов.

§ 22. А сейчас, поскольку я уже объяснил вам четыре [великих] обета, я дам вам внезапное (у-сян) покаяние (т. е. покаянную формулу.— Н. А.), которое уничтожит грехи трех миров».

Великий наставник сказал: «Благодумные друзья! Если ваши прошлые мысли, будущие мысли, нынешние мысли, если весь поток мыслей не омрачен (загрязнен) заблуждениями и в своей природе вы сразу (мгновенно) отбросили все прошлые дурные деяния, то это и будет покаяние. Если ваши прошлые мысли, будущие мысли, нынешние мысли, если весь поток мыслей не омрачен заблуждениями и вы навсегда освободили свое сознание от прошлых ложных представлений, это и будет называться покаянием собственной природы. Если ваши прошлые мысли, будущие мысли, нынешние мысли, весь поток мыслей не омрачен завистью (недоброжелательством.— Н. А.) и в своей природе вы отбросили всю проплывшую недоброжелательность, это и будет покаяние. Таково внезапное покаяние.

Благодумные друзья! Что называется покаянием (чап-хуэй)? «Взывать к милосердию» (чап) — это значит в течение всей жизни не совершать [дурных поступков]. «Раскапываться» (хуэй) — это значит знать о своих прошлых ошибках и дурных деяниях и ни-

когда не выбрасывать их из своего сознания. Но бесполезно исповедоваться об этом в словах перед [изображением] Будд. В этих вратах моего учения покаянием называется никогда не совершать дурных деяний.

§ 23. А сейчас, поскольку покаяние закончено, я дам вам внезапные предписания о трех убежищах³⁹».

Великий наставник сказал: «Благодарные друзья! Примите убежище (придите к убежищу) в Просветленном, самом почитаемом из всех двуногих (т. е. в Будде.— *И. А.*)! Примите убежище в самом благородном и истинно правильном [Учении], освобождающем от страстей! Примите убежище в самой чистой [сангхе], наиболее почитаемой среди всех людей!

Отныне и впредь вы будете называть своим наставником Просветленного (Будду) и не будете опираться на ложные еретические учения. Заклинаю вас всегда просветлять себя светом сострадания трех драгоценностей вашей собственной природы! Будда — это есть пробуждение (просветление), Дхарма — это есть Истина, сангха — это есть чистота. Если вы в своем собственном сознании (своим собственным сознанием) примите убежище в Пробужденном, то не будут рождаться ереси и заблуждения, ваши страсти (юй) будут уменьшаться и вы будете довольствоваться тем, что есть, освободитесь от жадности богатства, освободитесь от жадности чувственных наслаждений. Поэтому-то [Будда] называется Самым Почитаемым среди двуногих. Если вы в своем собственном сознании примите убежище в Истине (т. е. Дхарме), то, поскольку в последовательный поток ваших мыслей не будет проникать ересь, у вас не будет привязанностей. А поскольку не будет привязанностей, то это и будет называться самым почитаемым [Учением], освобождающим [людей] от страстей. Если вы в своем собственном сознании приняли убежище в чистоте (т. е. сангхе), то, хотя все омрачающие факторы и заблуждения находятся в вашей собственной природе, ваша собственная природа не загрязняется и не имеет привязанностей. Поэтому [сангха] и называется наиболее почитаемой среди всех живых существ. Обычные люди (профаны) не понимают этого и изо дня в день получают предписания (обеты) о трех убежищах. Если он говорит, что принимает убежище в Будде, то где находитесь

Будда? Если же он говорит, что не видит Будду, то некуда прибегать к убежищу. А если некуда прибегать к убежищу (т. е. не на что опираться.— *И. А.*), то кто же тогда тот, про кого можно сказать, что он омрачен?

Благодарные друзья! Каждый из вас должен внимательно исследовать себя, созерцая свою [собственную природу], чтобы не допускать неправильного функционирования своего сознания. В сутрах говорится, что нужно прибегать к убежищу (опоре) Будды только в самом себе, но не говорится, что нужно опираться на чужих Будд. Если вы не будете ни на что опираться в своей собственной природе, то вообще не будет места, на которое нужно опираться.

§ 24. А теперь, поскольку вы все уже прибегли всем сердцем к убежищу трех драгоценностей, я изложу вам учение о Маха-праджня-парамите. Благодарные друзья! Хотя вы и декламируете [эти тексты], вы не понимаете их, поэтому я, Хуэйиэп, объясню вам, а вы все [внимательно] слушайте. Маха-праджня-парамита — это индийские санскритские слова, которые на китайском языке означают «великая [интуитивная] мудрость, достигшая другого берега». Это Учение необходимо практиковать, но не нужно лишь декламировать (инянь). Если вы будете лишь декламировать, но не практиковать (син), то это будет подобно иллюзии и миражу. Дхармовое тело практикующего и есть Будда.

А что означает «маха»? «Маха» — это значит великое, под этим подразумевается, что свойства сознания обширны и подобны пустоте. [Все миры Будды подобны пустоте, чудесная природа человека в своей основе пустотна, поэтому нет ни одной вещи, которую можно обрести. Истинная пустотность собственной природы также подобна этому. Благодарные друзья! Вы слушаете мои объяснения пустоты и привязываетесь к пустоте.]⁴⁰ Не сидите в [медитационной позе], сосредоточивая свое сознание [на пустоте]. Если вы будете сосредоточиваться на пустоте, то впадете в нейтрально-безразличную пустоту. Однако пустота содержит в себе и солнце, и луну, и все звезды и планеты, великую землю, гору и реки, все травы и деревья, плохих и хороших людей, плохие вещи и хорошие вещи, Небесный Алтарь (т. е. рай.— *И. А.*) и ад, которые

все без исключения находятся (пребывают) в пустоте. Пустотность природы людей точно такая же (т. е. содержит в себе все вещи и явления.— *Н. А.*).

§ 25. То, что ваша собственная природа может содержать в себе всю тьму вещей,— это и есть «великий». Вся тьма вещей— это и есть [ваша] собственная природа. Созерцая всех людей и не-людей⁴¹, добро и зло, плохие вещи и хорошие вещи, вы должны отстраняться от них, не омрачаясь (загрязняясь ими, не привязываясь к ним, но воспринимая (рассматривая) их как подобные пустоте. Это и называется «великое». Это и есть великая практика. Заблуждающиеся люди декламируют это посредством рта, но мудрые практикуют сознанием (в сознании). Есть также заблуждающиеся люди, которые опустошают сознание и [ни о чем] не думают (т. е. прекращают процесс мышления.— *Н. А.*), называя это «великим». Но это тоже неправильно. Свойства сознания обширны и велики, но если не практиковать, то они будут малыми. Не говорите зря о пустоте, не претворяя это на практике, ибо в таком случае— вы не мои ученики.

§ 26. А что называется праджняй? Праджня— это интуиция. Когда во все времена (т. е. каждый момент.— *Н. А.*) последовательный поток мыслей не содержит неведения и постоянно практикуется интуиция, это и называется практиковать праджня. Если в этом потоке возникнет одна мысль неведения, то праджня прекращается, но если возникнет одна мысль мудрости, то рождается праджня. [Хотя в сознании постоянно пребывает неведение], некоторые говорят про себя: «Я практикую праджня». Однако природа праджни— это то, что не имеет [внешних] форм и признаков.

А что называется парамитой? Это индийское санскритское слово, означающее достижение другого берега. Когда вы постигаете его смысл, то освобождаетесь от рождений-и-смертей. Но когда вы привязываетесь к внешним обстоятельствам, возникает рождение-и-смерть. Подобно волнам, вздымающимся на воде,— это и есть [наша жизнь] на этом берегу. Быть свободным от внешних обстоятельств и не подвергаться рождениям-и-смертям— это подобно тому, как водная поверхность успокаивается и волны сливаются в

[единый] большой поток. Вот почему это называется «достичь другого берега», т. е. парамитой. Заблуждающиеся люди декламируют это посредством рта, а мудрые практикуют сознанием (работают над своим сознанием.— *Н. А.*). Когда во время мышления имеется неведение, то это не есть истинное бытие. Но если вы в непрерывном потоке мыслей мыслью постоянно практикуете, то это и называется истинным бытием. Тот, кто просветлился этим учением, тот просветлился учением праджни и практикует праджня. А тот, кто не практикует, тот является профаном. Тот, кто практикует сосредоточенность сознания, у того дхармовое тело идентично телу Будды.

Благодарные друзья! Ваши клени и есть бодхи (просветление). Когда прошлые мысли омрачены неведением, то вы являетесь профаном, а когда будущие мысли просветлены, вы являетесь Буддой. Благодарные друзья! Маха-праджня-парамита является самой почитаемой, самой высокой, самой первой! Она нигде не пребывает, не уходит и не приходит. Все Будды трех миров возникают из нее. С помощью великой мудрости она позволяет достичь другого берега и разрушает все страсти и омрачающую активность пяти скандх⁴². Поскольку она является самой почитаемой, самой высокой, самой первой, восхваляя самую высокую Колесницу Учения и практикуя ее, вы непременно станете Буддой. Не уходящая, [нигде] не пребывающая, не приходящая, являющаяся единством дхьяны (медитации) и праджни (интуиции), не загрязненная во всех вещах, порождающая всех Будд трех миров, она превращает три яда⁴³ в дисциплину (шила), медитацию (дхьяна) и интуицию (праджня).

§ 27. Благодарные друзья! В этих вратах моего учения праджня, раз возникнув, рождает 84 тысячи мудростей. Почему так? Потому что в мире есть 84 тысячи страстей. Если же вы освободились от страстей, то праджня всегда находится в вашей собственной природе и никогда не покидает ее. Тот, кто обрел просветление в этом учении, тот не имеет мыслей (у-нянь), не имеет памяти (у-и), не имеет привязанностей (у-чжу). Не избавляйтесь от своего неведения и ложных взглядов, так как они сами по себе являются природой истинной таковости (истинной

реальности). Когда с помощью праджня вы обретае­те просветление и среди всех вещей [ничего] не отвергае­те и [ничего] не предпочитаете, то [это и будет назы­ваться] «созерцающая свою природу, стать Буддой».

§ 28. Благомудрые друзья! Тот, кто хочет вступить в глубочайшую дхарму-дхату⁴⁴, вступить в праджня-самадхи⁴⁵, должен непосредственно практиковать праджня-парамиту. Имея в руках лишь один цзяоань «Алмазной праджня-парамита-сутры», вы можете обрести созерцание своей собственной природы и вступить в праджня-самадхи. И тогда вы немедленно поймете, что достижения такого человека безграничны. Впрочем, все они восхваляются в сутрах, поэтому я не буду подробно говорить об этом. Таково учение Высшей Колесницы, которое проповедуется для людей великой мудрости и высших способностей. Если это учение услышит человек малой способности к мудро­сти, в его сознании не зародится вера. Почему так? Это подобно тому, как если Великий Дракон прольет на землю великий дождь, то [он смывает все города и селения] подобно плавающим листьям и траве. Если же он прольет великий дождь и этот дождь попадет в Великий океан, то в океане от этого не прибавится и не убавится.

Если махаянист услышит чтение «Алмазной сут­ры», то в его сознании откроется просветление. По­этому мы знаем, что изначальная природа сама обла­дает мудростью праджня и сама с помощью праджня просветляет себя, не вводя себя в заблуждение пись­менными знаками (вэнь-цзы). Это можно уподобить тому, что этот дождь не падает с неба, а царь-дра­кон (лун-ван) с самого начала берет эту влагу из рек и морей и наделяет ею все живые существа, все тра­вы и деревья, всех чувствующих и нечувствующих (обладающих чувствами и не обладающих чувствами). [Затем] все эти воды сливаются в один поток и впа­дают в Великий океан, а океан вбирает в себя эти воды и соединяет их в единую субстанцию. Точно так же все обстоит и с мудростью праджня изначальной природы живых существ.

§ 29. Люди малых способностей, слушающие про­поведь этого внезапного учения (дунь-цзяо), подобны на этой земле травам и деревьям, которые имеют по своей природе слабые корни, и если они попадают в

этот ливень, то падают и не могут дальше расти. Вот так же и с людьми малых способностей. Хотя эти люди обладают мудростью праджня и ничем не отли­чаются от людей великой мудрости, тогда почему же они, хоть и слушают учение, не пробуждаются (не обретают просветление)? Все это потому, что очень тяжелы препятствия еретических взглядов и глубоки корни страстей. Это подобно тому, как большие обла­ка закрывают солнце, и до тех пор, пока не подует ве­тер, солнце не может проявиться. Мудрость праджня также не бывает большой и малой (т. е. как и солн­це, свет которого всегда одинаковый.— Н. А.). Из-за омраченности своего сознания все живые существа ищут Будду во внешней практике и поэтому не могут просветлить свою собственную природу. Но даже если эти люди малых способностей, услышав внезапное уче­ние, не будут верить во внешнюю практику, а будут лишь постоянно порождать в своем сознании правиль­ные взгляды относительно своей собственной изначаль­ной природы, даже эти живые существа, погрязшие в страстях и омрачающей активности, мгновенно обре­тут полное просветление. Это подобно Великому океа­ну, вбирающему в себя все потоки и объединяющему все малые воды и большие воды в единую субстанцию. Точно так же и человек, созерцающий свою [истин­ную] природу, не пребывает ни во внутреннем, ни во внешнем и свободен от прихода и ухода; он может [легко] отрешиться от сознания, которое имеет привя­занности [к вещам]; он [свободно] проникает (прохо­дит) везде, и нет для него преград...

§ 30. Все сутры и каноны, все письменные тексты и знаки...— все это было установлено человеком. Их можно было основать только благодаря природе мудро­сти, [заложенной в человеке]. Если бы мы не имели этой мудрости, вся тьма вещей изначально не имела бы бытия. Поэтому мы знаем, что как тьма вещей возни­кает благодаря человеку (т. е. из его сознания.— Н. А.), так и все сутры и каноны изложены челове­ком. Среди же людей есть глупые и мудрые. Глупые — это низкие люди (т. е. обладающие малыми способно­стями.— Н. А.), мудрые — это великие люди. Если глу­пый спрашивает мудрого, то мудрый объясняет глупо­му Учение, чтобы привести глупого к глубокому пони­манию и просветлению. Если глупый обрел просветле-

ние и его сознание пробудилось, то он ничем не отличается от человека великой мудрости. Если же он непросветлен, то хоть [по своей природе] он и Будда, он является [обычным] живым существом. Но если у него возникла хоть одна просветленная мысль, он, даже будучи живым существом, является Буддой. Поэтому мы знаем, что вся тьма вещей находится в нашем собственном сознании. Так отчего же в нашем собственном сознании не может внезапно проявиться изначальная природа истинной реальности?! В «Пуса цзе-цзин» говорится: «Наша собственная природа изначально чиста»⁴⁶. Познывая свое сознание, созерцая свою природу, мы сами становимся Буддой, внезапно и мгновенно обретая изначальное сознание.

§ 31. Благородные друзья! Когда я был у патриарха Хунжэня, лишь один раз услышав слова [«Алмазной сутры»], я обрел великое просветление и внезапно узрел изначальную природу истинной реальности. Поэтому теперь я обучаю вас этой Дхарме, чтобы распространять это Учение в последующих поколениях и побуждать тех, кто изучает Путь, к внезапному просветлению-бодхи; чтобы каждый [из вас] созерцал свое сознание и приводил свою собственную изначальную природу к внезапному просветлению. Если же [кто из вас] не может пробудиться сам, то он должен искать доброго друга, обладающего великими познаниями, чтобы он указал путь созерцания своей природы.

Что такое добрый друг, обладающий великими познаниями? Это тот, кто понимает, что учение Высшей Колесницы воистину является правильным путем. Из всех предпосылок и сопутствующих факторов, [способствующих освобождению], это величайшая [предпосылка], так называемое «спасающее руководство», которое приводит к созерцанию Будды. Добрый друг и учитель, обладающий великими познаниями, может привести в движение (активизировать, возбудить) все добрые дхармы. Поэтому, хотя и говорится, что все Будды трех миров и 12 разделов канона находятся в природе человека, если он, изначально обладая ими, не может сам обрести просветление в своей природе, он должен найти доброго друга-наставника, который укажет ему путь созерцания своей природы. Но тот, кто пробудился сам, не должен опираться на внешних друзей-наставников. Если он будет пытаться найти на-

ставника воле, надеясь обрести спасение [с его помощью], то обнаружит, что это невозможно. Но если он познает друга-наставника внутри своего собственного сознания, то это и будет спасение. Если же его собственное сознание омрачено неведением и переполнено ложными и ошибочными мыслями, пусть даже он обратится к внешнему другу-наставнику за наставлениями и получит их, это все равно не даст ему спасения. Если вы не можете достичь самопробуждения, то должны активизировать в себе праджня и просветлится ею. Тогда все ваши ложные мысли будут уничтожены без остатка. Как только вы постигнете, что сами воистину являетесь своим настоящим наставником, вы сразу же в одном мгновенном озарении познаете Будду. Если на основе своей природы и сознания посредством праджни вы обрели самопросветление и [этот] свет пронизывает все внутреннее и внешнее, то значит вы познали свое изначальное сознание. А если вы познали свое изначальное сознание, то это и есть освобождение. А если вы обрели освобождение, то это и есть праджня-самадхи. А пробуждение в праджня-самадхи и есть не-мысль (у-нянь). Что такое не-мысль? Учение о не-мысли означает: созерцая все вещи, не привязываться к этим вещам, попадая во всевозможные обстоятельства, не попадать в зависимость от этих обстоятельств, всегда держать свою собственную природу чистой, заставляя шесть разбойников⁴⁷ выходить через шесть ворот⁴⁸; находясь среди шести пылинок⁴⁹, не отстраняться от них, но и не загрязняться ими, свободно приходить и уходить (т. е. быть ничем не связанным.— Н. А.). Это и есть праджня-самадхи, и [когда достигнута] свобода (спонтанность) и спасение, [это] называется практикой не-мысли. Если вы стараетесь ни о чем не думать и постоянно заставляете свои мысли прекратиться, значит, вы попали в пути учения. Это называется ограниченностью взглядов. Тот, кто пробудился в учении о не-мысли, созерцает миры всех Будд. Тот, кто пробудился во внезапное учение о не-мысли, достигает состояния Будды.

§ 32. Благородные друзья! Те, кто в последующих поколениях обретет просветление в моем учении, всегда будут видеть, что мое дхармовое тело нисколько не отделяется от вашего (т. е. ничем не отличается от вашего,— Н. А.).

Благомудрые друзья! Созерцайте вместе и практикуйте вместе в этих вратах внезапного учения, утвердитесь в намерении [следовать этому учению], примите и оберегайте его! Поскольку это равносильно служению Будде, то, приняв и оберегая его, вы не должны ни на шаг отступать от него в течение всей своей жизни, и только так вы вступите в состояние святости.

А теперь я должен передать свое учение. Однако с прошлых времен передача учения происходит в молчании. Его нужно передавать другим, только когда дан великий обет не отступить [ни на шаг] от будхи (просветления). Если же вы встретите людей, у которых не такие же взгляды и [уровень] понимания и нет столь же твердой воли и решимости, ни в коем случае опрометчиво не проповедуйте им свое учение. Этим вы только нанесете им вред, и в любом случае это совершенно бесполезно...».

§ 33. Великий учитель-наставник сказал: «Благомудрые друзья! Слушайте внезапную гатху, которую я вам передам...

Гатха гласит:

Глупые люди практикуют ради достижения счастья [в будущем], но не ради Пути
И говорят, что практиковать ради достижения счастья и есть Путь.
Хотя они надеются, что, давая милостыню и делая подношения, обретают безграничное счастье,
В их сознании, как и прежде, совершаются три кармических деяния⁵⁰.
Если вы хотите уничтожить грехи, практикуя ради достижения счастья [в будущем],
Хотя в будущем перерождении вы обретете это счастье, ваши грехи по-прежнему останутся.
Если вы понимаете, то должны вырвать из сознания сам корень (причину) грехов,
И каждый из вас должен совершить в собственном сознании истинное покаяние.
Если вы пробудитесь к махаянскому истинному покаянию, Отбросьте неправильные [взгляды] и будете практиковать истинный Путь, то грехи не будут создаваться.
Если человек, изучающий Путь, может созерцать себя,
То он одинаков с просветленным человеком.
Я повелеваю (приказываю) передавать это внезапное учение, И тот человек, у которого появится решимость изучать его, станет одним целым со мной.
Если вы хотите в будущем найти свое первоначальное тело, То должны вычистить из своего сознания три яда, которые являются причиной зла;

Старательно практиковать Путь, не допуская праздной беспечности,
Чтобы вся жизнь вдруг не прошла впустую.
Если вы столкнетесь (встретитесь) с внезапным учением махаяны,
То соедините свои ладони, смиренно и искренне, и утвердитесь в решимости постичь его...»

§ 34. ...[Вэйцзюй] спросил: «Главный смысл этого учения был преподан Первым патриархом, индийцем Бодхидхармой, не так ли?»

Великий наставник сказал: «Да». [Тогда Вэйцзюй сказал]: «Ваш ученик слышал, что, когда великий патриарх Бодхидхарма обращал [в свое учение] лянского У-ди⁵¹, тот спросил Бодхидхарму: „Я всю жизнь строил храмы, давал милостыню и делал подношения. Имею заслуги-добродетели или нет?“, на что Бодхидхарма ответил: „Нет никаких заслуг-добродетелей!“ У-ди был весьма разочарован и огорчен, а потому изгнал Бодхидхарму за границы [своего царства]. Мне не совсем ясна эта история, прошу Вас объяснить ее».

Шестой патриарх сказал: «Действительно, нет никаких заслуг-добродетелей. Не сомневайтесь в словах великого учителя-наставника Бодхидхармы. У-ди придерживался ложного пути и не знал истинного учения...

Строить монастыри, давать милостыню и делать подношения — это значит практиковать лишь для достижения счастья [в будущих перерождениях]. А [достижение] счастья нельзя считать заслугой-добродетелью. Заслуга-добродетель находится в дхармовом теле, но не в поле счастья. В вашей собственной дхармовой природе имеется заслуга-добродетель. Созерцание своей природы есть заслуга (достижение), уравновешенность и прямота есть добродетель. Внутри — созерцать природу Будды, вовне — практиковать почтительность. Если вы презираете всех людей и не отбросили свой эгоизм — значит, вы не имеете в себе заслуги-добродетели. Если ваша собственная природа омрачена иллюзиями и неведением, то дхармовое тело не имеет заслуг-добродетелей. Если добродетель практикуется в непрерывном потоке мысли (в каждый момент бытия), а сознание приведено в состояние спокойствия, уравновешенности и прямоты, то добродетель всегда будет практиковаться не легкомысленно, а благоговейно. Культивировать собственное тело — это

и есть заслуга, культивировать собственное сознание — это и есть добродетель. Заслуга-добродетель создается в собственном сознании; практиковать ради достижения счастья — это отличается от заслуги-добродетели. У-ди не знал настоящей истины (не понимал истинный принцип), а великий учитель-патриарх не ошибался».

