



संनयाया ॐ विभेदपञ्चसुन्दरीवसिद्धिर्देवा

# БУДДИЗМ

и культурно- психологические  
традиции народов  
Востока



АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
БУРЯТСКИЙ ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

# БУДДИЗМ

## И КУЛЬТУРНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ НАРОДОВ ВОСТОКА

Ответственный редактор  
кандидат исторических наук Н. В. Абаев



НОВОСИБИРСК  
«НАУКА»  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
1990

ББК 87.3  
Б90

Редакционная коллегия

кандидат исторических наук Н. В. Абаев,  
М. И. Вечерский, С. Ю. Лепехов, С. П. Нестёркин

Рецензенты

доктор философских наук Б. С. Ерасов,  
доктора исторических наук  
Л. С. Переломов, Р. Е. Пубаев,  
кандидат филологических наук Н. Д. Болсохоева

Утверждено к печати  
Бурятским институтом общественных наук  
СО АН СССР

Б90 Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока.— Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990.— 216 с.  
ISBN 5—02—029372—5.

Сборник посвящен изучению истории культуры психической деятельности народов Востока, их культурно-психологических традиций. Рассматриваются малоизученные вопросы взаимодействия психологии и культуры в буддизме, его влияния на культурно-психологические традиции народов Восточной и Центральной Азии. Анализируются роль этих традиций в историческом развитии духовной культуры Востока, их социальное и практическое значение, воздействие выработанных в них методов психотренинга и психической саморегуляции на формирование человека как личности и субъекта деятельности.

Книга предназначена буддологам, историкам-востоковедам, культурологам, психологам.

Б  $\frac{030100000-050}{042(02)-90}$  779—90 II полугодие

ББК 87.3

© Издательство «Наука», 1990

ISBN 5—02—029372—5



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Культурно-психологические традиции в буддизме имеют тысячелетнюю историю и являются объектом пристального внимания культурологов и религиоведов. Предлагаемый вниманию читателей сборник продолжает ряд публикаций на эту тему, подготовленных коллективом сотрудников отдела востоковедения БИОН СО АН СССР (см., например, [1, 2]).

Буддийская культура развивалась как сложный конгломерат религиозной догматики и экзегетики, философского дискурса, обрядности, имеющей различное и сложное происхождение. Распространение буддийской культуры из Индии в Тибет, Монголию, Китай, Японию, страны Южной и Юго-Восточной Азии способствовало появлению в национальных культурах этих стран новых для них элементов и в то же время обогащало саму буддийскую культуру разнообразными этническими традициями и обрядами, обновляло ее мировоззренческие и эстетические принципы, формировало такие личностные типы и идеалы, поведенческие стереотипы, которые не могли бы возникнуть в рамках какого-либо одного социума или этноса.

Именно этому последнему, культурно-психологическому по своей сущности, аспекту буддийской культурной традиции и уделяется преимущественное внимание авторами настоящего сборника.

Многие психологи, в отличие от культурологов и этнографов, не придают должного значения тому факту, что весьма многочисленные формы психической жизни могут существовать только на фоне культурно-психологической традиции. Можно сказать, что вне традиции человеческая психика вообще не могла бы эволюционировать. Всякая планомерная, целесообраз-



ная деятельность включает в себя механизм повторения и передачи от одной особи к другой. Простейшие привычки, трудовые навыки играли решающую роль в процессе антропогенеза, превращаясь постепенно из индивидуальных и групповых воспроизводимых форм труда в традиционные виды деятельности, формирующие и дифференцирующие социальные общности.

Культурно-психологические традиции аккумулировали в себе знания и опыт относительно психики вообще и особенностей ее проявления во всех социально и биологически существенных, ключевых ситуациях. В каждую историческую эпоху имелся свой, ограниченный набор таких ситуаций, которые являлись опорными для формирования и проявления культурно-психологических традиций. Отбор таких ситуаций происходил в соответствии с преобладающими видами производственно-хозяйственной деятельности. Так, например, различаются культурно-психологические традиции кочевников-скотоводов и земледельцев. Наибольшей устойчивостью и консерватизмом отличались психологические традиции, связанные с религиозными формами общественного сознания.

Не претендуя на исчерпывающую полноту дефиниции, предлагаем следующее рабочее определение культурно-психологической традиции: под культурно-психологической традицией мы понимаем механизм передачи зафиксированных в данной культуре представлений о содержании и структуре психической деятельности, а также методов и способов ее регуляции и саморегуляции.

Если говорить конкретно о буддизме, то в нем, наряду с общими, присущими вообще всем религиям, сформировались особые культурно-психологические традиции, которые характеризуются не только устойчивостью психологических проявлений в рамках определенных поведенческих стереотипов, личностных типов, но и прямой направленностью на эти психические проявления, рассматриваемые как суверенные и, более того, как наивысшие культурные ценности в буддийской аксиологии.

Содержанием культурно-психологических традиций в буддизме становятся определенные состояния сознания, эмоциональной и подсознательной сферы, различные сферы психомоторики. Культивация этих

традиций происходила в различных формах жизнедеятельности: трудовой, военной, искусстве, — прямо не связанных с религиозно-культовой практикой. Но, что существенно, во всех случаях ценностный аспект следования традиции превалировал над прагматическим, т. е. результат деятельности (например, достижения в сфере прикладных искусств и т. д.) оказывался в какой-то степени второстепенным по отношению к основной цели — религиозно-нравственному совершенствованию ее субъекта (его психических структур) в процессе этой деятельности.

В буддизме сформировалась особая культура психической деятельности (см. [1, с. 3]), разработавшая свои особые методы психотренинга, критерии и способы тестирования психических состояний своих адептов. Вместе с тем эти методы со временем приобрели относительную самостоятельность и использовались уже безотносительно к их связи с первоначальным религиозным содержанием. Как отмечает Д. М. Угринович, «это обусловлено тем, что психологические функциональные системы... обеспечивающие различное утешение, могут функционировать вне религиозного идейного содержания, их не следует отождествлять с религиозными верованиями и представлениями» [3, с. 178].

С этой особенностью буддийских культурно-психологических традиций, проявляющейся в том, что их содержание (психические структуры) может одновременно рассматриваться как в актуальном (реальном, мирском), так и в трансцендентном (мистическом, религиозном) плане, связана другая их отличительная черта — чрезвычайная пластичность и динамичность.

В буддизме мы нередко встречаемся с различными на первый взгляд явлениями, которые тем не менее являются разными этапами или проявлениями одной и той же традиции. В связи с этим возникает проблема интерпретации буддийского текста (отраженная в настоящем сборнике в статьях В. Б. Коробова, С. Ю. Лепехова, Ю. А. Сорокина и И. Ю. Марковиной).