§ 35. Вэйцзюй поклонился и снова спросил: «Я видел, что некоторые монахи и миряне постоянно молитвенно повторяют имя Будды Амитабхи, желая переродиться на Западе (т. е. в раю Будды Амитабхи.— Н. А.). Я прошу Вас объяснить, могут ли они переродиться [там] или не могут, и надеюсь, что Вы развеете мои сомнения».

Великий наставник сказал: «...Почитаемый всеми (Будда) проповедовал в Шравастии⁵² о Западной земле [Будды Амитабхи], чтобы вести за собой и спасти людей, и в сутре ясно сказано: «Идти до нее недалеко». Только для людей малых способностей говорится, что она близка. Люди различаются на два типа (разряда), но в Дхарме нет никаких различий. Имеются различия между омраченностью и просветленностью, как и понимание бывает медленное и быстрое. Омраченные люди молитвенно повторяют имя Будды [Амитабхи], чтобы переродиться в другой земле (в раю Амитабхи), а просветленные люди очищают свое собственное сознание. Поэтому Будда говорил: «Если ваше сознание чистое, то и земля Будды чистая»⁵³...

Если только у людей с Востока чистое сознание, то в них нет греха; если у людей Запада (т. е. Западного рая.— Н. А.) не чистое сознание, то значит они греховны. Омраченные люди стремятся переродиться на Востоке или Западе, но для просветленных людей лучшее место совершенно одинаково. Если только в сознании нет не-чистоты, то до Западной земли недалеко. Если в сознании возникает не-чистота, то даже молитвенно повторяя имя Будды [Амитабхи], трудно достичь перерождения в этой земле. Если вы уничтожите десять грехов⁵⁴, то продвинетесь [к Чистой земле] на сто тысяч ли; если вы избавитесь от восьми неправильных [деяний]⁵⁵, то пройдете восемь тысяч ли. Но если вы только практикуете прямоу сознания, то окажетесь там в одно мгновение...

Практикуйте только десять добрых дел⁵⁶. Зачем тебе нужно перерождаться в Западной земле? Если ты

не прекратил сознание десяти грехов (не вырвал из сознания десять грехов), то какого Будду ты просишь выйти приветствовать тебя? Если ты пробудился к западному учению о не-рожденном (у-шэи), то узришь Западную землю в тот же момент. Если же у тебя нет пробуждения во внезапное учение махаяны, то даже если будешь молитвенно повторять имя Будды [Амитабхи], чтобы переродиться [в его раю], дорога туда будет далекой. Как же ты надеешься достичь [эту землю]?...

Слушайте внимательно, члены великого собрания. Собственное физическое тело (рупа-кая) людей этого мира является городом. Глаза, уши, нос, язык и тело являются городскими воротами. Вовпе имеется пять ворот; внутри имеются врата виджняны⁵⁷. Сознание есть земля (владение), а собственная природа есть правитель. Когда есть собственная природа, есть правитель; когда нет собственной природы, нет правителя. Когда есть собственная природа, то существует тело и сознание, а когда уходит собственная природа, то тело и сознание разрушаются.

Будда создается в вашем собственном сознании, поэтому не ищите его за пределами своего тела. Если ваша собственная природа омрачена, то Будда есть живые существа, если ваша собственная природа просветлена, то живые существа есть Будда...

Индивидуальное «Я» есть гора Сумеру, ложное сознание есть Великий океан, а страсти — это волны. Отравленное сознание — это злой дракон, омраченная активность — это рыбы и морские черепахи, иллюзии и ложные взгляды — это духи и черти, три яда — это отравы, глупость и невежество — это животные, а десять добрых деяний — это Небесный Алтарь.

Если не будет индивидуального «Я», то гора Сумеру упадет сама собой; если будет отброшено ложное сознание, то вода в океане высохнет; если страстей не будет, то волны исчезнут; если отравы и пороков не будет, то рыбы и драконы исчезнут.

Когда на основе сознания (на ментальной основе) Татхагата просветления вашей собственной природы испустит свет великой мудрости, осветит шесть ворот и разрушит светом своей чистоты шесть небес мира страстей (камадхату), то [тогда] ваша собственная природа осветится изнутри, три яда будут отброшены и ад

будет мгновенно уничтожен. Таким образом, когда изнутри и снаружи все будет пронизано светом, не будет отличий от Западной земли».

§ 36. Великий наставник сказал: «Благодарные друзья! Если вы хотите практиковать (заниматься практикой психотренинга.— *И. А.*), то это можно делать и дома, для этого не обязательно находиться в монастыре. Если вы находитесь в монастыре, но не практикуете, то уподобляетесь жителю Западной земли с недобрым сознанием. Если вы находитесь дома, но занимаетесь практикой психотренинга (йогической практикой), то подобны человеку с Востока, который практикует добро. Если только есть решимость практиковать чистоту в собственном доме (т. е. не уходя в монастырь.— *И. А.*), то это и будет Западная земля».

Вэйцзюй спросил: «Патриарх! Хотелось бы получить Ваши наставления о том, как практиковать, находясь дома».

Великий наставник сказал: «Благодарные друзья! Я создал для вас внезапковую гатху. Если вы будете декламировать ее и практиковать в соответствии с нею, то вы всегда будете на том же самом месте, что и я (т. е. не будете ничем отличаться)...

Проникновенность проповеди и проникновенность сознания
Подобны солнцу и небесному пространству.

Передавая только Дхарму внезапного учения,
Вступайте в мир и разрушайте ложные доктрины.

В Учении нет разделения на внезапное и постепенное,
Но омраченность и просветленность имеют различия между
медленным и быстрым [пониманием].

И если омраченные люди будут изучать [только] Дхарму
внезапного учения,

Они не смогут постичь ее полностью.

Хотя [Учение] проповедуется великим множеством различных
способов,

Все принципы имеют общую суть и сводятся к единому:

В темном жилище страстей

Всегда должно снять солнце мудрости.

Ложные взгляды возникают из-за страстей,

И когда истина приходит, то страсти исчезают.

Не используйте ни истинное, ни ложное,

Но с помощью чистоты достигайте полного освобождения.

Просветление-бодхи изначально чисто,

Но сознание само рождает омраченность.

Природа чистоты находится внутри омраченности

(Природа чистоты заключена в самой омраченности).

Поэтому стоит только появиться истине, как три препятствия
исчезают.

Если в миру практиковать Путь,
То ничто не будет препятствовать этому (то к этому нет никаких препятствий).

Если всегда выявлять имеющиеся в себе грехи,
То они будут находиться в соответствии с Путем.

Все живые существа сами имеют Путь,

Поэтому, если вы отойдете (отдадитесь) от своего Пути и
будете искать Путь в чем-то другом,

Вы все равно не найдете его (не увидите его), несмотря на
все поиски,

И в конце концов будете только разочарованы.

Если вы жаждете найти Путь,

Практикуйте правильно — это и есть Путь.

Если вы не имеете в себе правильного сознания,

Вы будете идти в темноте, не видя Пути.

Если же вы являетесь человеком, по-настоящему практикующим Путь,

Не смотрите на заблуждения этого мира,

Ибо если вы будете смотреть на [чужие] ошибки в этом мире,
То, будучи сами неправы, вы погрязнете еще больше.

Чужие ошибки не есть ваши грехи,

Но ваши собственные ошибки сами по себе есть ваши грехи.

Нужно только в самом себе убрать греховное сознание

И насовсем уничтожить все страсти.

Если вы хотите спасти омраченных людей,

То должны иметь искусные средства (упая).

Не допускайте, чтобы они имели сомнения,

И тогда появится просветление-бодхи.

С самого начала Дхарма есть в этом мире,

Но, находясь в мире, она выходит за его пределы.

Ложные взгляды выходят за его пределы.

Необходимо разрушать как ложные, так и правильные взгляды,

И тогда природа просветления-бодхи проявится сама собой.

Только это и есть внезапное учение,

Называемое также Большой Колесницей.

Хотя неведенье существует множеством кальп,

Просветление наступает в одно мгновение».

§ 37. Великий наставник сказал: «Благодарные друзья! Если вы будете декламировать эту гатху и практиковать в соответствии с ней, то, даже отдалившись от меня на тысячу ли, вы всегда будете со мной. Но если вы не будете практиковать, то, даже будучи лицом к лицу со мной, вы отдадитесь на тысячу ли. Каждый из вас должен практиковать это. Дхарма не будет ждать».

А теперь, все собравшиеся, разойдитесь! Я возвращаюсь на гору Цаоци. Если у кого-нибудь из живых существ будут большие сомнения, приходите на эту гору и я разрешу все ваши сомнения, чтобы мы вместе могли созерцать мир Будды...

§ 38. Все люди в мире говорили, что на юге есть Хуэйнань, а на севере — Шэньсю, но не знали, в чем основная причина [разногласий между ними]. Чаньский наставник Шэньсю практиковал в Цзиннаньфу, уезде Данъянсянь, в монастыре Юйцюаньсы, являясь настоятелем этого монастыря. Хуэйнань жил на горе Цаоци в 35 ли к востоку от окружного центра Шаочжоу. Хотя их учение принадлежит к одной традиции, жители [Китая] различаются на северных и южных, поэтому и были основаны Северная и Южная [школы чань]. Что же означают названия «постепенное» (цзянь) и «внезапное» (дунь)? Хотя Дхарма едина, ее постижение бывает медленным и быстрым. Если постижение медленное, то это будет «постепенное» [обучение], если постижение быстрое, то это будет «внезапное» [обучение]. Дхарма не имеет [различий] на «постепенное» и «внезапное», но люди различаются на острых (талантливых) и тупых. Поэтому и называется «постепенным» и «внезапным».

§ 39. Учитель-наставник Шэньсю часто слышал от людей, что учение Хуэйнаня есть Путь внезапного (мгновенного) и прямого указания [на высшую реальность]. Шэньсю вызвал одного из своих учеников, монаха по имени Чжичэн, и сказал: «Ты обладаешь умом и обширными познаниями. Сходи для меня на гору Цаоци, разведи место, где находится Хуэйнань, поклонись ему и послушай его проповеди. Не говори никому, что это я послал тебя, а только слушай. Услышав объяснение главной сути его учения, запомни его, а потом возвращайся ко мне и расскажи. И тогда мы посмотрим, чей [Путь] постижения — Хуэйнаня или мой — [более] быстрый или медленный. Но ты обязательно должен вернуться поскорее назад, чтобы не вызвать моего гнева».

Чжичэн с радостью взялся выполнить его поручение и через полмесяца достиг горы Цаоци. Он увидел патриарха Хуэйнаня, поклонился ему и стал слушать, не говоря, откуда он пришел.

Чжичэн услышал Дхарму [Хуэйнаня] и сразу же прозрел, пробудившись к своему изначальному сознанию. Подивившись, он поклонился и сказал: «Отец-настоятель! Я из монастыря Юйцюаньсы. Я не мог обрести просветления при наставнике Шэньсю. Но, услышав Ваши слова, я сразу пробудился к своему изначальному сознанию.

Прощу Вас из сострадания и милосердия дать мне свои наставления».

Великий наставник Хуэйнань сказал: «Если ты пришел оттуда, то, должно быть, лазутчик».

Чжичэн ответил: «Я был [им] до того, как услышал Вашу проповедь, но после проповеди я уже не являюсь [лазутчиком]».

Шестой патриарх сказал: «Это точно так же, как говорят, что сами клеши (страсти) и есть бодхи (просветление)».

§ 40. Великий учитель-наставник спросил у Чжичэна: «Я слышал, что ваш наставник чань (т. е. Шэньсю.— И. А.), обучая людей, передает им только шилю (нормы нравственного поведения), дхьяну (медитацию) и праджня (интуицию). Объясни мне, что это за шиля, дхьяна и праджня, которым он учит».

Чжичэн ответил: «Отец-настоятель Шэньсю, объясняя их, говорит, что не совершать всевозможные злые деяния — это и называется шиля; совершать всевозможные добрые деяния — это и называется праджня; очищать свое сознание — это и называется дхьяна. Вот это он называет шилюй, дхьяной и праджней, и это он дает в своих проповедях. А как понимаете это Вы, отец-настоятель?»

Патриарх Хуэйнань ответил: «Это объяснение чудесное, но у меня другая точка зрения».

Чжичэн спросил: «Чем же она отличается?»

Хуэйнань ответил: «Постигание бывает медленное и быстрое».

Тогда Чжичэн попросил патриарха объяснить, как он понимает шилю, дхьяну и праджня.

Великий наставник сказал: «Послушай мои объяснения и ты поймешь, как я вижу (понимаю) это. Основа сознания, не совершающая ошибок, является шилюй (нравственным поведением) собственной природы; основа сознания, не подверженная волнениям, является дхьяной собственной природы; основа сознания, не омраченная невежеством, является праджней собственной природы».

И еще великий наставник Хуэйнань сказал: «Ваша шиля, дхьяна и праджня призваны воодушевлять людей малых способностей, а моя шиля, дхьяна и праджня призваны воодушевлять людей высших способностей. Если можно обрести просветление в сво-

ей собственной природе, то не нужно опираться на шилу, дхьяну и праджня».

Чжичэн сказал: «Объясните, пожалуйста, что значит „не опираться?“».

Великий наставник сказал: «Ваша собственная природа никогда не ошибается (не имеет недостатков), не подвержена волнению (беспокойству), не омрачена неведением, каждая ваша мысль светится озаренностью, праджня и всегда свободна от [внешних] признаков вещей. Так зачем же нужно на что-то опираться?! Собственная природа самопроявляется внезапно, и внезапная практика не имеет постепенной последовательности, поэтому она не опирается ни на какие вещи».

Чжичэн поклонился и после этого остался на горе Цаоци, став членом школы Хуэйшэна и не отходя от великого наставника ни на шаг.

§ 41. Был еще один монах по имени Фада. Он непрерывно декламировал «Лotosовую сутру» в течение семи лет, но его сознание все еще было омрачено неведением и не знало, где находится истинная Дхарма. Придя на гору Цаоци, он поклонился и сказал: «У меня есть сомнения относительно сутры. Ваша мудрость обширна, и я прошу Вас разрешить мои сомнения».

Великий наставник сказал: «Фада — это есть глубокая проникновенность Дхармы. В сутре нет ничего сомнительного, но твое сознание само испытывает сомнения. Само сознание имеет неверные взгляды и поэтому ищет истинную Дхарму. Если твое сознание правильно сосредоточено, то [оно] и есть [истинный] держатель (блюститель) сутры. Я сроду не знал письменных знаков, но если ты принесешь мне „Лotosовую сутру“ и прочтешь мне один раз, прослушав ее, я сразу пойму».

Тогда Фада принес «Лotosовую сутру» и прочитал ее великому наставнику один раз. Прослушав ее, Шестой патриарх понял смысл, который вложил в нее Будда, и объяснил Фада «Лotosовую сутру».

Шестой патриарх сказал Фада: «„В Лotosовой сутре“ немного слов. Все ее семь (или десять) частей состоит из метафорических высказываний о причинности (причинно-следственной зависимости). Татхагата распространял (проповедовал) Три Колесницы

только из-за тупости мирских людей. В сутре ясно сказано, что нет никаких других колесниц, кроме Единой Колесницы Будды».

И еще великий наставник сказал: «Фада, слушай [учение] Единой Колесницы Будды и не ищи двух колесниц, омрачая свою собственную природу неведением. Я объясню тебе, где в сутре есть эта Единая Колесница Будды...»

Если и внутри и вовне вы не омрачены неведением, то значит свободны (освободились) от двойственности (дуализма). Если вы омрачены извне, то привязаны к [внешним] признакам; если вы омрачены изнутри, то привязаны к пустоте. Находясь среди [внешних] признаков, отрешиться от них; находясь внутри пустоты, отрешиться от пустоты — это и есть не быть омраченным ни снаружи, ни изнутри...»

Великий наставник сказал: «Фада, мое постоянное желание — чтобы все мирские люди всегда сами открывали мудрость Будды в своей основе сознания, но не открывали „мудрость“ живых существ. Сознание мирских людей ошибочно, омрачено иллюзиями и заблуждениями, творит зло и поэтому само открывает „мудрость“ живых существ. Если же сознание мирских людей правильно, то оно озаряется светом интуитивной мудрости и само открывает мудрость Будды. Не открывать „мудрость“ живых существ, но открывать мудрость Будды — это и есть выход из мира (т. е. достижение трансцендентного. — Н. А.)».

Великий наставник сказал: «Фада, такова Дхарма Единой Колесницы сутры Лотоса. Но в последующих разделах сутры проводится разделение на три колесницы из-за людской омраченности. Опирайтесь только на Единую Колесницу Будды!»

Великий наставник сказал: «Фада, если ты практикуешь сознание (т. е. занимаешься духовной практикой. — Н. А.), то поворачиваешь Лотос Закона; если не практикуешь, то Лотос Закона поворачивает тебя. Если твое сознание правильное, то ты поворачиваешь Лотос Закона; если сознание ошибочное (ложное), то Лотос Закона поворачивает тебя. Если открывается мудрость Будды, то ты поворачиваешь Лотос Закона; если же открыта „мудрость“ живых существ, то Лотос Закона поворачивает тебя».

Великий наставник сказал: «Усердно практиковать в соответствии с Учением — это и значит поворачивать сутру».

При этих словах на Фада нашло великое озарение, и он разразился слезами. «Отец-настоятель,— сказал он,— воистину доселе я ни разу не повернул Лотоса Закона, и в течение семи лет Лотос Закона поворачивал меня. Отныне я сам буду поворачивать Лотос Закона и в каждый момент мысли практиковать практику Будды».

Великий наставник сказал: «Практика Будды и есть Будда!»

Среди тех, кто в это время слушал [проповедь Хуэйнана], не было ни одного, кто бы не обрел просветление.

§ 42. Однажды некий монах по имени Чжичан пришел на гору Цаоци, поклонился патриарху и попросил объяснить смысл Учения Четырех Колесниц.

Чжичан спросил патриарха: «Будда говорит о Трех Колесницах, но Вы говорите еще о Высшей Колеснице. Я не понимаю этого и прошу Ваших наставлений».

Великий наставник Хуэйнан сказал: «Созерцай свое сознание и не попадай в зависимость от [внешних] признаков вещей. Изначально нет Четырех Колесниц, но сознание людей само подразделяется на четыре уровня. Смотреть, слушать, читать и декламировать — это Малая Колесница. Пробуждение к Дхарме и постижение ее смысла — это Средняя Колесница. Духовная практика в соответствии с Дхармой — это Большая Колесница. Проходить через тьму вещей, быть готовым к любому деянию и ни от чего не отказываться, но отрешаться лишь от внешних признаков вещей и во всех деяниях ничего не приобретать — это и есть Высшая Колесница. „Колесница“ означает практику, о которой не нужно рассуждать, а нужно практиковать, поэтому не спрашивайте меня больше».

§ 43. Был еще один монах по имени Шэньхуэй родом из Наньяна. Придя на гору Цаоци, он поклонился Хуэйнану и спросил: «Когда вы совершаете сидячую медитацию (цзо-чань), Вы видите или нет?»

Наставник встал и ударил Шэньхуэя три раза и спросил: «Шэньхуэй, когда я бью тебя, тебе больно или не больно?»

Шэньхуэй ответил: «И больно, и не больно».

Тогда Шестой патриарх сказал: «Я тоже и вижу, и не вижу».

Шэньхуэй снова сказал: «Великий наставник! Объясните, что означает „и вижу, и не вижу?“»

Великий наставник сказал: «Когда я говорю „вижу“, то имею в виду, что всегда вижу свои ошибки и недостатки. Поэтому я называю это „видеть“. Когда я говорю „не вижу“, то имею в виду, что не смотрю на ошибки и пороки других людей Поднебесной. Поэтому я и говорю, что вижу и не вижу. Ну, а как насчет твоего „и больно, и не больно?“»

Шэньхуэй ответил: «Если совсем не больно, то значит я уподобился бесчувственному дереву или камню; если больно, то значит я подобен обычному человеку (профану), а потому подвержен дурным эмоциям».

Великий наставник сказал: «Шэньхуэй, „видеть или не видеть“, о которых ты говорил только что, есть двойственность; „больно или не больно“ есть рождение и уничтожение. Ты еще не созерцаешь свою собственную природу, но осмелился прийти сюда, чтобы дурачить людей».

Шэньхуэй поклонился, не говоря ни слова.

Тогда великий наставник сказал: «Твое сознание омрачено неведением и ты не можешь видеть, поэтому найди доброго друга-наставника, обладающего обширными познаниями, чтобы он показал тебе Путь. Ты должен созерцать свое собственное сознание, чтобы пробудить его, и должен практиковать в соответствии с Учением. Потому что ты сам омрачен неведением и не зришь свое сознание, ты приходишь ко мне и спрашиваешь, вижу я или нет. Даже если я сам вижу и знаю, я не могу заменить твои заблуждения. Даже если ты сам видишь, ты тоже не можешь заменить мои заблуждения. Как ты можешь спрашивать меня, вижу я или нет, если ты сам не занимаешься ментальной практикой?!»

Шэньхуэй совершил поклон и стал членом школы (общины). Он не покидал гору Цаоци и всегда находился рядом [с патриархом].

§ 44. Однажды великий наставник позвал своих учеников Фахая, Чжичэна, Фада, Чжичана, Чжигуна, Чжичэ, Чжидо, Фачжэня, Фажу, Шэньхуэя и сказал:

«Вы, десять моих учеников, подойдите ко мне. Вы отличаетесь от всех прочих людей, и после того как я уйду в нирвану, каждый из вас сам станет главой школы в каком-нибудь месте. Идите и распространяйте мое учение, но не теряйте исконных традиций нашей школы.

Я вручаю вам метод классификации дхарм (элементов бытия) на три категории⁵⁸ и 36 противопоставлений (противоречий), присущих процессу движения, функционирования и взаимодействия [дхарм, например таких, как] появление и исчезновение, от дуализма которых необходимо освободиться. Вместе с тем, объясняя все вещи, вы не должны отходить от фундаментальной природы, имманентно присущей всем вещам, но скрытой за их внешними признаками и формами. О какой бы вещи вас ни спросили, вы должны найти ей противопоставление и отвечать аптонимами, чтобы всегда получалась пара оппозиций, такая, например, как «приход» и «уход». Поскольку все они взаимообусловлены, то в конечном итоге их двойственность будет уничтожена и уже не будет ни прихода, ни ухода.

Три метода классификации дхарм таковы: 5 скандх, 18 дхату и 12 аятапа.

Что такое пять скандх? Это рупа-скандха, ведана-скандха, самджия-скандха, самскара-скандха, виджняна-скандха. Что такое 18 дхату? Это шесть качеств воспринимаемых объектов (гуна), шесть органов восприятия (индрия) и шесть видов сознания (виджняна). Снаружи — это шесть гун, внутри — это шесть индрий. Что такое шесть гун? Это цвет, звук, запах, вкус, осязаемое и дхармы. Что такое шесть индрий? Это орган зрения (глаза), орган слуха (уши), орган обоняния (нос), орган вкуса (язык), орган осязания (тело), [орган] мышления. Дхармовая природа, [природа дхарм], порождает шесть видов сознаний (виджняна): осознание видимого, осознание слышимого, осознание запахов, осознание вкусовых качеств, осознание осязаемого, осознание мыслимого (образов мышления, мыслительных образов), а также шесть индрий и шесть гун. Ваша собственная природа содержит в себе всю тьму вещей, поэтому она называется сознанием-хранилищем (алая-виджняна)⁵⁹. Когда возникает мышление и рассуждения, сознание [хра-

нилище] приходит в движение, рождаются шесть виджнян и возникают шесть индрий (органов восприятия), воспринимающих шесть гун (свойств объектов). Вот эти три шестерки и образуют 18 [дхату]. Если ваша собственная природа ошибочна (заблуждается), то возникает 18 заблуждений. Если ваша собственная природа правильна, то возникает 18 правильных [взглядов]. Если она содержит в себе дурную активность, то значит вы являетесь живыми существами. Если она содержит благую активность — значит, вы являетесь Буддами. Откуда же берется эта активность (функционирование)? Она происходит от противопоставлений (противоречий) в вашей собственной природе.

§ 45. Во внешней среде [между] неживыми объектами (т. е. в неживой природе) имеется пять противопоставлений: небо и земля, солнце и луна, тьма и свет, инь и ян, вода и огонь. В языке и во внешних признаках вещей имеется 12 противопоставлений: деяние и не-деяние, форма и бесформенность, наличие признаков и отсутствие признаков, наличие потока [бытия], форма и пустота, движение и покой, чистота и загрязненность, профанический и священный, монах и мирянин, старый и молодой, большое и малое, длинное и короткое, высокое и низкое.

В активности, которая возникает в вашей собственной природе, имеется 19 противопоставлений: ошибочное и правильное, глупость и мудрость, невежество и знание, беспокорность и сосредоточенность. (т. е. хаотичность психики и ее упорядоченность.— Н. А.), правдивость и порок, прямое и кривое, реальность и иллюзия, выпуклый и плоский (ровный), клеша и бодхи, сострадательность и злобность, радость и гнев, щедрость и скупость, движение вперед и отступление, зарождение и исчезновение, постоянство и непостоянство, дхарма-кая и рупа-кая, нирвана-кая и самбхога-кая, тело (структура) и функция, внутренняя природа и внешние признаки, имеющие чувства и не имеющие чувств (т. е. «живые» и «неживые»).— Н. А.)⁶⁰.

В языке и внешних признаках вещей имеется 12 противопоставлений, во внешней среде [между] неживыми объектами имеется 5 противопоставлений, в ак-

тивности собственной природы человека имеется 19 противопоставлений. Таким образом, всего имеется 36 противопоставлений. Применяя это учение о 36 оппозициях, можно постичь единый принцип, пронизывающий все сутры, и освободиться от противоречий прихода и ухода.

В функционировании своей собственной природы, когда вы говорите с другими людьми об этих 36 оппозициях, вовне, находясь среди [внешних] признаков, вы должны отрешаться от этих признаков; внутри, погружаясь в пустоту,— отрешаться от пустоты. Если вы будете привязаны к пустоте, то только увеличите свою омраченность; если вы будете привязаны к [внешним] признакам, то только увеличите свои заблуждения.

Ругая Дхарму, [некоторые] только и говорят, что не нужно пользоваться письменными знаками. Если говорить: «Не пользуйтесь письменными знаками» (т. е. выдвигать категорическое отрицание текстов, не выдвигая противоположного тезиса.— *Н. А.*), то люди, [поняв это буквально], не будут говорить, так как речь — это те же письменные знаки. Но если вы говорите о пустоте с уровня собственной природы (т. е. истинной реальности.— *Н. А.*), то это будут истинные слова. Если же ваша изначальная природа не пустотна, омрачена неведением и иллюзиями, то тогда вы должны отбросить эти слова (тогда это будут неистинные слова.— *Н. А.*).

Тьма не есть тьма сама по себе, а является тьмой из-за того, что есть свет. Тьма не есть тьма сама по себе, ибо свет, изменяясь (трансформируясь), становится тьмой. И наоборот, из тьмы возникает свет. Здесь наблюдается такая же взаимообусловленность, как и в оппозиции „приход-уход“. То же самое можно сказать о всех 36 противопоставлениях.

§ 46. Великий наставник сказал: «Десять моих учеников! Впредь, распространяя Дхарму и передавая от одного человека к другому мое учение, вручайте один цзюань „Сутры Помоста“, и тогда не будет нарушена непрерывная передача исконных традиций нашей школы, не будут утеряны фундаментальные принципы нашего учения. Если кто-то не получил „Сутры Помоста“— значит, тот не получил сути учения моей школы.

Скажем, если кто-то сейчас смог получить это, то он должен передать это другим адептам, чтобы распространить в последующих поколениях, ибо, если кто-то другой получит возможность изучать „Сутру Помоста“, это все равно, что он получит наставления лично от меня».

После того как им было передано это учение, десять учеников переписали «Сутру Помоста» и распространили ее среди последующих поколений. Тот, кто получал ее, непременно прозревал свою природу.

§ 47. Великий наставник преставился на третий день восьмой луны второго года эры Сяньтянь (28 августа 713 г.). На восьмой день седьмой луны он созвал всю общину и простился со своими учениками. В первый год эры Сяньтянь великий наставник воздвиг пагоду в монастыре Гоэнь в Синьчжоу⁶¹, и, когда наступила седьмая луна второго года эры Сяньтянь, он простился с общиной.

Великий наставник сказал: «Подойдите ко мне. В восьмую луну я хочу покинуть этот мир. Если у вас есть какие-то сомнения, спрашивайте быстрее, и я разрешу их для вас, чтобы исчерпать до конца ваши заблуждения и привести вас к спокойствию и радости. Ибо после того как я уйду из мира, будет некому наставлять вас».

Фахай и другие монахи, услышав о кончине патриарха, начали плакать. Один только Шэньхуэй не был взволнован и не плакал. Увидев это, Шестой патриарх сказал: «Шэньхуэй, хоть ты и молодой монах, но уже обрел тождественность добра и зла и равнодушен к хвале и хуле. Другие не постигли это, так что же вы делали в монастыре несколько лет, какой Путь культивировали (практиковали)? О чем вы сейчас плачете? Неужели вы горюете о том, что я не знаю, куда уйду? Если бы я не знал, куда иду, я бы не стал прощаться с вами заранее. Вы плачете, потому что сами не знаете, куда я иду. Если бы вы знали это, вы бы не плакали. Природа дхарм изначальна лишена рождений и исчезновений, ухода и прихода.

А теперь все сядьте, и я дам вам одну гатху, гатху об истинной реальности и иллюзии, движении и покое. Если вы все будете декламировать ее и прозревать ее смысл, вы станете одним целым со мной.

Практикуйте морально-психическое самоусовершенствование в соответствии с ним и вы не потеряете суть учения нашей школы».

Вся монашеская братия поклонилась и просила патриарха оставить им эту гатху, обещая с благоговением в сердце принять и хранить ее.

Гатха гласит:

Все вещи не имеют реальности,
Поэтому нужно освободиться от идеи реальности вещей,
Тот, кто верит в реальность вещей,
Живет в совершенно нереальном мире.
Тот, кто может обрести истинную реальность в самом себе,
Освобождается от иллюзорности феноменального мира, обретая истинное сознание.

Но если в собственном сознании не освободишься от омраченности иллюзией,

То где найдешь реальность, когда все ирреально?!

Живые существа, обладающие чувствами, вовлечены в движение;

Бесчувственные объекты недвижны.

Если культивировать абсолютную неподвижность,

То можно уподобиться мертвой неподвижности бесчувственных вещей.

Если же вы хотите обрести истинный покой,

То нужно сохранять покой (неподвижность) в движении.

В полной и абсолютной неподвижности нет ничего, кроме неподвижности,

Как в вещах мертвых и бесчувственных нет семян буддовости.

Умея хорошо различать внешние признаки вещей,

Неуклонно держитесь абсолютного принципа;

Если вы прозреете и осознаете это,

То значит будете действовать в соответствии с истинной реальностью.

Призываю всех изучающих Путь:

Необходимо приложить все усердие,

Чтобы освободиться во вратах Махаяны

От привязанности к рождениям-и-смертям.

Если в будущем вы встретите человека, с которым вам суждено встретиться,

То обсудите вместе с ним слова Будды.

Если же окажется, что в действительности между вами нет кармической связи,

То нужно лишь молитвенно соединить свои ладони и воодушевить его к добру.

Но не нужно спорить с ним, так как в нашем учении искони не принято оспаривать друг друга,

Ибо споры означают утрату [истинного] смысла Пути,

И тот, кто оспаривает врата Дхармы,

Погружается во мрак неведения,

Вовлекая свою собственную природу в круговорот смертей-и-рождений.

§ 48. Услышав это, монашеская братия постигла смысл поучений великого наставника. Не осмеливаясь возражать ему, ученики стали практиковать морально-психическое самоусовершенствование в соответствии с этим учением. Они все как один поклонились ему и выразили свое почтение, осознав, что великий наставник не будет больше оставаться в этом мире.

Глава собрания монашеской общины Фахай вышел вперед и сказал: «Великий наставник! Кто унаследовал Вашу патриаршью рясу и Дхарму?»

Великий наставник сказал: «Дхарма уже вручена преемнику, поэтому не нужно об этом спрашивать. Когда пройдет 20 с лишним лет после моего ухода в нирвану, ложное учение начнет возбуждать смуту и подвергать сомнению суть учения моей школы. Но появится один человек, который, рискуя жизнью, утвердит истинное и ложное в буддийском учении и восстановит истинный смысл моих наставлений. Это и будет моя истинная Дхарма.

Что же касается патриаршней рясы, то она не будет передаваться. Если вы мне не верите, то я прочту вам стихотворения пяти предыдущих патриархов, посвященные передаче патриаршней рясы и Дхармы. Ведь если опираться на смысл стихотворения Первого патриарха Бодхидхармы, то не нужно передавать рясу. Послушайте эти пять стихотворений, которые я вам прочту.

Стихотворение Первого патриарха Бодхидхармы гласит:

Изначальная миссия моего приезда в Китай —

Распространять учение и спасать живые существа, омраченные поведением.

Один цветок распускает пять лепестков,

И плоды созревают сами собой.

Стихотворение Второго патриарха Хуэйкэ гласит:

Поскольку изначально существует земля,

То из этой земли вырастают цветы.

Но если земля изначально не существует,

То откуда возьмутся цветы?

Стихотворение Третьего патриарха Сэнцая гласит:

Хотя семена цветов зависят от земли
И из земли они вырастают,
Но если эти семена по своей природе не обладают способностью к произрастанию,
То на земле ничего не вырастет.

Стихотворение Четвертого патриарха Даосиня гласит:

Семена цветов обладают способностью к произрастанию;
Благодаря земле они вырастают.
Но если их первопричины не соответствуют друг другу,
То вообще ничего не вырастет.

Стихотворение Пятого патриарха Хунжэня гласит:

Живые существа, обладающие чувствами, сеют семена,
Но из них вырастают цветы, не имеющие чувств.
Если не будет живых существ и не будет семян,
То в основе сознания ничего не зародится.

Стихотворение Шестого патриарха Хуэйцэна гласит:

Основа сознания содержит семена живых существ,
И когда проливается дождь Дхармы, семена прорастают.
Когда вы прозреваете в своей природе живые семена цветов,
Плоды просветления созревают сами собой».

§ 49. Затем великий наставник Хуэйцэн сказал: «Послушайте еще два стихотворения, созданные на основе смысла стихотворения патриарха Бодхидхармы. Если вы, омраченные неведением, будете заниматься практикой психической саморегуляции в соответствии с этими стихотворениями, то всепрежде всего прозреете в своей природе.

Первое стихотворение гласит:

Если в основе сознания распустились цветы ложных взглядов
И пять лепестков вырастают из этого корня,
То вместе они создадут карму неведения,
И ветер кармы задует свет прозрения.

Второе стихотворение гласит:

Если в основе сознания распустились цветы истины
И пять лепестков вырастают из этого корня,
То вместе они вырастят мудрость праджня,
И тогда непременно наступит просветление Будды».

После того как Шестой патриарх прочитал свои гатхи, он распустил всю общину. Его ученики вышли и, поразмыслив, поняли, что великий наставник не будет долго паходиться в этом мире.

§ 50. Когда наступил третий день восьмой луны, после трапезы Шестой патриарх сказал: «Займите все свои места и сядьте. Сейчас я покидаю вас».

Тогда Фахай спросил: «Сколько поколений, от самого начала и до настоящего времени, передавалось это внезапное учение?»

Шестой патриарх сказал: «Вначале оно передавалось от семп Будд, из которых Будда Шакьямуни был седьмым. Махакашьяпа был восьмым, Ананда — девятым, Мадхьянтика — десятым, Шапаваса — одиннадцатым, Упагупта — двенадцатым, Дхритака — тринадцатым, Буддхананди — четырнадцатым, Буддхамитра — пятнадцатым, Паршва — шестнадцатым, Дуньяшас — семнадцатым, Ашвагоша — восемнадцатым, Капила — девятнадцатым, Нагарджуна — двадцатым, Канадева — двадцать первым, Рахулата — двадцать вторым, Сангханади — двадцать третьим, Гаяшата — двадцать четвертым, Кумарата — двадцать пятым, Джаята — двадцать шестым, Васубандху — двадцать седьмым, Манорхита — двадцать восьмым, Хакленаяшас — двадцать девятым, Симха-бхикшу — тридцатым, Шанавава — тридцать первым, Упагупта — тридцать вторым, Сангхаракша — тридцать третьим, Шубхамитра — тридцать четвертым, Бодхидхарма, сын правителя на юге Индии, — тридцать пятым, китайский монах Хуэйкэ — тридцать шестым, Сэнцань — тридцать седьмым, Даосинь — тридцать восьмым, Хунжэнь — тридцать девятым и я сам, Хуэйцэн, являюсь ныне сороковым патриархом, получившим эту Дхарму»...

§ 51. Фахай снова спросил: «Великий наставник сейчас покидает нас, какую Дхарму он оставляет? Какое учение поможет людям будущих поколений узреть Будду?»

Шестой патриарх сказал: «Слушайте, мои ученики! Омраченные люди последующих поколений должны лишь познать живые существа, и тогда они узрят Будду. Если они не познают живых существ, пусть даже они будут искать Будду десять тысяч калп, они не смогут узреть его. Сейчас я научу вас познавать в своем собственном сознании живые существа, чтобы узреть в своем сознании природу Будды. И еще, я оставляю вам стихотворение о том, как созерцать истинного Будду и обретать освобождение. Если вы будете омрачены неведением, то не узрите Будду;

если обретете просветление, то узрите его. Слушай, Фахай! Передавайте это учение поколению за поколением, чтобы оно не прерывалось в веках».

И еще Шестой патриарх сказал: «Слушайте! Я проповедую вам, что, если люди будущих поколений захотят найти Будду, им нужно будет лишь познать сознание Будды; живые существа изначально обладают сознанием Будды, вне живых существ нет никакого сознания Будды.

Для омраченного Будда есть живое существо,
Для просветленного живое существо есть Будда.
Для глупого Будда есть живое существо,
Для мудрого живое существо есть Будда.
Если сознание извращенное, то Будда есть живое существо,
Если сознание спокойное и уравновешенное, то живое существо есть Будда.

Как только зарождается извращенное сознание,
Будда скрывается внутри живого существа.
Но если возникает просветленная мысль и сознание обретает покой,

Живое существо само является Буддой.
В нашем сознании существует сам Будда.
Будда нашего собственного сознания и есть истинный Будда.
Если мы сами не имеем в себе сознания Будды,
То где еще искать его в другом месте?!»

§ 52. Великий наставник сказал: «Счастливы оставаться, мои ученики! Я оставляю вам еще одно стихотворение об освобождении, которое называется „Истинный Будда нашей собственной природы“. Омраченные люди последующих поколений, услышав это стихотворение, узрят истинного Будду в своем собственном сознании, в своей собственной природе. Оставив это стихотворение, я покину вас.

Стихотворение гласит:

Истинная реальность и чистота нашей собственной природы — истинный Будда.
Ложные взгляды и три яда — настоящий Мара⁶².
Для человека с ложными взглядами Мара находится в этом жилище,
Для человека с правильными взглядами Будда приходит в это жилище.
Если в собственной природе человека зарождаются ложные взгляды и три яда,
То значит Мара поселился в этом жилище.
Если правильные взгляды сами отбрасывают прочь сознание трех ядов,
Мара превращается в Будду истинного, а не ложного.

Нирмана-кая, самбхога-кая и дхарма-кая —
Эти три тела Будды изначально являются одним телом.
Если внутри своей собственной природы вы ищете [Будду] посредством созерцания,
То это и обуславливает становление Буддой и обретение просветления-бодхи.

Изначально нирмана-кая порождает чистую природу,
И эта чистая природа всегда содержится в нирмана-кае.
Если природа побуждает нирмана-каю практиковать истинный Путь,
То непременно наступит полное совершенство, истинное и безграничное.

Порочная природа сама по себе есть причина чистоты,
Вне порочности нет чистой природы.
Как только внутри своей природы вы отрешитесь от пяти желаний,

Момент прозрения своей природы и будет истинным Буддой.
Если в этой жизни вы обретете просветление во вратах внезапного учения,

Как только вы пробудитесь, вы увидите перед глазами Почитаемого всеми.

Если вы захотите заняться морально-психическим самоусовершенствованием и будете говорить, что ищете Будду,

То вы так и не узнаете, где найти истинного [Будду].
Поскольку в своем собственном теле вы имаете истинного [Будду],

То это и есть причина становления Буддой.
Если же вы будете искать истинного Будду не в себе, а во вне себя,

То это будет великое заблуждение.
Учение о внезапном просветлении пришло с Запада.
Чтобы спасти людей этого мира с помощью морально-психического самоусовершенствования.

И я говорю сейчас людям этого мира, изучающим Путь:
«Если вы не следуете этому учению, то вы тратите свое время совершенно зря».

Прочитав это стихотворение, великий наставник сказал своим ученикам: «Прощайте все, сейчас я покидаю вас. После моего ухода не делайте так, как это принято в миру: не оплакивайте меня, не принимайте от людей соблезнования, денег и шелка, не посите траурных одеяний. Если вы будете так делать, то нарушите священное Учение и не будете моими учениками. Займитесь все вместе сидячей медитацией точно так же, как вы делали в те дни, когда я был с вами. Лишь только вы обретете умиротворенность и спокойствие, в котором нет ни движения, ни покоя; ни зарождения, ни исчезновения; ни ухода, ни прихода; ни правильного, ни ошибочного; ни стояния, ни пере-

движения, — это и будет великий Путь. После того как я уйду от вас, займитесь духовной практикой в соответствии с Учением точно так же, как вы это делали в то время, когда я был с вами...»

Комментарии

¹ Досл.: «внезапное учение» (дунь-цзяо), под которым подразумевается чаньское учение о «внезапном просветлении».

² То есть Южной ветви школы чань, основоположником которой считается Хуэйпэн.

³ Праджня-парамита-сутра — относится к разделу махаянского учения об интуитивной мудрости, переправляющей буддийского адепта на тот берег (т. е. в пирвану).

⁴ Дафаньсы (другое название — Байюаньсы) — название чаньского монастыря, который, вероятно, находился в г. Шаочжоу.

⁵ Шаочжоу — небольшой город на западе современной пров. Гуандун.

⁶ Достоверных данных о его жизни не сохранилось.

⁷ Ф. Ямпольский переводит это выражение «предписания о бесформенности» [145, с. 125]. В принципе такой перевод допустим, но в данном контексте представляется более точным переводить как «внезапные предписания».

⁸ Праджня-парамита — «запредельная мудрость», т. е. такого рода интуиция (интуитивная мудрость), которая выводит человека за пределы феноменального мира смертей-и-рождений, переправляя его из мира сансары «на другой берег», т. е. в мир абсолютного бытия (пирваны).

⁹ Цыши — наместник округа.

¹⁰ «Шань чжи-ши» — обращение, широко распространенное в буддийской литературе. Обычно подразумевает доброго друга-наставника, встреча с которым является решающим фактором, толкающим буддийского адепта на путь познания добра и дальнейшего «просветления». В данном случае употребляется как всеживое обращение, подразумевающее людей, хорошо постигших буддийское учение.

¹¹ «Синь» (сознание) — одно из важнейших понятий буддийского философско-психологического учения, широко употребляемое в китайских буддийских текстах. Имеет большой круг значений и переводится на европейские языки как «сердце» (буквальное значение), «душа», «разум», «ум», «дух», «сознание». В данном контексте представляется наиболее приемлемым перевод этого термина как «сознание», хотя в некоторых случаях (особенно, когда в него вкладывается некоторый эмоциональный оттенок) возможны такие варианты перевода, как «дух-сознание» или «сердце».

¹² Фаньян — современный Чжосьян в пров. Хэбэй.

¹³ Синьчжоу — расположен к востоку от уезда Синьсинсянь в пров. Гуандун.

¹⁴ Линнань (древнее название) — охватывает современные провинции Гуандун и Гуанси, а также северные районы ц-ова Индокитай.

¹⁵ Наньхай — расположен в уезде Пяньюйсянь, пров. Гуандун.

¹⁶ Цицжоу — современный Цицунь в пров. Хубэй.

¹⁷ «Бэнь-си» — изначальная природа человека, тождественная его первородному сознанию (бэнь-синь).

¹⁸ См.: Тайсё синсю Дайдзюкё. (Заново составленная Трипитака годов Тайсё). — Токио, 1960—1964. — Т. 8. — С. 749 а.

¹⁹ «Сань-э» — три неблагоприятных (несчастливых) гати, т. е. путей перерождения: 1) в аду; 2) в качестве голодных духов (прета); 3) в виде животных.

²⁰ Цитата из «Алмазной сутры» (см.: Тайсё синсю Дайдзюкё. — Т. 8. — С. 749-с). В оригинале дуньхуанского варианта она опущена, и вся фраза звучит так: «Услышав [ее] один раз, я обрел просветление». Однако в таком виде этот отрывок кажется незаконченным и малопонятным, поэтому Ф. Ямпольский дополнил его из издания Косёдзи (см.: Косёдзи бон Рокусо данкё. — Токио, 1934. — С. 15), опубликованного Д. Т. Судзуки и К. Рэнгаро.

²¹ Японский исследователь Уи Хакудзю идентифицирует ее с синьянской станцией, которая в эпоху Мин (1368—1643) была расположена на южном берегу р. Янцзы в пров. Цзянси (см.: Уи Хакудзю. Дзюсю-си кэкию. (Исследования по истории чань). — Токио, 1939. — Ч. II. — С. 198).

²² Даюйлин — расположен в пров. Цзянси (уезд Цяоцзянсянь), недалеко от границы с пров. Гуандун.

²³ Досл.: «военачальник (цзянцзюнь) третьего ранга».

²⁴ См. коммент. 10.

²⁵ «Фа-во» — ложное, с точки зрения буддизма, представление о чем-то как о «вещи в себе», т. е. индивидуальной и независимой сущности, а не временной комбинации элементов, которые должны распасться.