Психологические и философские аспекты буддийской дхьяны (медитации) рассматриваются в статье В. Б. Коробова, своеобразные чань-буддистские методы психотренинга и психической саморегуляции —

С. П. Нестеркина. К. Ацев и Ц.-Б. Бадмажапов прослеживают влияние буддийской психологии и эстетики на художественное творчество. В статьях Н. В. Абаева и А. М. и И. В. Бойковых рассматриваются вопросы влияния философско-психологического учения буддизма на системы психофизической подготовки к экстремальным условиям деятельности. В работе К. М. Герасимовой выявляются взаимосвязи буддизма с онтологией традиционных верований народов Центральной Азии.

Авторы сборника, не претендуя на окончательность оценок и суждений, видели свою основную цель в постановке проблемы изучения культурно-психологических традиций буддизма, рассчитывая, что представленные здесь статьи привлекут к ним внимание более широкого круга исследователей.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае.— Новосибирск, 1983.
2. Психологические аспекты буддизма.— Новосибирск, 1986.
3. Угринович Д. М. Психология религии.— М., 1986.

Н. В. Абаев, М. И. Вечерский

## **АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ И МЕТОДИКИ ИСТОРИКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ БУДДИЗМА**

Рассмотрение проблем методологии и методики историко-психологического изучения буддизма предполагает выделение целого ряда хотя и связанных между собой, но допускающих самостоятельную конкретизацию вопросов. Ввиду сложности и необъятности предмета нашего исследования необходимо ввести в него определенные ограничения с учетом длительности процессов формирования, развития и функционирования буддийской психологической традиции, имеющей многовековую историю и получившей распространение в обширных регионах Южной, Юго-Восточной, Центральной и Восточной Азии; многообразия ее культурно-исторических вариаций, каждая из которых имеет свои специфические особенности; множества ее взаимосвязей с автохтонными религиозными, социально-культурными и психологическими традициями; трудностей адекватной интерпретации ее категориального аппарата в терминах иной культурно-психологической традиции и т. д. Здесь мы остановимся лишь на некоторых вопросах историко-психологического анализа буддизма, имеющих наиболее актуальное значение для изучения его культурно-психологических традиций.

Методологического осмысления и уточнения требуют прежде всего сами понятия «буддийская психология» и «психология буддистов», зачастую употребляемые применительно к историко-психологическим аспектам буддизма без должного разграничения. Второе понятие имеет своим содержанием психологический статус буддистов, характерные особенности их психи-

© Н. В. Абаев, М. И. Вечерский, 1990

ки, ее строения, функционирования и т. д., причем как на уровне индивидуально-психологическом, так и социально-психологическом, т. е. на уровне различного рода объединений буддистов, таких как монастырская сангха, школы, тайные общества, секты и т. п. Понятие же «буддийская психология» означает психологические воззрения, развиваемые в русле буддизма, аналогично тому, как, скажем, под «американской психологией» подразумевается не психический склад американцев, а психология как наука, развиваемая в Америке. К сожалению, эти достаточно очевидно различающиеся понятия часто смешиваются, что приводит к недоразумениям.

Психика возникла раньше науки, ее изучающей. Буддийская психология также появилась как дисциплина, описывающая психику буддистов, с некоторым отставанием и в разных направлениях буддизма с различной степенью успешности и полноты отражала те изменения, которые происходили в реальном психологическом статусе буддистов в связи с изменяющимися условиями развития буддизма. Так, если в тибетском буддизме мы имеем детально разработанную психологическую систему, то, например, такая влиятельная школа китайского буддизма, как чань, совсем не ставила перед собой цели дать систематическую трактовку психологических проблем. Это же можно сказать о народных сектах, которые зачастую довольно далеко отклонялись в своей практике от ортодоксального буддизма, не давая этой практике развернутых и полных психологических обоснований.

Вместе с тем, четко разграничивая понятия «буддийская психология» и «психология буддизма», очень важно с методологической точки зрения иметь в виду, что каждая культурно-историческая и национальная вариация буддизма представляла собой определенную целостность, где каждый отдельно взятый структурный элемент был так или иначе связан с другими и играл свою функциональную роль в процессе непрерывно-последовательного воспроизведения во времени и в пространстве общего для данной целостности инварианта, лежащего в основе специфической буддийской картины мира. Особенно важную роль в воспроизведении этого инварианта и в сохранении структурно-функционального единства различных составных

частей всей целостности играла буддийская психология, которая была тесно взаимосвязана как с психическим складом буддистов, так и с другими элементами всей системы данного религиозного комплекса. В свою очередь, в буддийской психологии можно выделить два относительно самостоятельных элемента, взаимодействующих друг с другом и с другими элементами системы, — теоретическую и практическую психологию.

Последняя выполняла очень важные опосредующие функции между всем комплексом теоретических воззрений буддистов (в том числе их психологических представлений), с одной стороны, и их психическим складом — с другой, благодаря разработанной в ней системе весьма действенных методов психотренинга и психической саморегуляции, которые способствовали внедрению теоретических положений буддизма в сознание его последователей и в их социальную практику. Наличие эффективных методов воздействия на сознание адептов буддизма способствовало также усилению детерминирующих функций психологии по отношению к психике буддистов и другим элементам всей целостности, во многом обусловив ее роль как ключевого функционального и структурообразующего элемента системы (подробнее об этом см. [1]).

Разделение буддийской психологии на теоретическую и практическую весьма условно, так как даже в своих наиболее «теоретизированных» аспектах она носила сугубо практический характер и стремилась прежде всего теоретически обосновать необходимость практической реализации предписываемого пути религиозного «спасения» посредством методов морально-психического самоусовершенствования.

Практическая направленность буддийской психологии проявлялась и в том, что она онтологизировалась и в ее терминах описывалась вся буддийская картина мира, которая представлялась не как чисто ментальный образ окружающего универсума, выполняющий роль рабочего инструмента для его познания, но как реально воспроизводимый психокосмос<sup>1</sup>. Детальный и глубокий анализ различных психических элементов, состояний, процессов и т. д., даваемый в буддийской психологии, был призван не столько увеличивать объем или повышать теоретический

уровень знаний о психике человека, сколько побуждать его к реальному, практическому воспроизведению в своей психике состояний, процессов и пр., которые необходимы для достижения конечного и абсолютного с точки зрения буддийской сотериологии состояния сознания. Само описание различных состояний должно было служить не только стимулом, но и средством реализации предписываемой программы действий, так как процесс познания в буддизме требовал не просто понимания каких-то истин, а постепенного или внезапного приближения к определенному образцу, заданному либо в виде конкретного набора способов психической деятельности, либо в виде ее алгоритма, заложенного даже в текстах, не имеющих прямого отношения к психологической проблематике. Этот процесс должен был завершиться полным уподоблением идеалу буддийского типа личности с характерным для нее, определяющим ее мироощущение способом психической деятельности<sup>2</sup>.