²⁶ То есть зарождения, бытия, изменения, уничтожения.

²⁷ «Исян саньмэй» (санскр. *экавьяха самадхи, экачарья самадхи*) — здесь: сосредоточенность на едином; сосредоточение на единстве бытия; «самадхи единства», «самадхи одного действия», посредством которого в единый момент бытия постигается всеобщее равенство и единство дхарм.

²⁸ В самом тексте «Вималакирти-сутры» этой фразы нет (см.: Тайсё синсю Дайдзюкё. — Т. 14. — С. 537—557). Как выяснил Ф. Ямпольский, первые пять иероглифов из нижеследующей фразы взяты из текста «Пуса-пинь» (Там же. — С. 542-с), а остальные пять — из «Фого-пинь» (Там же. — С. 538-а).

²⁹ Речь идет об эпизоде из «Вималакирти-сутры», на который часто ссылались чань-буддисты, обосновывая необходимость активно-динамической практики психотренинга.

³⁰ Кальпы — большие временные периоды, проходящие от появления до уничтожения одного из бесчисленных во времени и пространстве миров. В буддизме кальпы подразделяются на «большие» и «малые».

³¹ Дхарма-кая — «дхармовое тело Будды», абсолютный аспект бытия.

³² Рупа-кая — «физическое тело Будды», «тело формы»; эмпирический, чувственный аспект бытия. Иногда употребляется как общее обозначение двух тел Будды — самбхога-кая и нирвана-кая (см. коммент. 36).

³³ См.: Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 14.— С. 537-с. Слова «пьяные» и «изнутри» отсутствуют в оригинальном тексте «Вималакирти-сутры».

³⁴ См.: Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 14.— С. 541-а.

³⁵ Там же.— Т. 24.— С. 1003-с.

³⁶ Три тела Будды (санскр. *трикая*) → три аспекта или модуса «истинного» бытия: 1) дхарма-кай — абсолютное бытие, лишённое разделения на субъект и объект. Оно проявляется посредством более «конкретных», «оформленных» аспектов, т. е. самбхога-кай и нирмана-кай; 2) самбхога-кай — «тело блаженства», коммуникативный аспект бытия, проявляющийся, когда абсолютное бытие (т. е. дхарма-кай) принимает имя и образ; 3) нирмана-кай — «тело воплощения», экзистенциальная форма «бытия в мире», внешняя форма «истинной» и абсолютной реальности.

³⁷ Пропуск в оригинале дуньхуанского текста дополнен по изданию Косёдзи (с. 31).

³⁸ Клеша — морально-психическая «омраченность» или «загрязненность».

³⁹ Три убежища — «три драгоценности» буддизма: Будда, Дхарма (Учение), сангха (община монахов).

⁴⁰ Этот отрывок дополнен по изданию Косёдзи (с. 34).

⁴¹ «Фэйжэнь» (санскр. *аманушья*) — «не-люди», в буддийской мифологии существа, отличные от человеческих существ (шебожители, мифические животные и т. д.).

⁴² Пять скандх — пять основных групп элементов бытия: 1) группа «чувственного»; 2) группа ощущения (различающего приятное, неприятное или нейтральное); 3) группа различения; 4) группа активности; 5) группа сознания.

⁴³ Три яда — страсть, гнев, неведение.

⁴⁴ Дхарма-дхату — «мир дхарм», абсолютная реальность.

⁴⁵ Праджня-самадхи — высшая сосредоточенность сознания, в процессе которой раскрывается интуитивная мудрость.

⁴⁶ См. § 19 «Сутры Хуэйпэна», где приводится более точная цитата.

⁴⁷ Шесть разбойников — шесть чувств: видение, слухание, обоняние, вкус, осязание, различение.

⁴⁸ Шесть ворот — шесть чувственных органов или функций (индрия): глаза, уши, нос, язык, тело и сознание (как способность осознавать феномены психической жизни).

⁴⁹ Шесть пылинок — шесть свойств (гуна), производимых объектами и органами чувств: образ, звук, запах, вкус, ощущение, идея.

⁵⁰ То есть кармические действия, производимые мыслью, словом, делом.

⁵¹ У-ди — правитель царства Лян.

⁵² Шраваста — столица могущественного древнеиндийского государства Кашалы, где Будда Шакьямуни пробыл много лет (совр. Сарнатх).

⁵³ См.: «Вималакирти-сутра» (Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 14.— С. 538-с).

⁵⁴ Десять грехов: 1) убийство, 2) кража, 3) прелюбодеяние и сексуальные извращения, 4) ложь, 5) сплетня, 6) ругань, 7) пустословие, 8) жадность, 9) желание причинять вред, 10) ложные воззрения.

⁵⁵ Восемь «певерных» или «ложных» деяний — противоположность восьмичленному пути спасения, который состоит из: 1) «правильных взглядов (воззрений)», 2) «правильных намерений», 3) «правильных слов» («истинная речь»), 4) «правильных дел», 5) «правильной жизни», 6) «правильных усилий», 7) «правильной памяти», 8) «правильного созерцания» («правильная медитация»).

⁵⁶ Десять «добрых» дел: 1) спасение жизни других людей, 2) щедрость, 3) благочестие, 4) правдивость, 5) примирение врагов, 6) слова, способствующие миру и согласию; 7) слова, приносящие пользу, 8) умеренность, 9) милосердие и сострадание, 10) понимание истинного смысла Учения.

⁵⁷ Виджняна — сознание как способность к осознанию; собственно сознание, взятое в чистом виде (безотносительно к содержанию осознаваемого). Образует пятую группу элементов бытия.

⁵⁸ Общеприятный в буддизме махаяны метод классификации всех дхарм по трем категориям: 1) пять скандх (групп элементов бытия), 2) 12 аятан (базовых элементов), 3) 18 дхату (частей или элементов бытия).

⁵⁹ Алая-виджняна («сознание-хранилище») — в философии буддизма виджнянавады — истинная, абсолютная реальность, источник всех дхарм (элементов). Частичка алая-виджняны изначально присутствует в каждом индивидуе, составляя его истинную сущность.

⁶⁰ В дуньхуанском варианте на самом деле приведены 20 оппозиций.

⁶¹ Дом Хуэйпэна в Синьчжоу был превращен в монастырь под названием Гоэнь.

⁶² Мара — царь Тьмы, символ всего негативного; в буддийской мифологии злой дух, мешавший Будде Шакьямуни и его последователям идти по пути «просветления».

ПРИЛОЖЕНИЕ II

«Линьцзи лу» (яп. «Риндзай року») — «Записи бесед Линьцзи», одно из основных канонических произведений школы линьцзи (яп. *риндзай*) — крупнейшего направления в чань-буддизме. Относится к популярному в чаньской литературе жанру «юй-лу» (яп. *гороку*) — «записи бесед и высказываний чаньских патриархов». Представляет собой записи проповедей, интерпретирующих основные положения философско-психологического учения чань-буддизма, бесед с учениками, афористических высказываний и парадоксальных диалогов, а также описание различных эпизодов из жизни и деятельности выдающегося чаньского патриарха Линьцзи (ум. в 866 или 867 г.). Записи велись еще при жизни патриарха и были завершены вскоре после смерти его ближайшим учеником по имени Хуэйчань (точные даты жизни неизвестны); текст был опубликован другим учеником, Цуньцзяном (ум. в 925 г.), и впоследствии неоднократно переиздавался с многочисленными комментариями как в самом Китае, так и в других сопредельных странах, где получили распространение различные ответвления школы линьцзи (Корея, Япония, Вьетнам).

В «Линьцзи-лу» получила дальнейшее развитие основополагающая концепция чань-буддизма о «внезапном просветлении» и спонтанной реализации «природы Будды» (*фо-син*), имманентно присущей природе каждого человека и идентичной абсолютной реальности (*чжэньчжоу*). Но при этом Линьцзи делал особый акцент на мгновенной и полной реализации этой природы «здесь и сейчас», прибегая к самым крайним формулировкам и утверждая, что если человек не сможет сделать это в данный момент, не допуская ни малейшего промедления, то он не сможет сделать это никогда и будет обречен на вечные страдания в бесконечной смене перерождений в мире сансары. Чтобы мгновенно и полностью реализовать свою «природу Будды», Линьцзи призывал сразу, единым волевым усилием уничтожить все психологические преграды, стоящие на пути к «просветлению», и решительно отбросить все привязанности, в том числе и привязанность к идее «Будды», «просветления», «нирваны» и т. д., которая, по его мнению, закабалает человека и мешает спонтанному самопроявлению его «природы Будды» в наименьшей степени, чем привязанность к миру сансары. Развивая иконоборческие тенденции раннего чань-буддизма до крайних форм выражения, Линьцзи называл Будду «куском засохшего дерьма», нирвану и «просветление» — «невольничьи колодки», «дырой в отхожем месте» и утверждал, что для достижения истинного и окончательного «просветления» необходимо совершить «пять смертных грехов», «убить Будду, убить патриарха», имея в виду не буквальное

убийство или осквернение буддийских святынь, а необходимость освобождения сознания человека от всех внутренних препятствий к сугубо непосредственному переживанию своей тождественности с абсолютной реальностью, не опосредуемой понятиями «Будда», «нирвана» и т. д. При этом особенно важное значение для достижения «просветления» Линьцзи придавал «вере в себя» (*цзы-синь*), которая, по его мнению, играет решающую роль в преодолении зависимости от чужого авторитета и привязанности к внешним условиям, позволяя опираться только на свои силы и не искать «просветления» вне себя, вне собственного сознания.

Таким образом, в «Линьцзи-лу» отчетливо проявился весьма радикальный, максималистский и даже экстремистский подход к решению проблемы «просветления», который был характерен для основоположника школы линьцзи и обусловил особую динамичность и жесткость методов психотренинга этой школы, нередко приобретавших крайне грубые и жестокие формы «шокового» психофизического воздействия. В «Линьцзи-лу» дается подробное описание своеобразной «шокотерапии», призванной вызвать радикальный и тотальный переворот в психике чаньского адепта. Так, в тексте приводятся многочисленные примеры того, как во время проповедей, бесед и парадоксальных диалогов Линьцзи часто прибегал к ритуальному сквернословью, употребляя вульгаризмы и грубые выражения, внезапно хватал своих учеников за грудки, требуя немедленного ответа, применял удары (кулаком или посохом) и оглушительные окрики-восклицания («хэ!!») и т. д.

Давая развернутое и детальное изложение основных принципов теории и практики школы линьцзи, текст «Линьцзи-лу» сыграл важную роль в дальнейшем развитии этой школы как особого направления в чань-буддизме. Впоследствии различные фрагменты «Линьцзи-лу» широко использовались в чаньской практике психотренинга в качестве объектов для медитации и как исходный материал для парадоксальных загадок и диалогов, а некоторые ключевые эпизоды вошли в различные антологии чаньских притч, историй и анекдотов, а также в специальные сборники парадоксальных задач и диалогов — «Уменьгуань» (яп. «Мумоикап»), «Биянь-лу» (яп. «Хэкигапроку») и др.

Выборочный перевод сделан автором с японского издания текста «Линьцзи-лу» («Дзэн-но гороку». («Записи бесед чаньских патриархов»). — Токио, 1972. — Т. 10). При этом сохранена разбивка на параграфы, которой придерживается Акидзуки Рюмин, издавший текст с комментариями и переводом на японский язык.

ЗАПИСИ БЕСЕД ЧАНЬСКОГО НАСТАВНИКА ЛИНЬЦЗИ ХУЭЙЧЖАО ИЗ ЧЖЭНЬЧЖОУ

...§ 13. Обращаясь к собранию, наставник сказал: «Изучающие Пути! Дхарма Будды не нуждается в специальной практике [морально-психического совер-

шествования]. [Чтобы постичь ее], необходимо лишь обыденное не-деяние: испражнитесь и мочитесь, носите свою [обычную одежду] и ешьте свою [обычную] пищу, а когда устанете — ложитесь спать. Глупый будет смеяться надо мной, но умный поймет! Как сказал один древний мудрец, „внешней практикой занимаются только упрямые дураки“¹. Будьте хозяином любой ситуации, в которой вы окажетесь, и тогда, где бы вы ни находились, все будет правильно. Объективная ситуация уже не сможет управлять вами, и если даже случится так, что из-за дурной кармы, накопленной в прошлых перерождениях, вы совершили пять неискупимых грехов и оказались в вечном аду², ад сам превратится в океан спасения.

Однако нынешние адепты совершенно не понимают Дхарму и уподобляются баранам, обнюхивающим и облизывающим все, что попадется на их пути. Они не могут отличать раба от господина и не различают, где гость, а где хозяин. Такие последователи вступают в общину монахов с ложным сознанием, поднимая шум и скандал. Они не достойны называться людьми, по-настоящему покинувшими свой дом, а вонистую являютя обыкновенными домовладельцами.

Человек же, который действительно покинул свой дом, должен постичь обыденное истинно-правильное прозрение и различать Будду и Мару, истинное и ложное, обыденное и священное. Только когда достигнуто такое постижение, адепта можно назвать действительно „покинувшим свой дом“. Если же он не различает Будду и Мару, то его нельзя считать „покинувшим дом“, ибо, покидая один дом, он вступает в другой, а потому должен называться живым существом, создающим карму. И если сейчас перед ним возникнет Будда-Мара в едином облике, то он не сможет различить их. Как Гусиный Царь³, из смеси воды и молока вызывающий только молоко, настоящий адепт должен обладать просветленным оком, отличающим истинное от ложного.

Изучающие Путь! Бейте их обоих — и Мару, и Будду! Если вы будете любить священное и ненавидеть обыденное, то будете вечно барахтаться в море смертей-и-рождений».

§ 14. [Некто] спросил: «Что такое Будда-Мара?»

Наставник ответил: «Момент сомнения в вашем

сознании и есть Будда-Мара. Когда вы сможете осознать, что все множество вещей не было рождено и что само сознание подобно иллюзии или миражу, что не существует ни одной пылинки⁴ и ни одной дхармы, и когда везде и всюду будет совершенная чистота — это и есть Будда. Принято считать, что Будда и Мара — это два разных состояния: чистое и загрязненное. Я же считаю, что нет ни Будды, ни живых существ, нет ни прошлого, ни настоящего. Кто постигает это, должен постигать сразу, не допуская никакого промедления, без всякого самосовершенствования или исправления [своего сознания], без культивации или упорядочения [своей психики], ничего не приобретая и ничего не теряя. Во все времена не было и не будет никакой другой Дхармы. А если и есть какая-то Дхарма, превосходящая эту, то я говорю вам, что она подобна сновидению и миражу. Вот и все, что я могу сказать вам про это.

Изучающие Путь! Для того, кто сейчас находится здесь, перед глазами, одиноко сияющий ясным светом и слушающий [мою Дхарму], для этого человека нигде нет преград. Он беспрепятственно проникает в десять сторон света и в три мира⁵, везде и всюду сохраняя полную свободу. В любой объективной ситуации различения⁶ он не попадает в зависимость от этой ситуации, ибо внешние обстоятельства не могут управлять им. Он мгновенно проникает в суть каждой вещи, насквозь пронизывая мир дхарм (дхармадхату); встретив Будду, он говорит с Буддой, встретив патриарха, беседует с патриархом, встретив архата, беседует с архатом⁷, встретив прета⁸, беседует с претом. Он свободно странствует по землям разных государств, повсюду спасая своими наставлениями живые существа, и где бы он ни был, он никогда, ни на одно мгновение не отходит от [своей истинной природы]. В любой ситуации он остается совершенно чистым, пронизывая сиянием [этой чистоты] десять сторон света и проникая в единую и всеобщую таковость (бхута-татхата) всех дхарм.

Изучающие Путь! Постигая [сразу] сейчас [без всякого промедления] — только так великие мужи познают изначальное не-деяние. И лишь потому, что вам не хватает веры [в себя], ваши мысли устремляются в поисках [истины] вовне [себя]; потеряв свою соб-

ственную голову, вы ищите ее в другом месте и поэтому не можете обрести самоуспокоение. Подобно бодхисатвам совершенного (полного) и внезапного учения, которые хоть и проявляются в определенном облике в мире дхарм, но не могут покинуть Чистую землю [Будды Амитабхи], вы бежите от обыденного и радуетесь священному. Такие адепты никак не могут забыть про хватание и отбрасывание и освободить свое сознание от [различения] на загрязненное и чистое. Но если исходить из чаньского прозрения, то все это должно быть иначе. Именно сейчас, в данный момент, не откладывая на какое-то другое время,— только так [можно обрести изначальное не-деяние]. Все, что я говорю вам, есть лекарство от определенной болезни, исцеляющее лишь в одно определенное время⁹, но нет никакой реально существующей Дхармы. Если вы сможете узреть это, то воистину станете человеком, по-настоящему покинувшим свой дом, который может тратить в день десять тысяч лян золота, [но не создавать дурную карму].

Изучающие Путь! Не доверяйте разным наставникам, которые бьют себя в грудь и кричат со всех сторон: „Я постиг чань, я постиг Путь!“ Красноречие их подобно водопаду, но все это создает адскую карму, ибо если человек по-настоящему изучает Путь, он не выискивает недостатки в окружающем мире, а посвящает всего себя постижению истинно правильного прозрения. И если он обрел [истинно правильное прозрение], полное, совершенное и ясное, то значит раз и навсегда завершил великое дело.

§ 15. [Некто] спросил: «Что такое истинно правильное прозрение?»

Наставник ответил: «Когда вы, вступая в обыденное и священное, в загрязненное и чистое; попадая в царство всех Будд, в дворец Майтрейи¹⁰ и в мир дхарм Вайрочаны¹¹,— везде и всюду, во всех этих явленных мирах, вы видите лишь [постоянную смену] четырех состояний: становления, бытия, разрушения, пустоты. Появившись в этом мире, Будда раскрутил колесо великой Дхармы, а затем ушел в нирвану, но он не усматривал во всем этом внешние признаки ухода-и-прихода. Когда же вы устремляетесь за этими рождениями-и-смертями, то не можете постичь [истинно правильное прозрение]. Поэтому, вступая в нерож-

денную дхармадхату и свободно странствуя по всем землям различных государств, везде и всюду вы должны видеть, что внешние признаки всех дхарм пустотны и что нигде нет реально существующих дхарм.

Есть только человек Пути, не имеющий опоры, который слушает сейчас мою Дхарму,— это он является матерью всех Будд, ибо Будда рождается из отсутствия опоры. И если вы, внезапно пробудившись (обретя внезапное просветление.— И. А.), не будете иметь [никакой] опоры, то тогда не будет и достижения [состояния] Будды. Такое постижение [отсутствия опоры] и есть истинно правильное прозрение.

Ученики, которые не могут понять это, опираются на имена и фразы, создавая себе препятствия из слов „обыденный“ и „священный“, затмевающие их око истины¹², а потому не могут видеть [истинный Путь] отчетливо и ясно.

Все двенадцать разделов Учения есть лишь внешние проявления [истинной реальности], облеченные в словесную форму. Но ученики не могут понять это и пытаются породить постижение из этих имен и фраз, которые есть лишь внешние проявления. Все это создает опору, ввергающую их в причинно-следственную зависимость, и не дает им избежать смертей-и-рождений в трех мирах.

Если вы хотите обрести свободу от [дуализма] смертей-и-рождений, когда можно будет свободно уходить или оставаться, снимать или надевать одеяние [жизни], то вы должны сейчас же познать человека, слушающего мою Дхарму, у которого нет внешних форм или признаков, нет корней или истоков, нет прибежища или местопребывания, но он, полный жизни и зримый, „ясно виден в воде, хоть на дно он уйдет“¹³. Все его бесчисленные проявления и функции — это лишь пустота, поэтому, когда вы пытаетесь схватить его, он ускользает от вас, и чем усерднее вы ищите его, тем дальше он убегает от вас. Вот почему называют его таинственным и непостижимым.

Изучающие Путь! Не отдавайте себя во власть своего приятеля (своего ложного „Я“.— И. А.), который есть лишь сон и мрак. Рано или поздно он обязательно проявит свое непостоянство и приведет к неминуемой смерти. Какие же еще средства спа-

сеня вы ищете в этом мире? Ведь достаточно найти горсть риса для пропитания и позаботиться об одежде, чтобы [бесечно] проводить свое время. Но в любом случае вы должны настойчиво искать доброго друга-наставника, обладающего нужными познаниями. Нельзя праздно наслаждаться радостями жизни, впустую растрчивать драгоценное время, ибо все преходяще и тленно, а потому неотвратимо приводит к смерти. Однако вы не можете избежать столь печального удела, так как ваши мысли изменчивы, неустойчивы, непостоянны, поэтому в физическом плане вы находитесь в зависимости от четырех элементов — земли, воды, огня и ветра, а в духовном плане вы зажаты в рамках четырех состояний — рождения, бытия, изменения и уничтожения.

Изучающие Путь! Вы должны сейчас же познать пустотность и иллюзорность этих четырех элементов и состояний, и тогда они не будут больше угнетать вас».

§ 16. [Некто] спросил: «Что такое состояние иллюзорности четырех элементов?»

Наставник ответил: «Как только в вашем сознании возникает одна мысль сомнения, земля становится преградой для вас. Как только в вашем сознании возникает одна мысль возжелания, вода начинает мочить вас. Как только в вашем сознании возникает одна гневная мысль, огонь начинает обжигать вас. Как только в вашем сознании возникает одна радостная мысль, ветер начинает дуть на вас. Если вы сможете постичь это, то внешние обстоятельства уже не смогут управлять вами, и в какой бы объективной ситуации вы ни оказались, всегда и везде вы сами будете использовать ситуацию (управлять ею.— Н. А.). Вы будете [свободно] появляться на Востоке и исчезать на Западе; появляться на Юге и исчезать на Севере; появляться в центре и исчезать на окраине; появляться на окраине и исчезать в центре; ходить по воде, как по земле, и ходить по земле, как по воде. Почему же так получается? Потому что вы поймете, что эти четыре великих первоэлемента подобны сну и миражу (иллюзии).

Изучающие Путь! Тот, кто среди вас слушает сейчас мою Дхарму, он не является вашими четырьмя первоэлементами, но он может [легко и свободно]

использовать эти четыре первоэлемента. Если вы сможете понять это, то обретете полную свободу уходить или оставаться.

Я, горный монах, считаю, что нельзя что-то любить или ненавидеть. Если вы любите „священное“, то это есть [лишь] название „священное“. Был один адепт, который искал Маньчжури¹⁴ на горе Утайшань. Какое заблуждение! На горе Утайшань нет Маньчжури! Хотите ли вы узнать, где он находится? Тот, кто сейчас функционирует перед вашими глазами, никогда и нигде не подвергающийся изменениям или колебаниям,— вот это и есть живой Маньчжури.