Такое уподобление требовало существенной перестройки исходных психических структур адепта в соответствии с заданными параметрами, что повышало религиозно-практическую значимость методов психотренинга и психической саморегуляции в системе буддийской сотериологии. Вместе с тем, оказывая глубокое воздействие на стиль мышления и социального поведения буддистов, эти методы существенно влияли и на социально-практические аспекты функционирования буддизма (см., например, [1, 7]). В результате этого теоретические представления буддистов, зафиксированные в трактатах по философии и психологии, внедряясь в сознание адептов и преобразовывая его, побуждали к определенному типу деятельности (сами претерпевая эволюции в процессе этой деятельности) и воплощались в ее продуктах, т. е. становились фактом не только идеологии, но и общественной и индивидуальной психологии, а также предметами материальной культуры. Схематически этот процесс можно представить следующим образом: 1) теория → 2) практика психотренинга → 3) психический склад буддистов → 4) их социально-практическая деятельность.

Имел место и обратный процесс, в котором под влиянием определенных объективных общественно-экономических и культурно-исторических условий



происходили формирование индивидуальной психологии адептов буддизма и становление социально-психологического пласта общественного сознания, что находило свое отражение и теоретическое осмысление в трактатах представителей буддийской мысли, в их способе психической деятельности, во всем образе их жизни. Поэтому указанную выше схему можно перевернуть, направив весь процесс в обратном порядке. Если же учесть, что оба эти процесса диалектически взаимодействовали, то можно свести их в одну схему, указывающую на прямые и обратные связи между различными элементами буддийского религиозного и социокультурного комплекса.

В целом же каждую этносоциальную и культурно-историческую вариацию буддизма можно рассматривать как многокомпонентную и многоуровневую систему, а точнее — как комплекс систем, состоящий из множества относительно автономных и вместе с тем взаимосвязанных и взаимодействующих элементов, образующих определенное структурно-функциональное единство — религиозно-философских и психологических концепций, этических предписаний и мифологических представлений, обрядов и культов, методов психотренинга и способов регуляции социального поведения, художественных традиций и прикладных искусств, церковных организаций и неформальных объединений и т. д.

Функционируя в диалектическом единстве внутрисистемных связей, эти культурно-исторические вариации буддизма в то же время активно взаимодействовали с другими социокультурными системами и имели многообразные — прямые и обратные, непосредственные и опосредованные — связи с базисными и надстроечными явлениями окружающего социума. При этом в зависимости от конкретно-исторических условий могли существенно меняться компоненты каждой отдельной системы, соотношение ее элементов, характер их взаимосвязей и т. д.

Все это обуславливает необходимость применения к каждой культурно-исторической вариации буддизма конкретно-исторического и вместе с тем комплексного, системного подхода, базирующегося на диалектике общего и особенного, универсального и индивидуального.

Одним из наиболее важных компонентов такого комплексного междисциплинарного исследования является историко-психологический анализ, опирающийся как на общие методологические принципы, так и на разрабатываемые в процессе конкретизации этих принципов подходы и методы, учитывающие специфику собственного объекта изучения.

При историко-психологическом изучении буддизма необходимо прежде всего учитывать, что категориальный аппарат буддийской психологии генетически не связан с аппаратом современной научной психологии. Следовательно, для того чтобы буддийская психология могла стать предметом осмысления в терминах современной психологии, ее категориальный аппарат должен быть введен в общий категориальный фонд мировой психологической мысли. Наиболее простой путь — это перевод традиционных понятий буддийской психологии, зафиксированных в различных письменных источниках, на язык современной научной психологии.

Однако если ограничиваться только рамками чисто текстологического материала, осуществить сколько-нибудь адекватный перевод невозможно. Это связано с тем, что буддийская психология функционировала в контексте совершенно иной культурной традиции и отличается от современной научной психологии не только культурно-генетически, но и в своих принципиальных целях, являясь прежде всего религиозной психологией, которая в конечном счете решала религиозно-социологические задачи<sup>3</sup>.

Исследователи психологии буддизма, как правило (за исключением немногих фрагментарных наблюдений, сделанных этнографами и миссионерами), обращались в основном к тем работам, в которых сами буддисты излагали собственные взгляды на психическое (к сутрам, трактатам по прамане, парамите, абхидхарме, винае и пр.). Изучение этих работ, безусловно, имеет первостепенное значение для понимания психологии буддизма и является неотъемлемой составной частью ее исследования. Однако, ввиду вышеизложенного, очевидно, что их изучение ни в коей мере не покрывает объект нашего исследования даже в том случае, когда налицо обширная буддийская психологическая литература; вычленив из нее то, что

мы рассматриваем как психологические взгляды буддистов (не говоря уже о том, чтобы получить данные об их психике), непосредственно, оставаясь только в рамках этой литературы, по-видимому, нельзя. Необходимо помнить, что психология как система определенных взглядов на психику (т. е. то, что мы в настоящее время понимаем под наукой психологией) есть продукт достаточно поздний, продукт нового времени. Она появилась в определенных социально-экономических условиях, отвечала тем задачам, которые возникли на некотором этапе культурно-исторического развития Западной Европы, и заняла соответствующее этим задачам место в механизме культуры. Древние ставили перед собой другие задачи, зачастую весьма отличные от наших, и их трактовки явились результатом поиска решений именно их проблем, так что понять смысл, значение и место в общей системе культуры не только того или иного текста, но и отрасли знания можно, только отчетливо уяснив специфику изучаемой культуры, диалектику ее функционирования. Есть много примеров того, как попытки рассматривать тексты или теории через призму собственной культуры, осмысливать их функциональное значение применительно к ее механизмам приводили к несуразностям: тексты, рассчитанные исключительно на интуитивное восприятие, рассматривались как философские, психологические — как ритуальные и т. п.

По-видимому, такой подход породил у многих исследователей впечатление о буддийской мысли как о непоследовательной и создал буддийским авторам репутацию мыслителей, приходящих к своим наиболее важным выводам «стихийно» и мыслящих исключительно «гениальными догадками».

Кроме того, когда мы имеем дело с культурой, разнящейся с нашей не только по своим принципиальным целям, но и в культурно-генетическом плане, проблема расшифровки языка (в широком смысле слова) культуры, выходящая далеко за рамки филологического анализа, встает особенно остро. Богатый материал, накопленный психологами-культурологами за последние десятилетия (см., например, [8, 9, 10]), убедительно показывает, что адекватное понимание символов изучаемой культуры — одна из наиболее трудноразрешимых задач любого кросскультурологи-

ческого исследования. Ввиду этого в комплексе методов историко-психологического изучения буддизма особую значимость приобретает контекстуальный подход, максимально полно учитывающий окружающий культурно-исторический контекст, в котором функционировала буддийская психологическая традиция и вся конкретно-историческая вариация буддизма.

Исключительно важное значение в таком исследовании приобретает также постиракисный метод, предполагающий целостный анализ всей совокупности продуктов культурной деятельности в их системной взаимосвязанности и функциональном взаимодействии.