Если ваше сознание сосредоточено в одной точке и сияет светом неразличения, то вы всегда и везде, при любых обстоятельствах являетесь истинным Самантабхадрой¹⁵. Если вы, сосредоточив свое сознание, сами сможете освободиться от всех пут, то на том самом месте, где вы находитесь, и будет спасение. Такова Дхарма сосредоточенности-самадхи [бодхисатвы] Авалокитешвары¹⁶. Вместе они (Авалокитешвара, Маньчжури и Самантабхадра.— Н. А.) являются хозяином и его друзьями, и когда они появляются, то появляются одновременно. Один — это и есть три; три — это и есть один. Только когда вы осознаете это, у вас появится умение правильно читать тексты, излагающие суть Учения, и вы начнете правильно понимать его, [не вводя себя в заблуждение различными „священными“ именами]».

§ 17. Обращаясь к собранию, наставник сказал: «Вам, нынешним адептам, изучающим Путь, необходимо иметь веру в себя (цзы-синь). Не ищите ничего вне себя! Если вы, не доверяя себе, будете искать что-то вне себя, опираясь на внешние обстоятельства, то никогда не сможете освободиться от привязанности к мирским страстям и зависимости от объективных условий, никогда не сумеете распознать истинное и ложное. Даже если допустить, что [вне вас] и есть патриархи и Будды, то все они являются лишь следами-отпечатками словесной проповеди Учения. Есть люди, которые [в стремлении обрести просветление] выбирают одну фразу с наполовину тайным, наполовину явным смыслом [и пытаются разгадать ее], но в результате рождается сомнение. В своих исканиях они

обшаривают небо и землю и задают разные вопросы всем встречным и поперечным, впадая в величайшее беспокойство и возбуждение. Но разве великие мужи станут рассуждать и спорить о том, кто есть князь, а кто разбойники, или о том, что правильно и неправильно, что такое красота и богатство? Нет, они не будут убивать драгоценное время в пустых спорах и досужей болтовне!

Что касается меня самого, то кто бы ни пришел ко мне с вопросом, независимо от того, монах он или мирянин, я вижу насквозь все его помыслы и сразу же распознаю, с чем он пришел, стоит только ему раскрыть рот. Откуда бы он ни явился, с какими бы намерениями ни пришел сюда, все это превращается в сон и мираж, как только он начинает произносить слова и наименования. Ибо сокровенный смысл Учения всех Будд не в словах и названиях, а в том, чтобы узреть человека, который является хозяином положения (объективной ситуации.— Н. А.). Состояние Будды не может говорить о себе: „Я есть состояние Будды“. Но, овладевая положением и управляя объективной ситуацией, появляется этот человек Пути, не имеющий никакой опоры. Если, например, кто-то придет и спросит меня, как искать Будду, то в ответ я предстану перед ним в состоянии чистоты. Если кто-то спросит о бодхисаттве, то в ответ я появлюсь перед ним в состоянии сострадания. Если меня спросят о просветлении-бодхи, я отвечу состоянием чистого таинства. Если же меня спросят о нирване, я отвечу состоянием умиротворенного спокойствия. Состояние может меняться как угодно, появляясь в бесчисленных видоизменениях, но этот человек, [не имеющий опоры], всегда остается неизменным и [управляет ситуацией]. Поэтому и говорится: „Отражаясь в вещах, проявляет [свою] форму, как луна в воде“¹⁷.

Изучающие Путь! Если вы хотите овладеть такой Дхармой, отныне вы сами должны стать великими мужами. Но если вы будете проявлять слабость и нерешительность, покорно подчиняться внешним обстоятельствам, то у вас ничего не получится. Это будет похоже на дырявый сосуд, который не может удерживать жидкое масло. А для того, чтобы сравниться с великим сосудом, нужно лишь не допускать в себя

сомнения других людей. Если всегда и везде, в любой ситуации вы будете хозяином положения, то где бы вы ни находились, это самое место и будет истинной. И, что бы ни приходило к вам извне, не позволяйте никакой вещи воздействовать на вас и овладевать вами. Как только у вас возникает одна мысль сомнения, Мара проникает в ваше сознание, подобно тому как в момент сомнения бодхисаттвы появляется возможность для [деятельности] демона смертей-и-рождений.

Нужно лишь успокоить свои мысли, и тогда вы не будете ничего искать вне себя, [спокойно и ясно] отражая внешние объекты. Стоит только довериться тому, кто сейчас функционирует в вас, и сразу же не станет никакого дела (вы обретете не-деяние.— Н. А.). Когда в вашем сознании, хотя бы на одно мгновение, зарождается мысль о трех мирах, вы попадаете в зависимость от причинно-следственных связей и подчиняетесь внешним обстоятельствам, в результате чего возникает разделение на шесть пылинков. Но если вы можете сейчас же освободиться от всех этих зависимостей, то чего еще не хватает для того, чтобы свободно действовать там, где вы в данный момент находитесь?...»

§ 22. [Некто] спросил: «[Говорят, что] Будда Махабхиджня Джжняабхикху¹⁸ в течение десяти калп просидел в месте для медитационной практики, погружившись в созерцание, но Дхарма Будды так и не проявилась, не открылась ему, и он не мог завершить Путь просветления Будды. Я не могу понять смысл этого [изречения] и прошу Вас, учитель-наставник, объяснить мне».

Наставник сказал: «„Махабхиджня“ (высшая проницательность) — это когда вы сами везде и всюду постигаете, что все дхармы не имеют [собственной] природы и каких-либо признаков. Поэтому и называется „высшая проницательность“. „Джняабхикху“ (превосходящая мудрость) — это когда у вас нет никаких сомнений и нет ни одной дхармы, которой можно овладеть. Поэтому и называется „превосходящая мудрость“. Будда (Просветленный) — это чистота сознания, пронизывающая своим светом Дхармадхату. Поэтому и называется „Будда“. „Просидеть десять калп в медитационном месте“ — это значит

обрести десять парамит¹⁹. „Дхарма Будды не проявилась и не открылась ему“ — это означает, что Будда изначально не был рожден, Дхарма изначально не исчезает, так как же она может проявиться или открыться кому-то?! „Не мог завершить Путь просветления Будды“ — это означает, что Будде незачем становиться Буддой. Как говорили древние, „Будда всегда находится в этом мире, но к нему не пристаёт мирская грязь“.

Изучающие Пути! Если вы хотите стать Буддой, не следуйте за всеми вещами. Когда зарождается сознание, то возникают все дхармы; когда сознание исчезает, то все дхармы исчезают... В этом мире и вне его нет Будды, нет Дхармы, поэтому она не может проявиться, как не может и исчезнуть. А если и есть что-то, то все это является лишь словами и наименованиями, фразами и предложениями, которыми увлекают маленьких детей, или же лекарством для исцеления определенных болезней, проявляющимся в виде наименований и фраз. Но сами по себе наименования и фразы не являются реальностью. В действительности только вы сами, функционирующие передо мной явно и сокровенно, видите, осязаете, слышите, узнаете и, отражая вещи, устанавливаете все наименования и фразы.

Достопочтенные! Только совершая пять неискупимых грехов, можно обрести освобождение».

§ 23. Некто спросил: «Что такое пять неискупимых грехов?»

Наставник сказал: «Убить отца, убить мать, пролить кровь из тела Будды, нарушить мир и согласие в сангхе, сжечь священные писания (сутры) и иконы — это и есть пять неискупимых грехов».

«Что такое отец?» — спросил [некто].

Наставник ответил: «Неведение (авидья) есть „отец“. Когда ваше сознание сосредоточено в одной точке и, где бы вы ни искали, нигде нельзя найти места для возникновения и исчезновения, подобно оху в пустоте; когда везде и всюду покой и недеяние — это и называется „убить отца“».

«Что такое мать?» — спросил [некто].

Наставник сказал: «Алчность и страсть есть „мать“. Когда сосредоточенным сознанием вы вступаете в чувственный мир страстей и желаний (ка-

мадхату) и пытаетесь найти эти страсти, по видите лишь пустотность признаков всех дхарм, когда нигде нет привязанностей — это и называется „убить мать“».

«Что значит пролить кровь из тела Будды?» — спросил [некто].

Наставник сказал: «Когда вы вступаете в мир чистых дхарм и сосредоточенность вашего сознания не порождает объяснений (т. е. мысленных интерпретаций. — Н. А.)... — это и есть „пролить кровь из тела Будды“».

«Что значит нарушить мир и согласие в сангхе?» — спросил [некто].

Наставник ответил: «Когда, сосредоточив сознание, вы правильно постигнете, что страсти (клеши), препятствующие [просветлению], подобны пустоте и не имеют никакой опоры, — это и есть „нарушить мир и согласие в сангхе“».

«Что значит сжечь священные писания и иконы?» — спросил [некто].

Наставник сказал: «Узрев, что причинно-следственные связи пустотны, сознание и дхармы пустотны, мгновенно одним решительным ударом разрубить [все кармические связи] и внезапно прекратить всякую активность (обрести недеяние) — это и есть „сжечь священные писания и иконы“».

Достопочтенные! Если вы сможете постичь это, то вас уже не будут сковывать внешние преграды из слов „обычный“ и „священный“».

Однако ваша сосредоточенность сознания может породить лишь постижение истины из-под пальцев пустого кулака и ложные представления в [шести] органах чувств, [шести] объектах восприятия и [шести] способностях восприятия. Пятясь назад и униженно сгибаясь в поклоне, вы унижительно говорите про себя: „Я профан, а он святой человек“.

Льсые дураки! Зачем вы в такой стремительной спешке падаете на себя чужую львиную шкуру, хотя сами тявкаете как дикие лисицы?! Великие мужи не должны воодушевлять себя чужой доблестью! Являясь великими мужами, вы не доверяете тому, кто есть в вашем собственном доме, и устремляетесь искать вовне себя, создавая себе преграды из чужих слов и изречений людей древности; опираясь на них, полагаетесь на ян²⁰ и не можете обрести собственное постижение. Поэтому, сталкиваясь с объективной ситуацией, вы попа-

даете в причинную зависимость от этой ситуации; сталкиваясь с мирской пылью и грязью, вы привязываетесь к этой пыли и грязи. С чем бы вы ни соприкоснулись, все вводит вас в заблуждение, так как у вас нет собственной решимости и независимости от чужого мнения.

Изучающие Путь! Не связывайте себя тем, что я вам проповедую. Но почему же? Потому что мои проповеди не имеют опоры и пристанища, они подобны схемам и картинкам, в определенное время возникающим в пустом пространстве (воздухе), или раскрашенным разноцветными красками статуям, или различным притчам и приткновениям.

Изучающие Путь! Не делайте из Будды копейный предел. Я считаю его не чем иным, как дырой в отхожем месте, а бодхисаттв и архатов невольничьими колодками — вещами, которые закрепощают людей. Поэтому Маньчжури схватил меч, чтобы убить Будду Гаутаму, а Ангулимала²¹ взял в руки нож, чтобы ранить Шакьямуни.

Изучающие Путь! Нет Будды, которого можно обрести, а три Колесницы²², пять видов природы [живых существ]²³, совершенное и внезапное учение — все это соответствующие лекарства, каждое из которых оказывает свое исцеляющее воздействие в определенный период времени, но нет никакой реально существующей Дхармы. А если что и есть, то все это — суть подобие, внешнее проявление [истинной реальности] и указание на нее, письменные знаки, вырезанные на доске. Вот и все, что я могу вам сказать.

Изучающие Путь! Есть такого рода лысые дураки, которые посвящают себя занятиям внутренней практикой, намереваясь найти трансцендентальную Дхарму. Какое заблуждение! Искать Будду — значит потерять Будду; искать Путь — значит потерять Путь, искать патриарха — значит потерять патриарха.

Достопочтенные! Не впадайте в заблуждение! Для меня не имеет никакого значения, что вы толкуете и разъясняете сутры и шастры; для меня не имеет никакого значения, что вы князь или канцлер; для меня не имеет никакого значения, что ваше красноречие подобно водопаду или горному потоку; мне неважно, что вы обладаете острым умом и мудростью. Мне нужно лишь, чтобы вы обрели истинно правильное прозрение.

Изучающие Путь! Даже если вы смогли изучить сотни томов сутр и шастр, вам не сравниться с одним наставником не-деяния. Толкуя и разъясняя [сутры и шастры], вы лишь морочите головы другим людям; побеждая асуров²⁴ и преодолевая неведение человека относительно своего „Я“, вы лишь увеличиваете адскую карму, подобно монаху Сунакшатра („Прекрасная звезда“), который изучил двенадцать разделов Учения, но переродился в аду. Он провалился в ад, ибо земля не выдержала [его учености]. Гораздо лучше обрести покой и не-деяние: есть, когда захочется есть; спать, когда захочется спать. Дурак будет смеяться надо мной, но умный поймет.

Изучающие Путь! Не ищите ничего в письменах, не изнуряйте свою психику непосильной внутренней работой (т. е. психофизической тренировкой. — Н. А.), не вдыхайте без пользы холодный воздух. Гораздо лучше, если в вашем сознании ни одна мысль не будет порождать причинное возникновение, и тогда вы превзойдете бодхисаттв трех Колесниц...

Достопочтенные! Не растрчивайте свое время зря, покорно следуя день за днем устоявшемуся порядку и ходу вещей. В прошлом, когда у меня еще не было прозрения, я сам блуждал во мраке. Но нельзя проводить время впустую, и мое сердце было охвачено беспокойством, а в животе пылал огонь. Я метался, взад и вперед ходил [от одного наставника к другому] и спрашивал всех о Пути. Потом я вернулся, обретя силу, и вот теперь нахожусь с вами, изучающие Путь, и даю вам это наставление о переправе на другой берег.

Мой совет, изучающие Путь: не приходите сюда лишь за одеждой и едой! Смотрите, жизнь в этом мире быстротечна и встретить доброго друга-наставника, обладающего нужными познаниями, очень трудно. Воистину это подобно цветку удумбура, который расцветает за всю свою жизнь только один раз!

Со всех сторон вы слышите, что есть такой старикан по имени Линьцзи, и приходите сюда с намерением задать трудный вопрос, чтобы я замешкался и не мог проповедовать свое учение. Но когда я действую всем своим существом, вы бессмысленно таращите на меня глаза и не можете раскрыть рта. В замешательстве вы не знаете, как ответить мне, и тогда я говорю вам, что осел не может выдержать цинка слона-драко-

па²⁵. Тем не менее, где бы вы ни были, везде и всюду вы стучите себя по груди и говорите: „Я познал чань, я познал Путь!“ Вместе с тем вы не можете удержаться от того, чтобы по двое-трое приходиться сюда [и задавать вопросы].

Увы! Повсюду таская с собой это тело и сознание, вы болтаете всякую чепуху, обманывая доверчивых простоянудян. Но наступит день, когда [за все это] вам придется отведать железную палку и все, кто еще не покинул дом, будут брошены в мир асуров!

Нельзя постичь истинный Путь с помощью споров и рассуждений, как нельзя искоренить ложные учения звоном колоколов и барабанным боем. Нет никакого особого смысла в Учении, передаваемом от Будд и патриархов. А если и есть, то только словесные проповеди, которые сводятся к наставлениям о методах спасения в учении трех Колесниц, учении о пяти видах живых существ, о заслуге и воздаянии людей и небожителей (дэвов).

Что касается полного (совершенного) и внезапного учения, то в нем все по-другому. Молодой Суддхана²⁸ ничего не искал. Достопочтенные! Не допускайте неправильной деятельности своего сознания. Трупы мертвецов не держатся в Великом океане. Таская со своей ношей (т. е. с телом и сознанием мертвецов.— *И. А.*), вы только и делаете, что бродите по Поднебесной в поисках истины, и сами создаете препятствия своему прозрению, сами мешаєте своему сознанию [правильно функционировать]...»

Комментарии

¹ Внешняя практика (вай гун) — даосские методы обретения бессмертия с помощью разнообразных «внешних» средств и методов «выплавления» в организме практикующего «эликсира бессмертия» (пилюли, снадобья, порошки и т. д.).

² Ад Авичи — «ад бесконечных страданий», восьмой «горячий ад», одна из 18 адских сфер в буддийской мифологии.

³ Гусиный Царь — популярный образ буддийских легенд и притч, наделенный способностью выпивать только молоко из его смеси с водой; символизирует интуитивную мудрость и проицательность, позволяющую выявить истину в нагромождении ложных представлений и отделить истинное от ложного, несмотря на их взаимопереплетение. В индийской мифологии — один из эпитетов Вишну и Сарасвати (богини красноречия).

⁴ Шесть пылинок (шесть гуи) — образ, звук, запах, вкус, ощущение, идея.

⁵ Три мира — 1) мир чувственных ощущений; 2) мир чистых форм; 3) мир, лишенный форм.

⁶ То есть когда сознание различает внешние объекты.

⁷ Архат — в буддизме хиньяны (Малой Колесницы) идеальный тип личности, достигшей полного духовного, морально-психического совершенства при жизни.

⁸ Прета — вечно голодный демон буддийской мифологии; злой голодный дух, обитающий в адской сфере претов, одном из шести миров сансарического бытия.

⁹ То есть в данной конкретной ситуации.

¹⁰ Майтрея — один из восьми первичных бодхисаттв (сыновей Будд), который должен стать «Буддой грядущего», грядущим земным Буддой, пребывающим ныне, по представлениям буддистов, на небе Тушита; считается воплощением доброты и любви ко всем живым существам.

¹¹ Вайрочана — один из пяти дхьяни-будд, олицетворение «зеркалоподобной мудрости», изображается с чакрой и колоколом в руках.

¹² Око истины — особый вид духовного зрения (иначе — око Дхармы, третий глаз), наделяющий человека интуитивной мудростью и восприимчивостью к учению Будды.

¹³ Цитата из классического китайского текста «Чжун-юн».

¹⁴ Маньчжури — один из восьми первичных бодхисаттв (сыновей Будд), определяющим атрибутом которого является «меч интуитивной мудрости», отсекающий все заблуждения разума.

¹⁵ Самантабhadра — «изначальный Будда» (Ади-Будда), который никогда не рождался в сансаре.

¹⁶ Авалокитешвара — один из восьми первичных бодхисаттв, воплощение «сострадательной мысли» всех Будд прошлого, настоящего и будущего.

¹⁷ Луна в воде — популярный образ махаянской литературы, символизирующий относительность противопоставления субъекта и объекта, пустотность (песубстанциональность) и иллюзорность всех дхарм.

¹⁸ Будда Махабhidжня Джнянабхикху — это имя символизирует буддийского адепта (монаха), который обретает состояние Будды через исключительную проицательность (проицновение в суть вещей и явлений).

¹⁹ Парамита — трансцендирующая способность, сила, в некотором смысле энергия, овладение которой делает достижимой пирвану.

²⁰ Инь и ян — два противоположных и взаимосвязанных, взаимодополняющих начала древнекитайской натурфилософии (женское и мужское, темное и светлое, пассивное и активное и т. д.).

²¹ Ангулимала — персонаж буддийских джатак, известный своими попытками убить Будду Шакьямуни.

²² Три Колесницы — традиционное махаянское деление буддийского учения на три основных направления: 1) Малая Колесница (хиньяна) — учение о пирване и архатах, путь правяков; 2) Большая Колесница (махаяна) — учение о бодхисаттвах, сошедших в мир для помощи людям на пути про-

светления; 3) Средняя Колесница (пратьека-будда-яна) — учение о Буддах, пришедших к просветлению своим путем и только для себя лично.

²³ Пять видов природы живых существ — пять видов природной сущности, постигаемых на пути к прозрению в пяти разных состояниях: в состоянии внемлющего гласу, т. е. шраваци, ученика Будды; в состоянии самопрозревшего Пратьека-Будды; в состоянии Татхагаты, т. е. Будды, сошедшего к людям для того, чтобы помочь им на пути просветления; в состоянии высшего прозрения, при готовности для вступления в нирвану; наконец, в состоянии, лишенном всякой доступной пониманию сущности, т. е. в нирване. Каждое из этих состояний дает возможность постижения более глубокой сущности, чем это было в предыдущем из них.

²⁴ Асуры — «завистливые» небожители буддийской мифологии, обладающие воинственным характером и постоянно враждующие с богами, ведущие с ними бесконечные войны.

²⁵ Слон-дракон — метафора, обозначающая мудреца: дракон символизирует его самостоятельность и могущество, а слон — величие и чистоту его мудрости.

²⁶ Суддхана — главный персонаж «Гандавьяха-сутры», отправившийся в длительное путешествие с целью постигнуть буддийское учение о дхарма-дхату (истинной реальности).

ПРИЛОЖЕНИЕ III

«Да-чэн си-синь лунь» (санскр. «Махаяна-шраддхотпада-шастра») — «Шастра о пробуждении веры в махаяне», один из основных канонических текстов китайского буддизма махаяны. Пользовался популярностью у последователей различных школ дальневосточной махаяны, сформировавшихся в средневековом Китае (тяньтай, цзинту, чань, хуаянь) и получивших распространение в сопредельных странах (Корея, Япония, Вьетнам). Наряду с основными махаянскими сутрами входил в обязательную программу теоретической подготовки каждого последователя махаяны в этих странах независимо от принадлежности к той или иной школе. По традиции, автором трактата считается известный индийский поэт, драматург и ученый Ашвагхора (I—II вв. н. э.), который почитался как XIII общепризнанный патриарх. Но поскольку трактат отражает достаточно зрелый этап развития махаянской философии, то он мог быть написан не раньше V—VI вв. н. э. либо тезкой знаменитого ученого-буддиста, либо анонимным автором (авторами). Санскритский оригинал текста не сохранился, известны два варианта его перевода на китайский язык, выполненные в 550 г. Парамартхой и около 695—700 гг. Шикшанадой. Широкое распространение получил первый вариант перевода, породивший огромную комментаторскую литературу (в настоящее время идентифицировано 173 комментария).

В отличие от многих других махаянских трактатов, для которых характерна парадоксальная и энигматическая форма изложения философских понятий, шастра дает последовательное, систематичное, детально аргументированное и логически стройное изложение фундаментальных положений буддизма махаяны, в четкой и ясной форме интерпретируя такие центральные понятия, как «татхата» («истинная таковость», «абсолютная реальность»), «шуньята» («пустота»), «неведение», «просветление», «три тела Будды» и т. д. Особенностью шастры является также стремление синтезировать и свести в единую, логически непротиворечивую и целостную доктринальную систему концепции, возникшие и развивавшиеся независимо друг от друга в рамках разных, зачастую противоборствующих школ махаяны, а потому казавшиеся несовместимыми друг с другом и даже взаимоисключающими, — в частности, концепцию шуньяты школы мадхьямиков и концепции алая-виджняны и татхагата-гарбхи школы йогачаров.

Синтезу этих концепций способствовала развиваемая в шастре концепция «единого сознания» (кит. *и-синь*), которое отождествлялось с татхагата-гарбхой («семя» или «зародыш»

Татхагаты, т. е. Будды) и в то же время идентифицировалось с бхута-татхатой (кит. *чжэнь-жу*) — «истинной» и «абсолютной реальностью», характеризующейся одновременно как «истинная пустота» (*шуньята*) и «истинная не-пустота». Под «пустотой» как атрибутом татхаты подразумевалось, что «истинная реальность» изначально свободна от всякой «омраченности» или «загрязненности», а под «не-пустотой» подразумевалось, что она обладает различными позитивными характеристиками и свойствами (вечность, неизменность, чистота, самодостаточность и т. д.). Вместе с тем в шастре утверждается, что «единое сознание», представляющее собой единую, изначально чистую, универсальную и всеобщую основу сознания всех «живых существ», имеет два аспекта — абсолютный и относительный, каждый из которых, в свою очередь, охватывает все аспекты бытия и содержит в себе все многообразие «вещей и явлений» феноменального мира. Абсолютный аспект «единого сознания» находится в гармоничном единстве с «истинной реальностью» и адекватно отражает ее, это чистый и «неомраченный» аспект сознания всех «живых существ».

Источник возникновения «омраченного» аспекта и его «первопричину» шастра усматривала в татхагата-гарбхе, которая характеризовалась как источник всего сущего, порождающий все дхармы — как «чистые», так и «омраченные». Динамика процесса возникновения «омраченного» аспекта сознания и его взаимодействия с «неомраченным» объяснялась в шастре с помощью концепции алая-виджняны — «сознания-хранилища», «сознания-вместилища» или «сокровищницы». Алая-виджняна отождествлялась с относительным, феноменальным аспектом татхагаты-гарбхи, но в то же время отмечалось, что она представляет собой постоянно изменяющийся поток сознания, в котором происходит взаимодействие и взаимопроникновение абсолютного аспекта «единого сознания» с относительным, в результате чего они взаимообуславливают друг друга, непрерывно распадаясь на противоборствующие тенденции и снова объединяясь таким образом, что одновременно представляют собой нечто «единое» и «не-единое» и содержат в себе как «просветленное», так и «омраченное» состояние.

На основе этих концепций в шастре была разработана универсальная концепция «просветления», которая обосновывала возможность как «постепенного», так и «внезапного» (мгновенного) достижения «просветленного» состояния сознания. Универсалистский и синтетический подход шастры к интерпретации важнейших положений махаяны оказал огромное влияние на все школы дальневосточного буддизма поздней махаяны, способствуя преодолению сектантских разногласий в интерпретации общемахаянских понятий и категорий и разработке обобщающих концепций, в которых систематизировались и теоретически обосновывались на едином философско-психологическом базисе различные пути и методы достижения «просветления» — главной и конечной цели всех буддийских школ. Большое внимание в шастре уделялось и описанию практических методов психотренинга и психической саморегуляции, способствующих достижению «просветленного» состояния сознания, в частности методов «шаматха» (успокоение сознания), «випашьяна» (трансцендентальный анализ, интуитивное созерцание), «экачарья

самадхи» (созерцание всеобщего единства, сосредоточение на едином) и др.

«Махаяна-шраддхотпада-шастра» сыграла важную роль в формировании и развитии школы чань, оказав заметное влияние не только на теоретические основы, но и на практиковавшиеся в различных направлениях чань-буддизма методы психотренинга и психической саморегуляции. Так, большое значение в процессе обучения чаньских адептов придавал шастре глава Северной ветви чань Шэньсю [276, с. 10], поэтому она стала одним из основных канонических текстов в этом направлении чань-буддизма. Вместе с тем основоположник Южной ветви Хуэйшэн указал на большое значение описываемого в шастре метода духовной практики «экачарья самадхи» (*исин саньмэй*) для психической тренировки последователей этого направления в школе чань (см. «Сутра Помоста», § 14), поэтому и в традиции Южной ветви данный метод также считался одним из составных элементов чаньской практики.

О важной роли шастры в формировании специфических чаньских методов психотренинга свидетельствует и то, что развиваемые в ней положения зачастую становились темой для парадоксальных чаньских диалогов и загадок. Так, большой популярностью среди чаньских адептов пользовались «три фразы» (*сань цзюй*) Юньмэя (умер в 949 г.) — три энигматических вопроса, ответы на которые следовало искать в «Шраддхотпада-шастре»: 1) «Что прекращает весь поток [перерождений]?» — «Единое сознание»; 2) «Что содержит в себе и охватывает всю вселенную?» — «Истинная таковость»; 3) «Одна волна следует за другой — [что это такое]?» — «Рождение-и-смерть» [318, с. 61—62].

Перевод фрагментов из «Махаяна-шраддхотпада-шастры» сделан автором с сянганского (гоконгского) издания 1926 г. [см. 91].

АШВАГХОША. «ШАСТРА О ПРОБУЖДЕНИИ ВЕРЫ В МАХАЯНЕ»

...Единое сознание имеет два аспекта: первый — сознание истинной реальности, второй — феноменальное сознание. Каждый из этих двух аспектов охватывает все сущее. Почему? Потому что они неотделимы друг от друга.

Сознание истинной реальности тождественно единому миру абсолютной реальности (дхарма-дхату) и является [истинной] сущностью всей совокупности вещей и явлений. Так называемая «природа сознания» [никогда] не рождается и не уничтожается. Но только из-за ложных мыслей возникает различение всего многообразия вещей и явлений феноменального мира.

Если же освободиться от [ложных] мыслей, то не будет многообразия признаков внешних объектов, так как все дхармы изначально лишены вербальных признаков, всех форм обозначения и наименования, всех форм концептуализации. В конечном итоге все они равны друг другу¹, не подвержены изменчивости и не могут быть уничтожены. [Все это] есть лишь единое сознание, поэтому и называется «истинной таковостью».

Все вербальные объяснения условны и неистинны, ибо они лишь следуют за ложными мыслями и не в состоянии [отразить истинную реальность]. Слова «истинная таковость», обозначающие абсолютную реальность, тоже не имеют признаков. Они являются, так сказать, пределом словесных объяснений, т. е. словами, которые кладут конец всем словам. Однако сама сущность «истинной таковости» не может быть приведена к концу, ибо все дхармы в полной мере истинно реальны. В то же время нет ничего, что можно установить [как реально существующее]; ибо все вещи и явления тождественны истинной таковости. [Таким образом], необходимо постичь, что ничто нельзя объяснить с помощью слов или познать с помощью мыслей. Отсюда и название «таковость».

...Если постичь это, то, о чем бы вы ни говорили, не будет ни того, кто может говорить, ни того, о чем можно говорить. Точно так же о чем бы вы ни мыслили, не будет ни того, кто может мыслить, ни того, о чем можно мыслить². Это называется следовать [татхате] и соответствовать ей. И если освободиться от мыслей, то это будет означать вступление [в нее].

Если же все-таки попытаться объяснить татхату, опираясь на слова и речь, то в ней можно выделить два признака (т. е. атрибута): 1) татхата как истинная пустота³, ибо она в конечном итоге проявляет то, что [истинно] реально; 2) татхата как истинная не-пустота, ибо в своей сущности она сама обладает неуничтожимыми заслугами-добродетелями (гун-дэ).

Татхата называется «истинной пустотой» потому, что она изначально не связана с загрязненными дхармами, свободна от признаков индивидуальных различий всех дхарм и не имеет ничего общего с ложными мыслями, рожденными омраченным сознанием.

Необходимо иметь в виду, что сама истинная природа татхаты не имеет признаков и в то же время не

не имеет признаков, что это не есть нечто, обладающее признаками, и не есть нечто, не обладающее признаками, что это не есть нечто, одновременно имеющее и не имеющее признаки, что это не есть нечто, имеющее один признак, и не есть нечто, имеющее другие признаки, что это не есть нечто, одновременно имеющее один признак и другие признаки. Короче говоря, поскольку сознание живых существ омрачено неведением, возникает дискурсивное мышление и они отходят от [татхаты], поэтому и говорится «пустота». Но если они освободятся от омраченного сознания, то в действительности не будет ничего, о чем можно говорить «пустота».

Под «истинной не-пустотой» как атрибутом татхаты подразумевается, что поскольку сущность дхарм пустота и не омрачена неведением, то истинное сознание является вечным, неизменным, чистым и самодостаточным... В то же время оно не имеет признаков, которые можно выделить, ибо это есть сфера, которая свободна от мыслей и находится в гармоничном единстве с просветлением.

...Феноменальный аспект сознания⁴ возникает из татхагата-гарбхи. Так называемая алая-виджняна есть то, о чем гармонично сочетается «нерожденное и неуничтожимое» (т. е. нирванический аспект бытия) и «рождение-и-уничтожение» (т. е. сансарический аспект), которые одновременно и не едины, и не отличаются друг от друга. [В свою очередь], эта алая-виджняна имеет два аспекта, содержащие в себе все дхармы и порождающие их,—просветленный и непросветленный.

...То, что называется «просветлением», есть сама сущность и основа сознания, свободного от мышления. Признаки сознания, свободного от мышления, подобны пустоте, которая содержит в себе все сущее. Единый и абсолютный аспект истинной реальности есть не что иное, как дхармовое тело (дхарма-кая) Будды Татхагаты, атрибутом которого является неразличение и всеобщая одинаковость. Поскольку просветление основывается на этой дхарма-кае, то оно называется фундаментальным [просветлением]. Почему оно так называется? Потому что смысл фундаментального просветления раскрывается относительно начального просвет-

ления, хотя на самом деле между ними нет никаких различий.

Непросветление [тоже] возникает на основе фундаментального просветления, и поскольку есть непросветление, то говорится, что есть начальное просветление. Но кроме того, говорится и о просветлении самой основы сознания, называемом окончательным просветлением... Под окончательным подразумевается такое просветление, когда [человек] до конца завершает все этапы морально-психического совершенствования и полностью реализует все методы спасения (упая), когда он в каждое мгновение мысли находится в гармонии [с татхатой] и, полностью пробудившись [от мрака неведения], отчетливо осознает истоки [порочных] мыслей в своем сознании, постоянно пребывая в таком состоянии, что в его сознании не возникает ни одна [порочная мысль], когда он совершенно освободился даже от самых малейших [порочных] мыслей и может непосредственно созерцать истинную природу своего сознания, когда он твердо осознал, что его сознание вечно и неизменно. Поэтому в сутрах говорится, что если человек может созерцать то, что находится за пределами [его] мыслей, значит он продвигается к мудрости Будды.

Вместе с тем, хотя и говорится, что в сознании имеются истоки возникновения мыслей, на самом деле нет ничего, что можно познать как начало. А то, что называется постижением начала (т. е. истоков или основы сознания), есть отсутствие мыслей. Соответственно все живые существа называются непросветленными, потому что их мысли изначально следуют друг за другом непрерывной чередой, и они не могут освободиться от этих мыслей. Вот почему это называется безначальным неведением. Если же человек обретает состояние отсутствия мыслей (у-нянь), то он познает рождение, бытие, изменение и уничтожение всех мыслеобразов, ибо он сам тождествен тому, что свободно от мыслей. В действительности же нет ничего такого, что можно выделить как начальное просветление, ибо все четыре состояния (т. е. рождение, бытие, изменение и уничтожение) возникают одновременно и каждое из них по отдельности не имеет самостоятельного существования, все они изначально равны друг другу и тождественны единственному просветлению.

...Все признаки сознания омрачены неведением. Однако признаки неведения не отделяются от природы просветления, а потому его (т. е. неведение) нельзя уничтожить, но в то же время оно не может быть уничтожено. Это подобно воде в океане, волны которого вздымаются под действием ветра. Признаки воды и признаки ветра неотделимы друг от друга, но вода сама по себе обладает неподвижной природой, и если ветер прекращается, то признаки движения волн тоже прекращаются, хотя природа воды, сущность которой мокрота⁵, не уничтожается. Подобно этому сознание человека, чистое по самой своей природе, приходит в возбуждение под воздействием ветра неведения. Однако как сознание, так и неведение не имеют отдельных форм и отличительных признаков, и они нераздельны друг с другом. Сознание обладает неподвижной природой, и если неведение исчезает, то поток [ложной активности] тоже прекращается. Но природа мудрости [всегда] остается неизменной и [никогда] не исчезает.

...Сущность просветления подобна зеркалу, побуждающему [живые существа к пробуждению] и служащему первопричиной [их просветления]. Это означает, что она воистину пустотна, но в ней проявляются все объекты феноменального мира, которые не входят и не выходят, не исчезают и не разрушаются. Это есть вечное единое сознание. [Все дхармы проявляются в ней], ибо все дхармы есть [единая] истинно реальная природа. Вместе с тем загрязненные дхармы не могут загрязнить ее, ибо основа мудрости неподвижна, не подвержена возбуждающей активности неведения, совершенно чиста и побуждает живые существа [к просветлению]...

Из-за того что [человек] не понимает правильно учение о единстве истинной реальности, возникает непросветленное сознание и появляются [ложные] мысли. Эти мысли не имеют собственных признаков и поэтому не могут отделиться от фундаментального просветления. Это подобно заблудившемуся человеку, который сбился с пути из-за того, что потерял направление. Но если он совершенно освободится от [самого понятия] направления, то не будет и заблуждения. Точно так же и живые существа приходят в заблуждение из-за привязанности к [идее] просветления. Но если они освободятся от привязанности к просветлению,

то не будет и непросветления. Из-за того что есть непросветленные люди с ложными мыслями и омраченным сознанием, мы говорим для них об истинном просветлении, чтобы они могли познать смысл этого слова. Но если их сознание свободно от непросветления, то нет никакого истинного просветления, о котором можно говорить как о чем-то, обладающем собственными признаками.

Из-за того что есть непросветление, возникает три вида признаков, которые соответствуют этому непросветлению и неотделимы от него.

Первый признак — это кармическая активность сознания, омраченного неведением. Возбуждение сознания из-за непросветления называется кармической активностью. Если сознание просветлено, то оно не возбуждается. Если же оно возбуждается, то появляется страдание, ибо результат не может быть независимым от причины.

Второй признак — это наличие субъекта восприятия. Когда сознание возбуждается, то появляется и воспринимающий субъект. Если же возбуждения нет, то нет и субъекта восприятия.

Третий признак — это мир объектов. Поскольку есть воспринимающий субъект, то возникает ложное проявление мира объектов. Если же освободиться от субъекта восприятия, то не будет и внешних объектов.

В свою очередь, наличие мира объектов обуславливает возникновение шести видов признаков.

1. Аналитическое знание (интеллект). Из-за наличия мира объектов сознание порождает различие между любимым (приятным) и нелюбимым (неприятным).

2. Непрерывная последовательность мыслей. Из-за [различительной деятельности] интеллекта возникает осознание страдания и удовольствия (радости), вследствие чего сознание порождает [ложные мысли], которые начинают следовать друг за другом в непрерывной последовательности.

3. Привязанность. Когда устанавливается непрерывная последовательность [ложных мыслей], сознание начинает опираться в своей мыслительной деятельности на внешние объекты и попадает в устойчивую зависимость от страдания и удовольствия, вследствие чего устанавливается привязанность.

4. Размышление о наименованиях (именах) и знаках. На основе ложной привязанности [омраченное со-

знание] начинает различать (анализировать) условные (ложные, иллюзорные) наименования, слова и знаки.

5. Кармическая активность [сознания]. Опираясь на наименования и знаки, [омраченное сознание] начинает анализировать эти наименования [и знаки] и создает различные виды кармы.

6. Страдание, обусловленное зависимостью от кармы. Из-за зависимости от кармы [омраченное сознание] получает возмездие и не может освободиться от [страданий].

Просветление и непросветление имеют две формы взаимодействия — тождественность и различие (нетождественность).

[Их] тождественность можно сравнить с тем, как самые разнообразные сосуды, сделанные из одной глины, обладают единой субстанцией. Точно так же все многообразные иллюзорные манифестации просветления и непросветления, проявляющиеся посредством таинственного действия закона кармы, имеют общую природу — истинную реальность. Поэтому в сутрах говорится, что все живые существа изначально вечны и всегда находятся в нирване. Просветление не имеет признаков, которые можно культивировать, не имеет признаков, которые можно создать, и в конечном итоге вообще ничего нельзя обрести. Нет также форм или признаков, которые можно воспринимать. А если и есть что-то, воспринимаемое как форма или признак, то это есть лишь продукт кармической иллюзии, порожденный омраченным [сознанием]. Что же касается признаков мудрости [Будды], то они пустотны и несубстанциальны, ибо мудрость не имеет признаков, которые можно воспринимать.

[Их] различие можно объяснить с помощью следующего сравнения: подобно тому, как различные сосуды каждый отличается от другого, так и между просветлением и неведением, а также между иллюзорными проявлениями [внешних объектов], возникающими из-за омраченности человека, существуют различия.

Причины и условия человеческого бытия в мире сансары заключаются в том, что на основе мыслительной деятельности сознания развивается активность мано-виджняны⁶. Почему так? Потому что на основе алая-виджняны возникает неведение, а когда появляется омраченность неведением, то возникает и субъект

восприятия, обладающий способностью воспринимать [внешние объекты] и привязываться к ним, а в результате того, что возникшие мысли начинают следовать друг за другом непрерывной чередой и поток мыслей приобретает устойчивый характер, появляется мано-виджняна.

Эта мано-виджняна имеет пять названий.

1. «Кармическое сознание» или, иначе, «деятельное сознание», так как сила неведения возбуждает и приводит в движение это сознание из-за того, что оно не просветлено.

2. «Вращающееся сознание», так как оно может воспринимать признаки внешних объектов из-за того, что сознание приходит в возбуждение.

3. «Проявляющее сознание». Называется так потому, что оно может проявлять все объекты внешнего мира подобно светлomu зеркалу, в котором появляются все формы и образы [внешних объектов]. Оно называется «проявляющим сознанием» еще и потому, что, как только перед ним появляются объекты его пяти органов восприятия, оно мгновенно проявляет их. Оно возникает спонтанно в любое время и всегда проявляет мир объектов.

4. «Аналитическое сознание», так как оно различает омраченные и чистые дхармы.

5. «Непрерывное сознание», так как оно связано с мыслями и не прерывается. Оно накапливает в себе всю хорошую и плохую карму, накопленную в течение бесчисленных перерождений в прошлом, ничего не упуская. Оно также может доводить до созревания плоды воздаяния за страдания и радости, которые испытывает человек в настоящем и будет испытывать в будущем. При этом оно не допускает никаких ошибок или упущений. Оно может также заставить человека внезапно вспомнить дела, совершенные в настоящей и прошлой [жизни], и вызвать у него неосознанные видения о делах будущих, которые кажутся ему страшными, глупыми и сумасбродными.

Таким образом, три мира (трилока) есть ложная иллюзия, порожденная только сознанием. Вне сознания нет никаких объектов пяти органов восприятия и сознания. Почему так? Поскольку все без исключения дхармы возникают из сознания и порождаются ложными мыслями, то все различения есть не что иное, как

различения самого сознания. Однако сознание не может воспринимать само себя, так как оно не имеет признаков, которые можно воспринять. Необходимо уяснить, что все объекты этого мира могут быть схвачены и удержаны только опираясь на ложное сознание живых существ, омраченных неведением. Поэтому все дхармы подобны образам, отраженным в зеркале, не имеют телесной субстанции, которую можно схватить, и являются лишь иллюзией и заблуждением только сознания. Когда появляется сознание, возникает все многообразие дхарм; когда сознание исчезает, все многообразие дхарм исчезает.

То, что называется мано-виджняной, и есть «непрерывное сознание». Из-за глубоко укоренившихся привязанностей [к внешним объектам] обычные люди начинают рассматривать «Я» и «мое» как нечто реальное, в результате чего у них складывается ложная привязанность и к этим «Я» и «мое». По мере того как объекты предстают перед человеком, это сознание сцепляется с ними и начинает различать объекты пяти органов восприятия и сознания. Это сознание называется мано-виджняной, а также «разделяющим сознанием» или, иначе, «сознанием, различающим объекты». Это сознание укрепляется и усиливается из-за омраченности, обусловленной ложными взглядами и страстями.

Однако обычные люди не могут понять, что мано-виджняна возникает из-за неведения. Постигшие мудрость шраваков и пратьека-будд тоже не понимают это. Те бодхисаттвы, которые продвинулись еще дальше от начальной стадии... и посредством практики медитации прозрели дхарма-каю, могут постичь это лишь частично. Даже бодхисаттвы, достигшие конечной стадии [совершенствования], не могут полностью понять это. Только просветленные понимают это до конца. Почему так? Потому что сознание, изначально чистое по своей природе, имеет неведение. Из-за омраченности неведением появляется загрязненное сознание. Но хотя оно имеет омраченность, сознание само по себе вечно и неизменно...

Комментарии

¹ То есть ничем не отличаются друг от друга в своей истинной сущности.

² Здесь обосновывается концепция «иллюзорности» инди-

видуального «Я» (кит. *у-во*; санскр. *аяатман*) и необходимости преодоления этой иллюзии, которая получила дальнейшее развитие в чайн-буддизме.

³ «Кун» (санскр. *шуньята*) — «пустота», «пустотность» и «иллюзорность» всех дхарм; их несубстанциональность и обусловленность законом «причинной зависимости», а значит, и их «нереальность»; абсолют, невыразимый в мыслительных конструкциях, трансцендентальный аспект мысли.

⁴ Досл. «сознание смертей-и-рождений», т. е. сансарическое сознание, присущее «непросветленным» существам.

⁵ Досл. «мокротная сущность воды».

⁶ Маю-виджняна — «собственно сознание», один из шести видов виджнян.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 1.— С. 219—368.
2. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 3.— С. 1—4.
3. Маркс К. Из рукописного наследия. Введение (из экономических рукописей 1857—1858 годов) // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 12.— С. 709—738.
4. Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 13.— С. 1—167.
5. Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 23.— 907 с.
6. Маркс К. Теория прибавочной стоимости // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 26, ч. 1.— 476 с.; Т. 26, ч. 2.— 703 с.
7. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 42.— С. 41—174.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство или критика критической критики // Соч.— 2-е изд.— Т. 2.— С. 3—230.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч.— 2-е изд.— Т. 3.— С. 7—544.
10. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 20.— С. 5—342.
11. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 20.— С. 343—626.
12. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 21.— С. 269—317.
13. Ленин В. И. Социализм и религия // Полн. собр. соч.— Т. 12.— С. 142—147.
14. Ленин В. И. Конспект книги Фейербаха «Лекции о сущности религии» // Полн. собр. соч.— Т. 29.— С. 41—64.
15. Ленин В. И. Философские тетради // Полн. собр. соч.— Т. 29.— 782 с.
16. Абаев Н. В. О соотношении теории и практики в чайн-буддизме // VII науч. конф. «Общество и государство в Китае». — М.: Наука, 1976. — Ч. 3. — С. 618—625.
17. Абаев Н. В. Влияние чайн-буддизма на тайные религиозные общества группы Байлянь // Проблемы современного Китая: Сб. ст. по материалам VII науч. конф. молодых науч. сотр. ИДВ АН СССР, март 1976 г. — М., 1977. — С. 69—88.
18. Абаев Н. В. Буддийские традиции в идеологии и культуре современного Китая: к постановке проблемы // Место религий в идейно-политической борьбе развивающихся стран: Тезисы рабочего совещания. — М.: Наука, 1978. — С. 145—153.