Если контекстуальный подход является довольно тривиальным требованием научной методологии историко-культурологического исследования и применяется достаточно широко, то постиракисный метод, разрабатываемый в отечественной психологии, практически не используется при изучении культурно-психологических традиций народов Востока. Поэтому необходимо остановиться на нем подробнее.

Принципиальная возможность и необходимость изучения психического склада и психологических воззрений представителей иных, отдаленных от нас, культурно-исторических традиций по продуктам их деятельности определяется фундаментальным положением современной психологии о связи сознания и деятельности, о детерминированности человеческой психики общественно-экономическими условиями жизни, которые определяют сознание, психику человека прежде всего через *деятельность* (а не непосредственно), структурируя ее определенным образом. Это выдвигает на первый план задачу изучения деятельности, с тем чтобы воссоздать психический склад ее субъектов. Выполнение этой задачи представляется вполне реальным ввиду того, что структура самой деятельности отражена в ее результатах, для изучения которых исторические рамки не играют решающей роли.

Усматривая в вещах, в продуктах деятельности человека, его материализованную психологию, К. Маркс отмечал: «Мы видим, что история промышленности и сложившееся предметное бытие промышленности яв-

ляются раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией» [11, с. 123].

Говоря о возможности исторического изучения психики с помощью постпраксисного метода, известный советский психолог Л. И. Анциферова пишет: «Общий способ подхода к этой проблеме указывается принципом связи психики и деятельности, согласно которому психика понимается как результирующее, контролирующее, ориентирующее звено деятельности. Этот принцип включает в себя положение о том, что в самих результатах деятельности, в различных творениях человека находят выражение его психические свойства, способности, духовные силы. Отсюда — тезис о возможности воссоздания своеобразия психики человека на различных этапах развития общества по продуктам его созидательной деятельности, по всей совокупности творений, характерной для определенной эпохи» [12, с. 86].

К продуктам этой деятельности, которые могут быть объектом постпраксисного анализа, относятся и результаты теоретической научной мысли (зафиксированные в работах по философии, психологии и другим научным дисциплинам), и результаты художественного творчества (литературные памятники, живопись и т. д.), и материальная культура (начиная от предметов быта и кончая городами и другими крупномасштабными постройками), а также социальные институты — как формальные, так и неформальные.

Эти продукты деятельности должны, разумеется, рассматриваться прежде всего в аспекте их функционирования в рамках данной культуры, т. е. в свете того, какие психические структуры предполагает (или развивает) их ассимилирование, какие сущностные силы «распредмечиваются» при их использовании в процессе деятельности, а также с позиций того, какая именно структура деятельности (и, собственно, какие психические свойства) необходима для их создания, т. е. что именно «опредмечивается» в них.

Применение этого метода не исключает, но, наоборот, предполагает использование широкого спектра методов других наук: филологических и источниковедческих методов — при работе с текстами, историче-

ских — при выяснении фактов прошлого, методов общей и дифференциальной психологии — в том случае, когда есть возможность исследовать носителя культуры, живущего в настоящее время, и т. д. В данном случае применение этих методов может иметь и свою специфику. Так, например, говоря об использовании исторического материала в историко-психологическом исследовании, Л. И. Андиферова отмечает необходимость его микроанализа: «Само историческое исследование должно стать гораздо более тонким, оно должно дробить исторический факт на составляющие его компоненты, оно должно выявлять этапы создания того или иного творения и его вариации в различных условиях» [Там же].

Воссоздать целостную картину психологии буддизма возможно лишь при комплексном применении этих методов, когда данные, полученные из разных источников, будут дополнять и корректировать друг друга. Изучение всех уровней психики представителей интересующей нас культурно-исторической целостности с использованием всей совокупности продуктов деятельности поможет воссоздать тот психологический контекст, в котором функционировали письменные источники. Этот контекст, как правило, в источники не попадал, так как, непосредственно присутствуя, он был априори неизвестен. Изучение письменных памятников остается при этом важнейшей частью исследования, позволяющей вскрыть наиболее общие установки культуры, ее основные категории в системном виде. Необходимо, однако, помнить, что лишь перенесение акцента в исследовании на диалектику перехода от некоторой онтологической реальности через ее отражение на вербальном уровне к текстам, и, наоборот, от теоретических положений через их освоение индивидом к живому переживанию может сделать исследование плодотворным.

При использовании постпраксисного метода вполне закономерным является также смещение акцента на главный продукт процесса воспроизводства всякой культуры, который одновременно выступает главным субъектом культурной деятельности, — на человека. При этом историко-культурологическое и психологическое изучение человека предполагает рассмотрение его не только как индивидуальности, но и как типич-

ного представителя определенной этносоциальной и культурно-исторической целостности.

Центральным объектом такого анализа становится некоторая социально-типическая для данной культуры личность, точнее, культурно-типическая личность, детерминированный социально-экономическими условиями, базисный для данной культуры тип, носитель определенных теоретических представлений и субъект характерным для данной культуры образом организованной деятельности.

Базисный для данной культуры тип личности понимается нами как склонности, установки, способы общения с другими и т. п., которые делают личность максимально восприимчивой к определенной культуре (идеологии и позволяют ей достигать адекватной удовлетворенности и устойчивости в рамках данного социума. Необходимость исследования процесса формирования типических личностей и их функционирования как в различных культурах, так и в разные исторические периоды определяется фундаментальным принципом историчности психики, разрабатываемым в советской психологии С. Л. Рубинштейном, Л. С. Выготским и другими учеными. Согласно этому принципу, психика есть продукт развития индивида в определенной социально-культурной среде, а не нечто одно, биологически заданное и детерминирована первой очередь социально-экономическими факторами. Ввиду этого как содержание психики, так и механизмы ее функционирования могут существенным образом меняться в зависимости от тех социокультурных условий, в которых она формировалась, и, в свою очередь, влиять на культуру в определенном направлении.

В связи с этим огромное значение приобретает и изучение тех явлений культуры, которые оказывали опосредственное влияние на формирование психологических особенностей типичной для данной культурно-исторической общности личности, а значит, и характерного для нее способа психической деятельности. Процесс интериоризации субъектом элементов индийской психологической традиции начинался, как правило, на сравнительно позднем этапе его социализации и характеризуется применением достаточно специфических и сложных методов психической само-



регуляции и психотренинга. Они существенным образом изменяли психологический склад adeptов буддизма, преобразовывая их психическую деятельность, что обуславливает важность изучения этих методов для выявления особенностей буддийской психологии и психического склада буддистов.

Изучение этих методов имеет также важное значение для выявления характерных особенностей буддийской культуры психической деятельности, понимаемой, с одной стороны, как совокупность способов психической деятельности, зафиксированных в данной культурно-психологической традиции и предписываемых ею в целях реализации культурно-одобряемого психического развития, а с другой — как сама психическая деятельность индивида, освоившего эту традицию, т. е. деятельность, ставшая уже по отношению к данной традиции культурной<sup>4</sup>.