19. Абаев Н. В. Чань-буддизм и у-шу // Народы Азии и Африки.— 1981.— № 3.— С. 63—74.
20. Абаев Н. В. Человек и природа в даосизме и буддизме // Общественные науки за рубежом. Сер. 9. Востоковедение и африканистика.— М., 1981.— № 2.— С. 213—217.
21. Абаев Н. В. О некоторых философско-психологических аспектах чаньских военно-прикладных искусств // Общество и государство в Китае.— М.: Наука, 1981.— С. 221—234.
22. Абаев Н. В. Даосские истоки китайских у-шу // Дао и даосизм в Китае.— М.: Наука, 1982.— С. 244—257.
23. Абаев Н. В. О культуре психической деятельности в традиционном Китае // XIII науч. конф. «Общество и государство в Китае».— М., 1982.— Ч. 1.— С. 161—166.
24. Абаев Н. Об искусстве психической саморегуляции (айкидо, каратэ) // Наука в Сибири.— Новосибирск, 1983.— № 2.— С. 7.
25. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае.— Новосибирск: Наука, 1983.— 123 с.
26. Абаев Н. В. Актуальные задачи научных исследований в области китаеведной буддологии в Бурятском институте общественных наук // Основные итоги и задачи советского китаеведения: Докл. и сообщ. II Всесоюз. конф. китаеведов (25—27 янв. 1982 г.).— М., 1984.— Вып. 5.— С. 81—88.
27. Абаев Н. В. Концепция «просветления» в «Махаяна-шрадхотпадашастре» // Психологические аспекты буддизма.— Новосибирск: Наука, 1986.— С. 23—46.
28. А. с. 1304832 СССР, МКИ³ А 63 В 69/24. Устройство для тренировки спортсменов-единоборцев // В. Абаев, М. И. Вечерский, В. С. Анищенко (СССР).— № 3909414/131—12 (084964); Заявлено 13.06.85; Опубл. 23.04.87, Бюл. № 15 // Открытия. Изобретения.— 1987.— № 15.— С. 48.
29. Абаев Н. В., Вечерский М. И. О принципах построения тренажерного комплекса на базе традиционных китайских методов психофизической подготовки // XVIII науч. конф. «Общество и государство в Китае».— М., 1987.— Ч. 1.— С. 148—151.
30. Абаев Н. В., Вечерский М. И. Повышение эффективности моделирования внешней среды в эргатических системах управления // Гомеостатика живых и технических систем: Тезисы докл. постоянно действующего Всесоюз. семинара при Совете по автоматизации науч. исследования, Иркутск, 17—20 февр. 1987 г./Сиб. филиал ВНИЦ АМН СССР.— Иркутск, 1987.— С. 124—125.
31. Абаев Н. В., Лепехов С. Ю. Методы регуляции социального поведения в тайных религиозных объединениях старого Китая // Источниковедение и историография буддизма. Страны Центральной Азии.— Новосибирск: Наука, 1986.— С. 85—99.
32. Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология.— Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983.— 231 с.
33. Абульханова К. А. О субъекте психической деятельности.— М.: Наука, 1973.— 287 с.
34. Абульханова-Славская К. А. Деятельность и психология личности.— М.: Наука, 1980.— 234 с.
35. Алексеев В. М. Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту (837—908).— Пг., 1916.— 481 с.
36. Алексеев В. М. В старом Китае: Дневники путешествия 1907 г.— М.: Изд-во вост. лит., 1958.— 312 с.
37. Алексеев В. М. Китайская народная картина.— М.: Наука, 1966.— 260 с.
38. Алексеев В. М. Китайская литература: Избр. тр.— М.: Наука, 1978.— 595 с.
39. Алексеев В. М. Наука о Востоке.— М.: Наука, 1982.— 535 с.
40. Алиев Х. М., Михайловская С. М. К проблеме психофизиологического регулирования // Психологический журнал.— Т. 7, № 3.— 1986.— С. 119—129.
41. Алицферова Л. И. К проблеме изучения исторического развития психики // История и психология.— М.: Наука, 1971.— С. 63—89.
42. Арбанова Е. В. Психологические проблемы творческой активности в чаньской практике // XIII науч. конф. «Общество и государство в Китае».— М., 1982.— Ч. 1.— С. 166—170.
43. Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т.— М., 1975.— Т. 1.— С. 63—367.
44. Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность»: Противостояние и встреча двух творческих принципов // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира.— М., 1971.— С. 206—266.
45. Аверинцев С. С. Судьба европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения.— М., 1976.— С. 17—64.
46. Арутюнов С. А. Этнографическая наука и изучение культурной динамики // Исследования по общей этнографии.— М.: Наука, 1979.— С. 24—60.
47. Арутюнов С. Новое о чань-буддизме // Азия и Африка сегодня.— 1984.— № 5.— С. 64.
48. Баткин Л. М. Тип культуры как историческая целостность // Вопр. философии.— 1969.— № 9.— С. 99—108.
49. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса.— М.: Худож. лит., 1965.— 527 с.
50. Бахтин М. М. Проблема текста: Опыт философского анализа // Вопр. литературы.— 1976.— № 10.— С. 122—151.
51. Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества.— М.: Искусство, 1979.— С. 364—373.
52. Баоцзюань о Пу-мине/Пер. и коммент. Э. С. Стуловой.— М.: Наука, 1979.— 393 с.
53. Библис В. С. О культуре мышления теоретика Нового времени (XVII—начало XX в.) // Наукоеведение и история культуры.— Ростов н/Д, 1973.— С. 134—170.
54. Библис В. С. Мышление как творчество: Введение в логику мысленного диалога.— М.: Политиздат, 1975.— 399 с.
55. Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев.— М.: Наука, 1973.— 350 с.
56. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия.— М.: Наука, 1969.— 731 с.

57. **Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.** Индия в древности/АН СССР. Ин-т востоковедения.— М.: Наука, 1985.— 758 с.
58. **Бохуа Н. К.** Экспертная система диагностики различных форм артериальной гипертензии // Изв. АН СССР. Сер. Техн. кибернетика.— 1982.— № 6.— С. 183—190.
59. **Бромлей Ю. В.** Этнос и этнография.— М.: Наука, 1973.— 281 с.
60. **Бромлей Ю. В.** Современные проблемы этнографии.— М.: Наука, 1981.— 389 с.
61. **Бромлей Ю. В.** Очерки теории этноса.— М.: Наука, 1983.— 410 с.
62. **Брутян Г. А.** Трансформационная логика // Вопр. философии.— 1983.— № 8.— С. 95—106.
63. **Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии/Отв. ред. Г. М. Бонгард-Левин.**— М.: Наука, 1982.— 317 с.
64. **Будилова Е. А.** Философские проблемы в советской психологии.— М.: Наука, 1972.— 328 с.
65. **Буров В. Г., Титаренко М. Л.** Философия Древнего Китая // Древнекитайская философия: Собрание текстов в двух томах.— М.: Мысль, 1972.— Т. 1.— С. 5—77.
66. **Быков Ф. С.** Зарождение политической и философской мысли в Китае.— М.: Наука, 1966.— 240 с.
67. **Васильев В.** Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм.— Спб, 1873.— 183 с.
68. **Васильев Л. С.** Культы, религии, традиции в Китае.— М.: Наука, 1970.— 480 с.
69. **Васильев Л. С.** Некоторые особенности мышления, поведения и психологии в традиционном Китае // Китай: Традиции и современность.— М.: Наука, 1976.— С. 52—83.
70. **Вэймоцзе со-шо цзин** (Вималакирти нирдеша-сутра) // Тайсё синсю Дайдзюкё. (Заново составленная Трипитака годов Тайсё).— Токио, 1960.— 1964.— Т. 14.
71. **Гачев Г. Д.** О национальных картинах мира // Народы Азии и Африки.— 1967.— № 1.— С. 77—92.
72. **Гачев Г.** Жизнь художественного сознания.— М.: Искусство, 1972.— 200 с.
73. **Гессе Г.** Избранное.— М.: Худож. лит., 1977.— 413 с.
74. **Го Пэн.** Мин Цин фодзю (Буддизм в Китае в период династий Мин и Цин [1368—1911 гг.]).— Фучжоу: Фуцянь яэпминь чубаньшэ, 1982.— 340 с.
75. **Григорьева Т. П.** Один из случаев влияния китайской философии на мировоззрение японцев // Роль традиций в истории и культуре Китая.— М.: Наука, 1972.— С. 87—115.
76. **Григорьева Т. П.** Махаяна и китайские учения (попытка сопоставления) // Изучение китайской литературы в СССР.— М.: Наука, 1973.— С. 86—111.
77. **Григорьева Т. П.** Японская художественная традиция.— М.: Наука, 1979.— 367 с.
78. **Григорьян Б. Т.** Философия и философия истории // Философия и ценностные формы сознания: Анализ буржуазных концепций природы философии.— М.: Наука, 1978.— С. 23—85.
79. **Григорьян Б. Т.** Философия как способ практически-духовного освоения мира // Философия и ценностные формы сознания: Анализ буржуазных концепций природы философии.— М.: Наука, 1978.— С. 3—22.
80. **Гришелева Л. Д.** Формирование японской национальной культуры: Конец XVI—начало XX века.— М.: Наука, 1986.— 286 с.
81. **Громов Г. Р.** Национальные информационные ресурсы: проблемы промышленной эксплуатации.— М.: Наука, 1984.— 240 с.
82. **Гуань синь лунь** (Шастра о созерцании сознания) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 85.
83. **Гуревич А. Я.** Категория средневековой культуры.— М.: Искусство, 1984.— 350 с.
84. **Давыдов Ю. Н.** Культура — природа — традиция // Традиция в истории культуры.— М., 1978.— С. 41—60.
85. **Дао-дэ цзин** (Книга о Дао и Дэ) // Чжу-цзы-чэн (Собрание классических текстов).— Пекин: Чжунхуа шу-цзюй, 1956.— Т. 3.
86. **Даосинь.** Жу Дао ань-синь яо фанбянь фа-мэнь (Врата учения, вводящие в основы искусных средств успокоения сознания и вступления на Путь) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 85.
87. **Даосюань.** Сун гао-сэн чжуань (Биографии высоких монахов, составленные в эпоху Сун) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 50.
88. **Даююань.** Цзиндэ чуань дэн лу (Записи о передаче Светильника, составленные в эру Цзиндэ) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 51.
89. **Да-чэн Бэй-цзун лунь** (Шастра о Северной ветви махаяны) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 85.
90. **Да-чэн у-шэн фанбянь мэнь** (Врата Нерожденной Упайи) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 85.
91. **Да-чэн пи синь лунь** (Махаяна-шрадхотпада-шастра).— Сянган (Гонконг), 1926.— С. 82.
92. **Да-чэн пи синь лунь** (Махаяна-шрадхотпада-шастра) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 32.
93. **Диалоговые системы в АСУ.**— М.: Энергоатомиздат, 1983.— 208 с.
94. **Древнекитайская философия: Собрание текстов: В 2 т.**— М.: Мысль, 1972—1973.— 645 с.
95. **Духовное производство: Социально-философский аспект проблемы духовной деятельности/Отв. ред. В. И. Толстых.**— М.: Наука, 1981.— 351 с.
96. **Ерасов Б. С.** Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки.— М.: Наука, 1982.— 279 с.
97. **Жамбалдагбаев Н. Ц.** Логическая организация восточных текстов и фреймовое представление знаний // Проблемы развития и освоения интеллектуальных систем.— Новосибирск, 1986.— Т. 2.— С. 37—39.
98. **Жамбалдагбаев Н. Ц.** О способах представления эмпирических знаний в тибетском медицинском каноне «Чжуд-ши» // Анализ знаковых систем. История логики и методологии науки.— Киев: Наук. думка, 1986.— С. 132—133.
99. **Жоль К. К.** Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия.— Киев, 1981.— 207 с.

100. Жуковская Л. Н. Ламаизм и ранние формы религии.— М.: Наука, 1977.— 198 с.
101. Жэнь Цзиюй. Хань-Тан чжунго фодзэо сысян лунь-цзи (Буддизм в Китае в период Хань — Тан. I—X в. н.э.): Сб. ст. за 1957—1962 гг.— Пекин: Саньлянь шудянь, 1963.— 250 с.
102. Завадская Е. В. Восток на Западе.— М.: Наука, 1970.— 127 с.
103. Завадская Е. В. Культура Востока в современном западном мире.— М.: Наука, 1977.— 168 с.
104. Зелинский А. И. Идея космоса в буддийской мысли // Страны и народы Востока.— М., 1973.— Вып. 15.— С. 322—339.
105. Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология.— М.: Наука, 1964.— 328 с.
106. Иванов В. В. Бинарные структуры в семпотических системах // Системные исследования: Ежегодник, 1972.— М.: Наука, 1972.— С. 206—236.
107. Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР.— М.: Наука, 1976.— 301 с.
108. Игнатович А. И. Тяньтайская доктрина «чжигуань» // XIV науч. конф. «Общество и государство в Китае».— М., 1983.— Ч. 1.— С. 164—176.
109. Игнатович А. И. «Девять ступеней бодхисаттвы» // Психологические аспекты буддизма.— Новосибирск: Наука, 1986.— С. 69—90.
110. Индийская культура и буддизм.— М.: Наука, 1976.— 279 с.
111. Иорданский В. Б. Хаос и гармония.— М.: Наука, 1982.— 342 с.
112. История и психология.— М.: Наука, 1971.— 385 с.
113. Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии.— Новосибирск: Наука, 1986.— 123 с.
114. Кабанов А. М. Бюрократизация чань при династии Сун // XIV науч. конф. «Общество и государство в Китае».— М., 1983.— Ч. 1.— С. 171—176.
115. Каталог гор и морей (Шапэ Хай Цзин)/Пер. с кит.— М.: Наука, 1977.— 234 с.
116. Китаев-Смык Л. А. Психология стресса.— М.: Наука, 1983.— 368 с.
117. Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии. Человек, судьба, время.— М.: Наука, 1983.
118. Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия.— М.: Наука, 1983.— 352 с.
119. Кобзев А. И. Проблема природы человека в конфуцианстве // Проблема человека в традиционных китайских учениях.— М., 1983.— С. 207—230.
120. Козловский Ю. Б. Конфуцианство: Мир и реальность // Народы Азии и Африки.— 1982.— № 3.— С. 41—50.
121. Кон И. С. К проблеме национального характера.— М.: Наука, 1971.— С. 122—157.
122. Кон И. С. «Я» как культурно-исторический феномен // Общественные науки.— 1979.— № 3.— С. 143—158.
123. Кон И. С. Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры // Социальная психология личности.— М.: Наука, 1979.— С. 85—113.
124. Конрад П. И. Синология: Избр. тр.— М.: Наука, 1977.— 621 с.
125. Королев С. И. Вопросы этнопсихологии в работах зарубежных авторов.— М.: Наука, 1970.— 99 с.
126. Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление/Пер. с англ.— М.: Прогресс, 1977.— 261 с.
127. Крутова О. П. Человек и история: Проблемы человека в социальной философии марксизма.— М.: Политиздат, 1982.— 208 с.
128. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков.— М.: Наука, 1979.— 327 с.
129. Крюков М. В., Софронов М. В., Чебокаров Н. Н. Древние китайцы: Проблемы этногенеза.— М.: Наука, 1978.— 342 с.
130. Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебокаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй.— М.: Наука, 1983.— 415 с.
131. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века.— М.: Наука, 1984.— 334 с.
132. Лебедев С. Н. Современный дзэн-буддизм: Критический анализ: Автореф. дис. ... канд. филос. наук.— М.: Изд-во МГУ, 1981.— 22 с.
133. Леви-Стросс К. Структурная антропология/Пер. с фр.— М.: Наука, 1983.— 535 с.
134. Леонтьев А. И. Проблемы развития психики.— 4-е изд.— М.: Изд-во МГУ, 1981.— 583 с.
135. Лепехов С. Ю. Психологические проблемы в «Хридая-сутра» // Психологические аспекты буддизма.— Новосибирск: Наука, 1986.— С. 90—103.
136. Ле-цзы // Чжу-цзы цзи-чэн.— Пекин, 1956.— Т. 3.
137. Ли Лаоцю. Чань дао сюань яо (Избранные произведения по чань-буддизму и даосизму).— Тайбэй: Чжэншаньмэй чубаньшэ, 1971.— 234 с.
138. Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков.— М.: Наука, 1979.— 266 с.
139. Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры.— Тарту: Тарт. гос. ун-т, 1970.— 406 с.
140. Лотман Ю. М. Структура художественного текста.— М.: Искусство, 1970.— 384 с.
141. Лотман Ю. М. Динамическая модель семиотической системы // Предварительные публикации/Ин-т русского языка АН СССР.— М., 1974.— Вып. 60.— 23 с.
142. Лунь-юй (Беседы и высказывания) // Чжу-цзы-цзи-чэн.— Пекин, 1954.— Т. 1.
143. Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика.— М.: Наука, 1986.— 199 с.
144. Лю-цзу тань-цзин (Сутра Помоста Шестого патриарха) // Тайсэ синсю Дайдзюкё.— Т. 48.
145. Лю-цзу тань-цзин (Сутра Помоста Шестого патриарха) // Yampolsky Ph. The platform Sutra of the Sixth Patriarch.— N. Y.: Paragon, 1969.
146. Малявин В. В. О понятии «цинтань» // V науч. конф. «Общество и государство в Китае».— М., 1974.— Ч. 1.— С. 90—97.
147. Малявин В. В. Даосизм как философия и поэзия в ранне-средневековом Китае // Общество и государство в Китае.— М.: Наука, 1978.— С. 40—46.
148. Малявин В. В. Чжуанцзы.— М.: Наука, 1985.— 307 с.
149. Маркарян Э. С. Очерки теории культуры.— Ереван: Изд-во АрмССР, 1968.— 228 с.

150. Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука.— М.: Мысль, 1983.— 284.
151. Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII—XVIII веках.— М.: Наука, 1978.— 281 с.
152. Мартынов А. С. О некоторых особенностях духовной культуры императорского Китая // XVI науч. конф. «Общество и государство в Китае».— М., 1985.— Ч. 1.— С. 14—19.
153. Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции // Народы Азии и Африки.— 1972.— № 5.
154. Межуев В. М. Культура как философская проблема // Вопр. философии.— 1982.— № 10.— С. 42—53.
155. Мессарович М., Такахара Я. Общая теория систем: математические основы.— М.: Мир, 1978.— 311 с.
156. Мидлер А. П. Философия и религия // Философия и ценности формы сознания.— М., 1978.— С. 244—287.
157. Момджян К. Х. Концептуальная природа исторического материализма.— М.: Изд-во МГУ, 1982.— 207 с.
158. Мотидзуки С. Дайдзё кисин-роп но кэнкю (Исследования Махаяна-шрадхотпада-шастры).— Токио, 1922.— С. 201—346.
159. Мэн-цзы // Чжу-цзы цзи-чэн.— Пекин, 1954.— Т. 1.
160. Мяо-фа лян-хуа цзин (Сутра Лотоса Благого Закона) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 9.
161. Нестеркин С. П. О двух аспектах функционирования слова в чань-буддизме // XIII науч. конф. «Общество и государство в Китае».— М., 1982.— Ч. 1.— С. 170—176.
162. Нестеркин С. П. Психологические основы средневекового чань-буддизма // Психологические аспекты буддизма.— Новосибирск: Наука, 1986.— С. 144—156.
163. Непань-цзин (Нирвана-сутра) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 2.
164. Николаева Н. С. Японская культура XVI века и «чайная церемония» // Сов. искусствознание-77.— М., 1978.— Вып. 2.— С. 122—143.
165. Оля Б. Боги Тропической Африки/Пер. с фр.— М.: Наука, 1976.— С. 281.
166. Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки.— М.: Мысль, 1982.— 301 с.
167. Паладий [П. И. Кафаров]. Исторический очерк древнего буддизма // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине.— Пекин, 1909.— Т. 2.— С. 38—49.
168. Переломов Л. С. Критерии оценки личности в традиционной культуре Китая // Проблемы Дальнего Востока.— 1986.— № 2.— С. 101—113.
169. Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая.— М.: Наука, 1981.— 332 с.
170. Переломов Л., Салтыков Г. Новое направление в изучении восточной культуры // Наука в Сибири.— Новосибирск, 1964.— № 16.— С. 7.
171. Переломов Л. С., Салтыков Г. Ф. Заметки о книгах // Народы Азии и Африки.— 1985.— № 3.— С. 204—206.
172. Петров А. А. Ван Би (226—249): Из истории китайской философии.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936.— 137 с.