При историко-психологическом изучении буддийская социокультурная и религиозная традиция должна рассматриваться как целостный, единый феномен включающий производство культуры субъектом и ее интериоризацию в процессе социального и культурного развития данного субъекта. Такой целостный, системный подход требует анализа всего комплекса продуктов культурной деятельности буддистов в те или иные исторические периоды в рамках определенной культурно-исторической вариации буддизма посредством постпраксисного метода.

При использовании постпраксисного метода главную роль среди источников по-прежнему играют письменные памятники, но вместе с тем требуется существенное смещение некоторых акцентов в их изучении. Если в традиционном историко-филологическом анализе основное внимание уделяется синтактике и семантике текстов, то в данном случае необходимо переносить акцент на их прагматику. Тексты должны исследоваться прежде всего с точки зрения их прагматического применения в рамках конкретной культурно-исторической традиции буддизма, т. е. с точки зрения того, как в процессе буддийской практики текст взаимодействуя с сознанием субъекта, изменяет его как измененное сознание в свою очередь организует реальность, в том числе знаковую, текстовую, на новом уровне.

Необходимость такого анализа заложена в самом буддийском учении. Так, в традиции буддизма махаяны работа с текстом предполагает три уровня отношений к нему: 1) изучение, 2) размышление, 3) интуитивное созерцание («изучение» соответствует восприятию в терминологии современной психологии; см. [5]). В историко-филологическом анализе текст рассматривается с точки зрения его познания посредством мышления. В этом случае проводится понятийный, логический анализ текста (за исключением, отчасти, художественных текстов). Однако буддийские тексты были рассчитаны в первую очередь на йогическое созерцание, которое опиралось не только на информацию, полученную посредством второго процесса — мышления, но и на информацию, полученную на первом этапе — восприятия (например, когда объектом созерцания становились графика букв или звуковой состав речи).

Поэтому при историко-психологическом анализе буддийских текстов должна учитываться вся совокупность их параметров, включая не только смысловую сторону, но и звучание, графику, ритмическую организацию и т. д. Анализ текстов с точки зрения их звуковой и графической организации встречается в буддийских источниках самого раннего периода. В сутрах, например, обсуждался вопрос о том, из каких звуков состоит «благая» проповедь, а графика текстов зачастую интерпретировалась в символическом смысле и использовалась в процессе медитации, звукоряд играл также значительную роль в мантрической практике и т. п. Современная психолингвистика тоже накопила значительный материал относительно влияния этих факторов на психику человека. Например, в работах советских психологов показано воздействие звукового состава текстов на оценку их достоверности, предполагаемой надежности и т. п., изучаются психотропные эффекты звукоряда [13]. Все эти данные и наблюдения необходимо учитывать при историко-психологическом изучении буддизма.

Важное значение при анализе логической структуры буддийских текстов приобретает их структурно-функциональный анализ. Это объясняется принципиальной алогичностью, парадоксальностью многих буддийских текстов. В них понятия используются не для

развития понятийного аппарата субъекта, но для того, чтобы с помощью парадокса, столкновения понятий у работающего с текстом была пробуждена интуиция (яркий пример — структура чань-буддийских текстов [1]).

Структурный анализ важен и потому, что во многих случаях, когда употребляются слова, воспринимаемые представителями современной культуры как понятия, в самом буддийском тексте имеется в виду их употребление в иной функции — в качестве объекта созерцания, вызывающего определенное состояние сознания. Поэтому логическая связь между последовательностью таких терминов может отсутствовать. По крайней мере, учет лишь логической связи в данном случае не отражает всей полноты картины. Когда же мы исходим из того, что описываемый в тексте терминологический ряд отражает не понятийный ряд, но ряд психологических состояний субъекта, то структурный анализ позволяет установить не логическую, а психологическую связь терминов, т. е. понять текст как отражение некоторой психологической реальности. Таким образом, нельзя ограничиваться анализом понятийной структуры текста, но необходимо исследовать его комплексно, на всех уровнях и в различных планах.

При анализе текста как объекта восприятия и мышления надо также учитывать, что эти стадии познания не имеют в буддизме самостоятельного значения и предполагают свое завершение в созерцании, теснейшим образом связанном с другими элементами буддийской практики. Поэтому анализ особенностей перцепции текста и его осмысления субъектом должен иметь своей конечной целью выявление практической направленности и эффективности текста в буддийской культурно-психологической традиции.

Поскольку адекватно анализировать текст, не рассматривая его практического применения, невозможно, необходимо учитывать и его социально-культурный контекст. Здесь должны учитываться и общее место, и функции текстов в общей динамике культурных процессов, и традиционные способы, приемы их изучения и использования в индивидуальной практике. Последнее имеет особенно важное значение для нужд современной психологии, давая возможность по-

нять и воспроизвести ход индивидуальной практики психотренинга и психической саморегуляции, которая в самой буддийской традиции зачастую мистифицировалась или вообще не фиксировалась в письменных памятниках.

Для верификации непосредственного психологического опыта адептов буддизма, переживаемого ими в процессе интериоризации этой культурно-психологической традиции, необходимы экспериментально-психологические исследования, например методами экспериментального моделирования процессов их психофизической тренировки. Перспективным направлением подобных исследований представляется моделирование процесса психотренинга с использованием автоматизированного тренажерного устройства-комплекса. Разрабатываемый комплекс (см. [7, 14, 15]) позволит существенно расширить возможности содержательной психологической интерпретации терминов буддийской психологии.

Задача исторической психологии, психологии культуры — обогатить наш культурный опыт, сделать наследие иных эпох и культур фактом современной культуры. Достигнутый уровень буддологических исследований позволяет, как нам кажется, не только ставить такую задачу в отношении буддийской культуры, но и делать первые шаги к ее разрешению.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае.— Новосибирск, 1988.
2. Васубандху. Абхидхармакоша.— Улаи-Удэ, 1980.
3. Geshe Ngawang Dhargyey: Kalachakra Tantra/Tr. by A. Wallace.— L., 1985.
4. Abhisamayalankara/Tr. by E. Conze.— Roma, 1954.
5. Obermiller E. E. The Study of Prajnaparamita as expose of Abhisamayalankara of the Buddha Maytreya.— Leningrad, 1923.
6. sGam, po, pa. Gevel ornament of liberation/Tr. by H. V. Guenter.— London: Rider, 1959.
7. Абаев Н. В. Актуальные задачи изучения прикладных аспектов буддийской психологии // Тез. докл. III Всесоюз. буддологической конференции.— М., 1987.
8. Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword.— Boston, 1948.
9. Benedikt R. Thai National Character.— N. Y., 1964.
10. Mead M. Anthropology: A human science.— N. Y., 1964.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— Т. 42.

12. Анциферова Л. И. К проблеме изучения исторического развития психики // История и психология.— М., 1971.
13. Леонтьев А. А. Психолингвистика.— Л., 1967.
14. 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.
15. Абаев Н. В., Никифоров С. О., Гашинов Г. Б. и др. Опыт математического моделирования круговых движений на основе циклоидальных кривых в оздоровительной гимнастике у-шу // Тез. II школы «Математические проблемы экологии».— Чита, 1988.— С. 116—119.