173. Пляхов В. Д. Традиция и общество: Опыт философско-социологического исследования.— М.: Мысль, 1982.— 218 с.
174. По сяи лупь (Шастра о разрушении формы) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 48.
175. Померанц Г. С. Традиция и непосредственность в буддизме чань (дзэн) // Роль традиций в истории и культуре Китая.— М., 1972.— С. 74—86.
176. Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история.— М.: Наука, 1978.— 213 с.
177. Поршнева Е. Б. О месте «гунфу» в народной сектантской традиции (на материале буддийских сект) // Психологические аспекты буддизма.— Новосибирск: Наука, 1986.— С. 131—143.
178. Психическая саморегуляция/Под ред. А. С. Ромена.— Алма-Ата, 1974.— Вып. 2.— 418 с.
179. Психологические аспекты буддизма.— Новосибирск: Наука, 1986.— 156 с.
180. Психология машинного зрения/Под ред. П. М. Уинстона; Пер. с англ.— М.: Мир, 1978.— 344 с.
181. Проблемы философии культуры: Опыт историко-материалистического анализа/В. М. Межуев, Н. С. Злобин, В. Ж. Келле и др.; Под ред. В. Ж. Келле.— М.: Мысль, 1984.— 325 с.
182. Пронников В. А., Ладаев И. Д. Японцы: Этнопсихологические очерки.— 2-е изд., испр. и доп.— М.: Наука, 1985.— 348 с.
183. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки.— Л.: Изд-во ЛГУ, 1946.— 340 с.
184. Пубаев Р. Е. Буддологические исследования в Бурятии // Общественные науки.— 1982.— № 6.— С. 186—191.
185. Радхакришнан С. Индийская философия/Пер. с англ.— М., 1956.— Т. 1.— 632 с.
186. Риндзай-року (Записи бесед Линь-цзи) // Дзэн-но горoku («Записи бесед дзэнских патриархов»).— Токио, 1972.— Т. 10.
187. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии.— Пг.: изд. фак. вост. яз. Петрогр. ун-та, 1918.— 450 с.
188. Розенберг О. О. Мирозерцание современного буддизма на Дальнем Востоке.— Пг.: изд. Отдела по делам музеев и охране памятников, 1919.— 72 с.
189. Рудой В. И. Некоторые вопросы структуры и терминологии Абхидхармы: Автореф. дис. ... канд. ист. наук.— Л., 1980.— 16 с.
190. Сафронова Е. С. Дзэнский смех как отражение архаического земледельческого праздника // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии.— М.: Наука, 1980.— С. 68—78.
191. Сафронова Е. С. Синто и буддизм в средневековой Японии (исторический анализ их взаимодействия на примере школы дзэн): Автореф. дис. ... канд. ист. наук/АН СССР. И-нт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая.— М., 1982.— 22 с.
192. Семенов В. С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике.— М.: Наука, 1985.— 235 с.
193. Серова С. А. «Зеркало Просветленного духа» Хуан Фаньчо.— М.: Наука, 1979.— 223 с.
194. Сержантов В. Ф., Гречаний В. В. Человек как предмет фи-

- лософского и естественно-научного познания.— Л.: Изд-во ЛГУ, 1980.— 216 с.
195. Спивак Д. Л. Категория «цзин» и проблема построения многослойного философского текста // XV науч. конф. «Общество и государство в Китае».— М., 1984.— Ч. 1.— С. 47—51.
 196. Спивак Д. Л. Лингвистика измененных состояний сознания.— Л.: Наука, 1986.— 91 с.
 197. Стеблин-Каменский М. И. Миф.— Л.: Наука, 1976.— 103 с.
 198. Степаняц М. Т. К вопросу об изучении философии народов зарубежного Востока // Вопр. философии.— 1983.— № 9.— С. 85—91.
 199. Стулова Э. С. Даосская практика достижения бессмертия // Из истории традиционной китайской идеологии.— М.: Наука, 1984.— С. 230—270.
 200. Тан Юнтун. Суй Тан фозяо шигао (Очерки истории буддизма в Китае в эпохи Суй и Тан VI—X вв.).— Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1982.— 312 с.
 201. Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэйчао фозяо ши (История буддизма в Китае в эпохи Хань, Вэй, обеих Цзинь, Наньбэйчао [III—VI вв.]): В 2 т.— Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1983.— Т. 1.— 296 с.; Т. 2.— 341 с.
 200. Тан Юнтун. Суй Тан фозяо шигао (Очерки истории буддизма в учение.— М.: Наука, 1985.— 245 с.
 203. Тоиров В. Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм.— М.: Наука, 1972.— С. 51—68.
 204. Торчинов Е. А. Учение Га Хуна о Дао // Проблема человека в традиционных китайских учениях.— М.: Наука, 1982.— С. 36—57.
 205. Торчинов Е. А. Основные направления эволюции даосизма в период Лючао // Дао и даосизм в Китае.— М.: Наука, 1982.— С. 60—80.
 206. Уи Хакудзю. Дзэн-сю кэн-кю (Исследования по истории школы чань).— Токно, 1939.— Т. 1.
 207. Урбанова И. С. Становление этического знания в древнекитайской культуре (раннее конфуцианство) // XVIII науч. конф. «Общество и государство в Китае».— М., 1987.— Ч. 1.— С. 34—38.
 208. Фан Липинь. Вэй Цзинь Наньбэйчао фозяо лунь-цун (Буддизм в Китае при династиях Вэй, Цзинь и Наньбэйчао).— Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1982.— 308 с.
 209. Фацзай. Да-чэн цзю синь лунь и цзи (Комментарии к Махаяна-прадхотпада-шастре) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 44.
 210. Философские вопросы буддизма.— Новосибирск: Наука, 1984.— 123 с.
 211. Фо-и цзяо-цзин (Сутра драгоценного буддийского учения) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 12.
 212. Фо-цзю тун-цзи (Сводный биографический справочник буддийских патриархов) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 49.
 213. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии).— Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1961.— Т. 1.— 489 с.; Т. 2.— 550 с.
 214. Хуай-нань-цзы // Чжу-цзы цзи-чэн.— Пекин, 1957.— Т. 7.
 215. Хуэйкай. У-мэнь гуань (Застава без ворот) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 48.
 216. Чань чань-мэнь ши (Ода, восхваляющая школу чань) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 85.
 217. Цзиньган божо боломи цзин (Ваджрачхедика Праджня-парамита сутра) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 8.
 218. Цзунми. Юань-цзюэ-цзин дао-шу (Большой комментарий в Сутре о Полном Просветлении) // Суй Цзан-цзин (Дополнения к Трипитаке).— Ч. II, т. 14.— Шанхай, 1923.
 219. Цзунми. Чань-мэнь ши-цзи чэн-си ту (Учение Семи Домов школы чань: схематическая генеалогия) // Суй Цзан-цзин.— Ч. II, т. 15.— Шанхай, 1923.
 220. Цзунми. Чань-юань чжу-шоань-цзи ду-суй (Предисловие к Всеобщему объяснению происхождения школ чань) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 45.
 221. Цзунми. Юань жэнь лунь (Шастра об исконной природе человека) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 45.
 222. Чань-мэнь гуй-дич (Правила и нормы поведения в школе чань) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 51.
 223. Чачо А. Г. Подготовка операторов энергоблоков: Алгоритмический подход.— М.: Энергоатомиздат, 1986.— 232 с.
 224. Чжиин. Мохэ чжи-гуань (Большой чжи-гуань) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 46.
 225. Чжиин. Сяо чжи-гуань (Малый чжи-гуань) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 46.
 226. Чжуанцзы // Чжу-цзы цзи-чэн.— Пекин, 1956.— Т. 3.
 227. Чжунго фозяо ши (История буддизма в Китае)/Гл. ред. Жэнь Цзюйюй.— Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 1981.— Т. 1.— 579 с.
 228. Чжэнь-чжоу Линь-цзи Хуэй-чжао чань-ши юй-лу (Записи бесед чаньского наставника Линь-цзи Хэй-чжао из Чжэнь-чжоу) // Чань-сюэ да-чэн (Большое собрание чаньских текстов).— Тайбэй, 1967.— Кн. 2.
 229. Швейцер А. Культура и этика/Пер. с нем.— М.: Прогресс, 1973.— 342 с.
 230. Щёлкина Л. В., Щёлкин А. Г. О восточной физической культуре // Проблемы Дальнего Востока.— 1986.— № 4.— С. 150—159.
 231. Шицзинь. [Книга песен]/Пер. с кит. А. А. Штукина.— М.: Изд-во АН СССР, 1957.— 611 с.
 232. Эванчук С., Мануэль Т. Использование естественных языков и баз знаний в прикладных системах // Электроника.— 1983.— № 24.— С. 63—74.
 233. Эйдинг Л. З. К истории развития китайской литературы в III—XIII веках // Изучение китайской литературы в СССР.— М.: Наука, 1973.— С. 349—382.
 234. Этические стереотипы поведения.— М.: Наука, 1985.— 325 с.
 235. Юань-у Фо-го чань-ши юй-лу (Записи бесед чаньского наставника Юань-у Фо-го) // Тайсё синсю Дайдзюкё.— Т. 47.
 236. Янгутов Л. Е. Философское учение школы хуаянь.— Новосибирск: Наука, 1982.— 141 с.
 237. Янгутов Л. Е. Философия и религиозная практика в китайском буддизме (хуаянь, чань) // XIV науч. конф. «Общество и государство в Китае».— М., 1983.— Ч. 1.— С. 155—158.
 238. Ян-чжу // Чжу-цзы цзи-чэн.— Пекин, 1956.— Т. 3.
 239. Abe M. Zen and Western Thought.— L.: Macmillan, 1985.— 308 p.

240. **Abe M.** Man and Nature in Christianity and Buddhism // Man and Nature: 2nd intern. conf. of the Yntern. Soc. for metaphysics Jan. 7—12, 1976/Ed. by G. F. McJean.—Calcutta etc.; Oxford univ. press, 1978.—P. 165—172.
241. **Altered States of Consciousness.**—N. Y.: Wiley, 1969.—575 p.
242. **Ames V. M.** Zen and American Thought.—Honolulu: Univ. of Hawaii press, 1962.—293 p.
243. **Asian psychology**/Ed. by G. Murphy and L. B. Murphy.—N. Y.; L.: Basic books, 1968.—238 p.
244. **Beatrix P.** Bibliographie du bouddhisme Zen.—Bruxelles, 1969.—114 p.
245. **Becker E.** Zen: A rational critique.—N. Y.: Norton, 1961.—192 p.
246. **Benoit H.** The Supreme Doctrine: psychological studies in Zen Thought.—N. Y.: Pantheon books, 1955.—248 p.
247. **Blyth R. H.** Oriental Humour.—Tokyo: Hokuseido press, 1959.—582 p.
248. **Blyth R. H.** Zen and Zen classics.—[Tokyo]: Hokuseido press, 1966.—Vol. 4: Mumonkan.—241 p.
249. **Buddhabhagosa.** Manorathapurani, Buddhaghosa's commentary on the Anguttara-nikaya/Ed. by M. Walleser and H. Kopp.—L.; N. Y.: Oxford univ. press, 1924.—Vol. 1; 1930—1957.—Vol. 2—5.
250. **Buddhaghosa.** The Path of purification: Visuddhimagga. A classical textbook of Buddhist psychology/Transl. from. Pali by B. Nyanamoli.—L.: Shambala, 1976.—Vol. 1.—478 p.; Vol. 2.—405 p.
251. **Buddhism and Zen/Comp.,** ed. and transl. by N. Senzaki and R. S. McCandless.—N. Y.: Philosophical library, 1953.—91 p.
252. **Buddhist text** through the ages/Newly transl. from the original Pali, Sanskrit, Chinese, etc. Ed. by E. Conze, L. B. Horner e. a.—Oxford: Cassirer, 1954.—322 p.
253. **Chan Wing-tsit.** Religious trends in modern China.—N. Y.: Columbia univ. press, 1953.—327 p.
254. **Chan Wing-tsit.** A source book in Chinese philosophy/Transl. and comp. by Wing-tsit Chan.—Princeton: Princeton univ. press, 1963.—856 p.
255. **Chang Chen-chi.** The practice of Zen.—N. Y.: Harper, 1959.—199 p.
256. **Chang Chung-yuan.** Creativity and Taoism.—N. Y.: Julian press, 1963.—241 p.
257. **Chang Chung-yuan.** The Nature of Man as Tao // Man and Nature: 2nd intern. conf. of the Intern. soc. for metaphysics Jan. 7—12, 1976/Ed. by G. F. McJean.—Calcutta etc.: Oxford univ. press, 1978.—P. 142—153.
258. **Chen Shih-hsiang.** Chinese poetics and Zenism // Oriens, Leiden.—1957.—Vol. 10, N 1.—P. 131—139.
259. **Ch'en K.** Buddhism in China. A historical survey.—Princeton (N. Y.): Princeton univ. press, 1964.—560 p.
260. **Ch'en K.** The Chinese transformation of Buddhism.—Princeton (N. Y.): Princeton univ. press, 1973.—345 p.
261. **Chinese mind**/Ed. by A. Moore.—Honolulu: Univ. of Hawaii press, 1967.—402 p.
262. **Chou Hsiang-kuang.** A History of Chinese buddhism.—Allahabad: Indo-Chinese literature publ., 1956.—264 p.
263. **Collcutt M.** Five mountains: The Rinzai Zen monastic institution in medieval Japan.—Cambridge (Mass): Council on East Asian studies. Harvard univ., 1981.—399 p.
264. **Creel H. G.** Chinese thought from Confucius to Mao Tse-tung.—N. Y.: Mentor books, 1960.—240 p.
265. **Conze E.** Buddhism: Its Essence and Development.—L.: Faber and Faber, 1959.—327 p.
266. **Demieville P.** Choix d'études bouddhiques.—Leiden: Brill, 1973.—497 p.
267. **Dumoulin H.** Zen: Geschichte und Gestalt.—Bern: Franke, 1959.—332 S.
268. **Dumoulin H.** A History of Zen Buddhism.—N. Y., 1963.—480 p.
269. **Early Ch'an in China and Tibet**/Ed. by Wh. Jai and L. R. Lancaster.—Berkeley (Cal.): Univ. of California, 1983.—450 p.
270. **Ennin.** Ennin's Diary/Transl. from the Chinese by E. O. Reischauer.—N. Y.: The Ronald press, 1955.—454 p.
271. **Fung Yu-lan.** A history of Chinese Philosophy/Transl. by D. Bodde.—Princeton: Princeton univ. press, 1952—1953.—Vol. 1—2.
272. **Fung Yu-lan.** The spirit of Chinese philosophy/Transl. by E. R. Hughes.—Routledge; Paul, 1962.—224 p.
273. **Govinda A.** The psychological attitude of Early Buddhist philosophy.—L.: Rider and Company, 1961.—191 p.
274. **Granet M.** Chinese civilization/Transl. by K. E. Innes. and M. R. Brailsford.—N. Y.: Knopf, 1930.—444 p.
275. **Granet M.** La pensée chinoise.—P.: La Renaissance du livre, 1934.—614 p.
276. **Hakeda Y.** The awakening of Faith.—N. Y.; L., 1967.
277. **Herrigel E.** Zen in the Art of Archery/A foreword by D. T. Suzuki.—N. Y.: Panthem books, 1953.—109 p.
278. **Hocart A. M.** The Life-giving Myth and other essays.—L.: Methuen, 1970.—252 p.
279. **Hsu Sung-peng.** A Buddhist leader in Ming China: The life and thought of Han-Shan Te-Ching.—L.: Pennsylvania state univ. press, 1979.—221 p.
280. **Hsu Shih.** The Development of Zen Buddhism in China // Anthology of Zen.—N. Y.; L.: Grove press, 1961.—P. 7—30.
281. **Hui Neng.** The Sutra of Hui Neng/Transl. from the Chinese by Wong Mou-lam.—L.: The Buddhist society, 1966.—135 p.
282. **Huizinga I.** Homo Ludens.—Hamburg, 1966.—240 p.
283. **Humphreys Ch.** The way of action. A working philisiphy for Western life.—L.: Allen and Unwin, 1980.—195 p.
284. **Humphreys Ch.** Zen Buddhism.—L.: Unwin paper-backs, 1976.—241 p.
285. **Huang Po.** The Zen teaching of Huang Po on the transmission of mind/Rendered into Engl. by J. Blofeld.—L.: Rider, 1958.—135 p.
286. **Hung Tzu-ch'eng.** A Chinese garden of serenity/Transl. by Chao Tze-chiang.—N. Y.: Peter Pauper press, 1959.—60 p.
287. **Iyers M. C.** Zen and the Comic Spirit.—L., 1974.—437 p.
288. **Jan Yun-hua.** Tsung-mi's questions regarding the Confusian absolute // Philosophy East and West.—Honolulu, 1980.—Vol. 30, N 4.—P. 495—504.
289. **Jones G.** The Four truths and the three marks // Religion.—L., 1976.—Vol. 6, pt 2.—P. 190—195.

290. **The Iron flute**, 100 Zen koan/With comm. by Genro, Fugai, and Nyogen. Transl. and ed. by N. Senzaki and R. S. McCandless.—Rutland etc.: Tuttle, 1961.—175 p.
291. **Kalupahana D. Causalities: The Central philosophy of Buddhism.**—Honolulu: Univ. of Hawaii press, 1975.—267 p.
292. **Kalupahana D. Buddhist philosophy. A historical analysis.**—Honolulu: Univ. of Hawaii press, 1976.—189 p.
293. **Kennett J. Selling water by the river: A manual of Zen training.**—N. Y.: Vintage books, 1972.—317 p.
294. **Kim Yong Choon. Oriental Thought.**—Springfield (Ill): Thomas, 1973.—129 p.
295. **Kubose G. Zen koans.**—Chicago: Reghery, 1973.—274 p.
296. **Levi-Strausse G. Anthropologie Structurale.**—P.: Plon, 1958.—454 p.
297. **Levi-Strausse G. Les Structures elementaires de la parente.**—P.: Presses univers. de France, 1949.—639 p.
298. **Linszen R. Le Zen sagesse d'Extreme-Orient: un nouvel art de vivre?**—Verviers: Gerard, 1969.—267 p.
299. **Lu Chi. The art letters/Transl. by E. R. Hughes.**—N. Y.: Pantheon books, 1951.—261 p.
300. **Lu K'uan Yu. The secrets of Chinese meditation: self-cultivation by mind-control as taught in the Ch'an, Mahayana and Taoist schools in China.**—L.: Rider, 1964.—24 p.
301. **Man and nature: 2nd intern. conf. of the Intern. soc. for metaphysics Jan. 7-12, 1976/Ed. by G. F. McJean.**—Calcutta etc.: Oxford univ. press, 1978.—240 p.
302. **Mitchell D. W. Faith in Zen Buddhism // Intern. philos. quart.**—N. Y., 1980.—Vol. 20, N 2.—P. 183-219.
303. **Miura I., Sasaki R. F. Zen Dust. The history of the Koan and Koan study in Rinzai Zen.**—N. Y.: Harcourt, 1966.—574 p.
304. **Nivison D. The problem of "knowledge" and "action" in Chinese thought since Wang Yang-ming // Studies in Chinese Thought.**—Chicago: Univ. of Chicago press, 1953.
305. **Overmyer D. L. Folk Buddhist religion: dissenting sects in late traditional China.**—Cambridge (Mass.): L. Harvard univ. press, 1976.—295 p.
306. **Pachow W. Chinese Buddhism: Aspects of interaction and reinterpretation.**—Boston: Univ. press. of America.—1980.—260 p.
307. **Pachow W. Zen Buddhism and Bodhidharma // The Indian Historical Quarterly.**—Calcutta, 1956.—Vol. 32, N 2-3.—P. 329-337.
308. **Philosophy and Culture: East and West/Ed. C. A. Moore.**—Honolulu: Univ. of Hawaii press, 1962.—832 p.
309. **Plopper C. H. Chinese religion seen through the proverb.**—N. Y.: Paragon book repr. corp., 1969.—381 p.
310. **Prip-Møller Y. Chinese Buddhist Monasteries, their plan and its function as a setting for Buddhist monastic life.**—Copenhagen: G. E. C. Gad; L.: Oxford univ. press, 1937.—396 p.
311. **Reichelt K. L. Truth and tradition in Chinese Buddhism.**—N. Y.: Paragon book repr. corp., 1968.—330 p.
312. **Robinson R. Early Mādhyamika in India and China.**—Madison: Univ. of Wisconsin press, 1967.—347 p.
313. **Ross N. W. Three ways of Asian wisdom: Hinduism, Buddhism and Zen.**—N. Y.: Simon and Schuster, 1966.—222 p.
314. **Sato K. How Zen Conceives of Mind // Asian psychology/Ed. by G. Murphy, L. B. Murphy.**—N. Y.; L., 1968.
315. **Shaku S. Assertions and Denials // Anthology of Zen.**—N. Y.; L., 1961.—P. 102-110.
316. **Shaku S. The practice of Dhyana // Anthology of Zen.**—N. Y.; L., 1961.—P. 266-273.
317. **Shibayama Z. A flower does not talk: Zen essays/Transl. by S. Kudo.**—Rutland (Vt.); Tokyo: Tuttle, 1971.—264 p.
318. **Sothill W. E. A Dictionary of Chinese Buddhist terms.**—L., 1934.—510 p.
319. **Tart Ch. States of consciousness.**—N. Y.: Dutton, 1975.—305 p.
320. **Suzuki D. T. Zen Buddhism.**—N. Y.: Anchor books, 1956.—294 p.
321. **Suzuki D. T. Zen and Japanese Buddhism.**—Tokyo: Dai Nippon Printing Co., 1958.—150 p.
322. **Suzuki D. T., Fromm E., Martino De. Zen Buddhism and psychoanalysis.**—N. Y. etc.: Harper Row, 1960.—180 p.
323. **Suzuki D. T. An Introduction to Zen Buddhism.**—L.: Rider, 1957.—136 p.
324. **Suzuki D. T. Zen and Japanese culture.**—L.: Rutledge and Paul, 1959.—478 p.
325. **Suzuki D. T. Manual of Zen Buddhism.**—N. Y.: Grove press, 1960.—192 p.
326. **Studies in Ch'an and Hua-yen/Ed. by R. M. Gimello, P. N. Gregory.**—Honolulu: Univ. of Hawaii press, 1983.—391 p.
327. **Thompson L. Chinese religion: an introduction.**—Belmont (Cal.): Dickenson, 1969.—319 p.
328. **Thompson L. The Chinese way in religion.**—Encino (Cal.); Belmont (Cal.): Dickenson publ. co., 1973.—241 p.
329. **Vessie P. A. Zen Buddhism: A bibliography of books and articles in English, 1892-1975.**—Ann Arbor: Univ. mf. intern., 1976.—81 p.
330. **Waley A. Zen Buddhism and its relation to art.**—L.: Luzac, 1922.—31 p.
331. **Waley A. The Way and its power.**—L.: Allen and Unwin; N. Y.: Macmillan, 1956.—262 p.
332. **Waley A. Three ways of thought in ancient China.**—L.: Allen, Unwin, 1963.—275 p.
333. **Watts A. The Way of Zen.**—N. Y.: Pantheon, 1957.—236 p.
334. **Watts A. The Spirit of Zen.**—N. Y.: Grove press, 1960.—128 p.
335. **Weber M. The religion of China. Confucianism and Taoism/Transl. by H. H. Gerth.**—N. Y.: Macmillan; L.: Collier-Macmillan, 1964.—308 p.

336. Wells H. Traditional Chinese humor. A study in Art and literature.— Bloomington; L.: Indiana Univ. press, 1971.— 242 p.
337. The Wheel of Death. A collection of writings from Zen Buddhism and other sources on death-rebirth-dying/Ed. by P. Kapleau.— N. Y. etc.: Harper, Row, 1971.— 110 p.
338. Wiñpahl P. The matter of Zen. A brief account of Zazen.— L.: Allen, Unwin, 1965.— 165 p.
339. Wood F. Zen Dictionary.— N. Y.: Citadel paperbacks, 1962.— 165 p.
340. Wu C. H. The Golden Age of Zen.— Taipei: The Chinese Library, 1967.— 332 p.
341. Zen poems of China and Japan: The crane's Bill/Transl. from Chinese by L. Stryk e. a.— N. Y.: Grove press, 1981.— 143 p.
342. Zeuschner R. The understanding of Mind in the Northern line of Ch'an (Zen). // Philosophy East and West.— Honolulu, 1978.— Vol. 28, N 1.— P. 69—79.
343. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China: The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China.— Leiden. Brill, 1959.— 1047 p.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Введение	6
Глава I. Культура психической деятельности в конфуцианстве	22
Глава II. Особенности культуры психической деятельности в даосизме	43
Глава III. Чань-буддизм и чаньская культура психической деятельности	74
Глава IV. Чаньская культурно-психологическая традиция и практическая деятельность	124
О некоторых возможностях использования традиционных китайских методов психофизической подготовки в современных условиях (вместо заключения)	155
Приложение I	175
Приложение II	228
Приложение III	245
Литература	257

Научное издание

Абаев Николай Вячеславович

**ЧАНЬ-БУДДИЗМ
и культурно-
психологические
традиции
в средневековом Китае**

Редактор издательства Т. В. Романенко
Технический редактор Т. Н. Драгун
Корректоры Л. А. Шестаков, Н. В. Шипицына

ИБ № 34833

Сдано в набор 24.11.87. Подписано в печать 17.05.88. МН-10122. Формат 84×108^{1/32}. Бумага типографская. Обыкновенная гарнитура. Высокая печать. Усл. печ. л. 14,3. Усл. кр.-отт. 14,4. Уч. изд. л. 15. Тираж 55000 экз. Заказ № 1191. Цена 1 р. 40 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука», Сибирское отделение. 630099 Новосибирск, ул. Советская, 18. 4-я типография издательства «Наука». 630077 Новосибирск, ул. Станиславского, 25.

1 p. 43 v.