С. П. Нестеркин

## ГУН-АНЬ В КУЛЬТУРНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ЧАНЬ-БУДДИЗМА [анализ доктринальных основ]

Чаньские гун-ань (яп. «коан») представляют собой один из наиболее своеобразных феноменов культурно-психологической традиции чань-буддизма. Главной целью гун-ань как метода чаньской практики было радикальное переструктурирование психики чаньского адепта с целью достижения «просветления» — состояния сознания, считавшегося высшей сотериологической целью чань-буддизма. По форме гун-ань представляют собой тексты в большинстве случаев энигматического характера, содержащие высказывания, вопросы, диалоги или относительно развернутые описания ситуаций общения, которые предлагались ученикам в качестве объекта для размышления и созерцания, с тем чтобы вызвать у них «просветление».

Дословное значение термина «гун-ань» — публичный отчет. Принадлежащий к школе Линьцзи чаньский наставник Чжунфэнь Миньбэнь (1263—1323) в своих записях (Чжунфэнь хэшан гуанлу) так раскрывает его значение, исходя из этимологии этого слова «Гун, или публичный (гласный), — это тот единый путь, которым следовали мудрецы и им подобные достойные люди, высший принцип, служащий дорогой для целого мира. Ань, или отчет (запись), — это ортодоксальные писания, которые фиксируют, что именно

мудрецы и достопочтенные люди считали (основными) принципами» (цит. по: [1, с. 4]). И далее Чжунфэнь разъясняет: «Слово гун, или всеобщий, означает, что гун-ань кладут конец частному пониманию; слово ань, или „запись случаев“, означает, что они находятся в соответствии с Буддами и Патриархами» [Там же, с. 6].

Чаньские гун-ань одноименны с гласным судебным разбирательством, практиковавшимся в средневековом Китае. Отталкиваясь от этого и разъясняя, как применяются гун-ань, Чжунфэнь проводил следующую аналогию между деятельностью чиновника, осуществляющего разбирательство, и проповедью чаньского наставника: когда «обычный человек» не может решить свой вопрос самостоятельно, он обращается в суд, и там чиновник на основе записей существующих прецедентов решает его дело. Таким же образом и чаньский адепт, не будучи в состоянии решить самостоятельно какую-либо духовную проблему, обращается к учителю, который на основе гун-ань (т. е. записей прецедентов «просветления») помогает ему в этом (см. [1]).

Таким образом, гун-ань представляет собой запись прецедента «просветления» и, «работая» над гун-ань, адепт чань должен был как бы заново пережить ту ситуацию, которая имела место в прошлом, и, идентифицировавшись с адептом, достигшим в прошлом «просветления», прочувствовав тождественность своей и его экзистенциальной ситуации, достичь «просветления» самому.

Гун-ань должен был фиксировать переворот в глубинах сознания практиковавшего его ранее и достигшего «просветления» адепта и служить своего рода гарантом возможности достижения этого же состояния теми, кто будет практиковать его в будущем. Поэтому, являясь описанием вполне конкретной ситуации, диалога конкретных лиц, выражающих свое частное мнение, он в то же время, по мысли чаньбуддистов, должен был выходить за рамки индивидуальных потоков обыденного сознания участников диалога и имплицитно содержать в себе некое измененное состояние сознания, идентичное у всех достигших его индивидов и принимаемое как высшее, «абсолютное». По словам Чжунфэня, «гун-ань не является

частным мнением отдельного человека, но, скорее, Высшим Принципом, который признается истинным сотнями и тысячами бодхисаттв трех сфер и десяти направлений так же, как и нами. Этот Принцип пребывает в гармонии с духовным источником, совпадает с Непостижимым Смыслом, разрушает рождение-и-смерть и преступает ограниченность страстей. Он не может быть понят посредством логики, он не может быть передан в словах, он не может быть разъяснен в писаниях, он не может быть измерен разумом» (цит. по: [1, с. 4]). Из приведенного выше отрывка видно, что этот «принцип», хотя и не может быть выражен в «словах и писаниях», тем не менее, будучи имплицитно в них заложен, парадоксальным образом недвойственен с ними. Понимание этой недвойственности, или, другими словами, достижение «просветления», должно было происходить в процессе чаньской практики, содержанием которой являлись созерцание гун-ань, его интуитивное понимание и «выход» в результате этого за границы структур «обыденного сознания».

Для понимания места гун-ань в культурно-психологической структуре чань-буддизма необходимо рассмотреть их доктринальные основы, а именно концепцию языка, лежащую в основе этого метода чаньской практики.

Отметим, что проблема языка, его отношения к «истинной реальности» рассматривалась как одна из важнейших уже в раннем буддизме. Еще в буддизме тхеравады обсуждался вопрос о возможности применения языка для адекватного описания реальности. Согласно этой традиции, объекты феноменального мира не могут быть описаны в словах, поскольку все они представляют собой лишь временную комбинацию дхарм. Применять то или иное наименование к какому-либо объекту можно, лишь памятуя, что это есть условное обозначение некоторой комбинации дхарм, которой нами произвольно приписывается некоторое качество, рассматриваемое как индивидуальное «я» данного объекта. Вот как обозначенный здесь вопрос трактуется Буддхагхошей в его работе «Висуддхимагга»: «Точно так же, как слово „колесница“ есть лишь способ выражения для оси, колес и других составных частей, поставленных в определенные отношения друг



с другом, но когда мы начинаем исследовать части в отдельности, мы находим, что в абсолютном смысле колесницы нет; точно так же, как слова „дом“, „кулак“, „лютня“, „армия“, „город“, „дерево“ суть только способы выражения для совокупности определенных вещей, расположенных определенным образом, так и слова „живое существо“ и „эго“ — только способы выражения для комплекса телесных и нетелесных составных частей» (цит. по: [2, с. 335]).

Переход от плюрализма тхеравады к монизму махаяны заострил проблему выразимости «истины», и, видимо, поэтому положение о невозможности адекватного описания в понятиях наиболее последовательно разрабатывалось в махаянской литературе. По махаяне, истинная реальность невыразима, поскольку она носит абсолютный, всеохватывающий характер; всякое утверждение относительно реальности, приписывающее ей некоторое свойство, представляет собой ограничение этой реальности, отрицание противоположных свойств, а потому является ложным.

Это положение было детально разработано еще в работах Нагарджуны (I в. н. э.). Так, в своем комментарии к праджняпарамитским сутрам «Муламадхьямика-карика» он на примере основополагающих понятий буддийского учения обосновывал невозможность применения любого рода высказываний для описания реальности. Нагарджуна последовательно проанализировал возможные высказывания в отношении объекта А (построенные по схеме так называемой чатушкотки<sup>1</sup>: 1) А существует; 2) не-А существует; 3) А и не-А существуют; 4) отрицание А и не-А существуют) и, найдя их неправомерными, в качестве единственного средства буддийского познания выдвинул интуицию (санскр. «праджня»)<sup>2</sup> (см. [3]).

Позднее в одном из направлений буддийской традиции было предложено дополнить непосредственное интуитивное познание реальности независимыми (сватантра) аргументами, которые, по мнению представителей этого направления, могут помочь в ее познании. Эта школа, фундамент которой был заложен крупными буддийскими мыслителями Бхававивекой и Дигнагой, получила наименование мадхьямики-сватантрики и длительное время занимала ведущие позиции в буддийской философии. Однако позднее в работах Чанд-

ракирти «релятивизм» Нагарджуны был восстановлен. Школа мадхьямиков-прасангикиков, основанная Чандракирти, отрицала всякие иные средства познания истинной реальности кроме интуиции. Положение о том, что истинная реальность лишена признаков, относительно которых можно было бы делать какие-либо высказывания, развивала и школа «единого сознания», настаивавшая на условном характере вербальных построений. С точки зрения представителей этой школы, «просветленный» аспект сознания не может быть понят и выражен в силу своего трансцендентного характера, а омраченный, имманентный аспект — в силу того, что он не имеет независимого существования и принципиально тождествен «просветленному»: «Все вербальные объяснения условны и неистинны, ибо они лишь следуют за ложными мыслями и /не могут отражать реальность/. Слово „истинная таковость“ (бхута-татхата) тоже не имеет признаков. Оно является, так сказать, пределом словесных объяснений, словом, которое кладет конец всем словам. Однако сама сущность „истинной таковости“ не может быть приведена к концу, ибо все дхармы в полной мере истинно-реальны /в своем абсолютном аспекте/; нет также ничего, что можно установить /как реально существующее/, ибо все вещи и явления тождественны татхате. Таким образом, нужно понять, что никакую вещь невозможно объяснить с помощью слов или постичь с помощью мыслей, отсюда и название татхата» [4, с. 13].

Подходы чань-буддизма к проблеме языка строились на основе общемахаянских воззрений. Они получили в этой школе махаяны дальнейшее развитие, причем в чань основной акцент делался на разработке тех аспектов проблемы, которые были важны для нужд чаньской практики. Попытки описать абсолютное через относительное, познать абсолют посредством логического анализа считались в чань не только бесполезными, но и вредными, так как, будучи названным, абсолютное как бы подменяется его относительным обозначением, а дальнейшие рассуждения о его природе могут породить лишь иллюзию его понимания. Поэтому бесплодные рассуждения о таких понятиях, как «нирвана», «Будда» и пр., могли стать, по мнению чань-буддистов, серьезной преградой на

пути к «освобождению», затруднить непосредственное интуитивное понимание истинной реальности и лишь утвердить аданта в иллюзии существования индивидуального «я», тем самым препятствуя «освобождению» от имманентного бытия (санскр. «сансара»). Такого рода рассуждения сравнивались чань-буддистами с попытками «задеть луну пальцем» или «выловить отражение луны в воде» и резко ими порицались. Так, например, Линьцзи назвал такие понятия, как «Будда», «нирвана» и другие, фигурирующие в контексте подобных рассуждений, «невольничьими оковами», «столбом для привязи ослов» и т. п. [5].

Отрицательное отношение к речемыслительным конструкциям как к образованиям, поддерживающим поток обыденного сознания и тем самым препятствующим достижению «просветления», особенно проявилось в тех школах чань, которые восходят к VI патриарху чань Хуэйнану, поскольку именно в них делался наибольший акцент не на очищение морально-психических загрязнений, а на внезапное постижение недвойственности бытия, в котором снимаются субъектно-объектные оппозиции, в то время как речемыслительные конструкции не только являются «аппаратом» проявления двойственности, но и сами содержат ее. В «Сутре Помоста» Хуэйнан, развивая теорию относительно причины функционирования сансары, отводил в ней значительное место речи (см. [6, § 45—46]). Рассматривая вопрос о причине бытия, он говорил: «Если она (т. е. ваша собственная природа) содержит в себе дурную активность, значит, вы являетесь живыми существами. Если она содержит благую активность, значит, вы являетесь Буддами. Откуда же берется активность? Она происходит из противопоставлений в вашей собственной природе» [Там же, § 45]. Конкретизируя далее характер противопоставлений, Хуэйнан классифицирует их на три группы, выделяя наряду с противопоставлениями, содержащимися «во внешней сфере /между/ неживыми объектами» и в «собственной природе» человека, противопоставления в «языке и признаках вещей», объединенных в одну группу, по-видимому, на основе генетической общности. В эту группу он включает следующие виды противопоставлений: «В языке и внешних признаках вещей имеется 12 противопоставлений (в тексте их пе-

речислено 13.— С. Н.): деяние и недеяние, формы — бесформенность, наличие признаков и отсутствие признаков, наличие потока (бытия) и отсутствие 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» [Там же].

Согласно этой концепции, двойственность, присутствующая речемыслительным структурам, является существенным препятствием для достижения «просветления», поэтому «конечное освобождение» индивида связывается в чаньской традиции с освобождением от них сознания адепта.

Это освобождение мыслилось чань-буддистами в соответствии с махаянской концепцией тождественности сансары и нирваны. В соответствии с ней сансара (или, другими словами, пять скандх) и нирвана (истинное бытие) не являются двумя отдельными «сущностями», но полностью тождественны друг другу. «Где предел сансары, там предел нирваны, между ними нет ни малейшей грани различия», — писал Нагарджуна в «Муламадхьямика-карике» (цит. по: [3, 112]). В силу этого достижение «просветления» обеспечивается не через подавление пяти скандх индивида, но путем реализации понимания недвойственности сансары и нирваны.

Сказанное выше в отношении пяти скандх относится, разумеется, и к скандхе различения (санскр. «самджня»), в которую входят речемыслительные структуры. От ученика требовалось не опустошать свое сознание, не гасить речемыслительные структуры, но достигнуть «просветления», находясь внутри самой сансары. Ученик должен был достичь того, чтобы «не опираться на знаки», находясь среди знаков. Раскрывая отношение чань-буддизма к знаковым структурам, Хуэйнан говорил: «Благородные друзья! В моих вратах дхармы с самых древних времен и по сей пору все основано на „не-мыслении“ как главном принципе дхармы, на „отсутствии признаков“ как субстанции, на „не-пребывании“ („отсутствии опоры“) как основе. Что такое „отсутствие признаков“? „Отсутствие признаков“ — это, находясь среди признаков, отрешаться от признаков. „Не-мысление“ — это,

погружаясь в мышление, не мыслить. „Не-пребывание“ („отсутствие опоры“) — это изначальная природа человека» [6, § 47].

Таким образом, основным препятствием для достижения «просветления» становится не само наличие знаковых структур, но отношение к ним адепта. Эти структуры оцениваются негативно, если индивид полагает, что они отражают истинную реальность, и опирается на них в своей деятельности. В таком случае их наличие является омрачающим фактором, затрудняющим понимание «истинной реальности»: «Поскольку заблуждающиеся люди мыслят, опираясь на /внешние/ обстоятельства, /такое/ мышление рождает ложные взгляды, всевозможные страсти с их порочной активностью и всякие глупые мысли — все это рождается из него. Поэтому-то в этих вратах дхармы „не-мышление“ установлено как основной принцип» [6, § 47].

Говоря о необходимости искоренения мыслей, опирающихся на условное, на «внешние обстоятельства», Хуэйнан утверждал, что реализация «не-мышления», «отсутствия опоры» осуществляется не через подавление мыслей, но в результате «просветления», по достижении которого те же самые мысли, которые являлись омрачающим фактором для «обычного», мирского человека, рассматриваются уже как результат функционирования абсолютного, «просветленного» сознания, причем наличие речемыслительных конструкций в этом случае не является помехой для реализации «не-мышления». «Люди этого мира! Отрешитесь от взглядов, не порожайте мыслей!» — призывает Хуэйнан и продолжает: «Однако если не будет наличия мыслей, то „не-мысль“ тоже не будет установлена. „Не“ означает „нет“ чего? „Мысль“ означает „мысль“ о чем? „Нет“ означает отрешиться от двойственности признаков всех страстей. „Мысль“ означает мыслить изначальную природу татхаты (т. е. истинной реальности.— С. Н.). Татхата есть субстанция мыслей; мысль есть функция татхаты. Если вы мыслите на уровне собственной /истинной/ природы (т. е. на уровне истинной реальности.— С. Н.), то, хотя вы видите, понимаете и знаете, вы не загрязняетесь [внешними] обстоятельствами и всегда совершенно свободны. В „Вималакирти-сутре“ сказано: „Вовне можете

хорошо различать все признаки дхарм, а внутри не отходите от первопринципа“» [6, § 17].

Таким образом, реализация «не-мышления», «отсутствия опоры» достигается, по мнению Хуэйцэна, лишь в состоянии «просветления», причем не через уничтожение вербально-логических структур, но путем радикального изменения психологической установки по отношению к ним. В том случае, если индивид достиг «просветления», те же самые структуры, которые воспринимались ранее как проявление деятельности неведения (авидья), воспринимаются уже как манифестация «истинной реальности» (татхаты).

Стремление избавиться от «знаковых структур» как таковых не только не поощрялось, но и решительно осуждалось чань-буддизмом. Полемизируя с приверженцами подобной позиции, Хуэйцэн утверждал: «Если говорить „не пользуйтесь письменными знаками“, то люди, /поняв это буквально/, не будут говорить, так как речь — это те же письменные знаки. Но если вы говорите о пустоте уровня собственной природы, то это и будут истинные слова. Если же ваша изначальная природа не пустотна, омрачена неведением и иллюзиями, то тогда вы должны отбросить эти слова (т. е. тогда это будут неистинные слова.— С. Н.)» [6, § 46].

Таким образом, выделяются два вида слова, соответствующие двум принципиально разным состояниям сознания — «омраченному» и «просветленному». В первом случае слово в качестве проявления «обычного» сознания рассматривается как фактор, препятствующий познанию «реальности», а во втором оно — результат функционирования «просветленного» сознания и рассматривается уже как отражающее реальность «истинное слово». Такое различие отражено и в терминах, используемых в чаньских текстах для этих типов речи: в первом случае говорится о «мертвом слове» (кит. «сы цзюй»), а во втором используется термин «живое слово» (кит. «хо цзюй»). Важно отметить, что для последователя чань определяющим критерием в классификации какого-либо текста как «живого» либо «мертвого» слова являются не его формальные или содержательные признаки сами по себе, но вера в непосредственную связь этого текста с «просветленным» сознанием.

Представление о том, что текст, порожденный абсолютным («просветленным») сознанием, тождествен этому сознанию, восходит еще к текстам праджняпарамиты — как принято считать, наиболее ранним махаянским текстам. В своем комментарии к праджняпарамитским сутрам «Праджняпарамита-пиндардха» Дигнага так разъясняет значение этого термина: «Праджняпарамита — это монизм, это то знание /в котором субъект и объект совпадают/ и также Будда /персонифицированный в его космическом теле/. Слово «праджняпарамита» означает, кроме того, текст /праджняпарамитских сутр/ и путь просветления /которому они учат/, поскольку цель /текста и пути/ — породить это /монистическое сознание и состояние Будды в его Нирване/» (цит. по: [7, с. VI]).

Такое представление последовательно проводится и в чаньских текстах: достичь «просветления» — значит сделаться «недвойственным» сакральному тексту: «...если практиковать в своем сознании эту практику (т. е. практику чань, изложенную в «Алмазной сутре». — С. Н.), то в своей изначальной /природе/ вы не будете ничем отличаться от праджняпарамиты-сутры», — наставлял своих учеников Хуэйцзэн [6, § 29].

Таким образом, при оценке высказываний чаньбуддистов о природе и функциях «слова» необходимо помнить о том, что они всегда выделяют два принципиально различных типа слова. Если не учитывать это различие, то трудно понять противоречие между требованием, с одной стороны, «не опираясь на слова и писания, созерцая /истинную/ природу, становиться буддой» (эти высказывания, как известно, приписываются традицией первому патриарху чань Бодхисарме и рассматриваются как важнейшие постулаты школы) и кодифицированным в вероучении требованием изучать буддийские тексты — с другой (один из обетов, даваемых чаньбуддистами, звучит так: «Клягусь постичь все буддийские учения, сколь бы бесчисленны они ни были» [6, § 28]). Создается впечатление, что это «противоречие» не замечается чаньбуддистами. Так, например, в «Сутре Помоста» содержится значительное число эпизодов внезапного «просветления» адепта чань, в том числе четыре эпизода «просветления» самого Хуэйцзэна [6, § 2, 8—10], причем все они без исключения были вызваны либо чтением



текста (преимущественно «Алмазной сутры») либо устной проповедью: «Услышав чтение сутры (Ваджрачхедики.— С. Н.), мое сознание сразу же озарилось светом, внезапно пробудившись» [6, § 2]; «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“, я обрел просветление...» [Там же]. Таким образом, с точки зрения чань, созерцание текста не только не противоречит «непосредственной практике», «прямому созерцанию истинной природы», но и необходимо для их успешного осуществления. Об этом прямо говорит Хуэйнэн: «Благородные друзья! Тот, кто хочет вступить в глубочайшую дхарму-дхату, вступить в праджня-самадхи, должен непосредственно практиковать праджня-парамиту. Имея в руках лишь один цзюань Алмазной праджня-парамита-сутры, вы можете обрести созерцание своей собственной природы и вступить в праджня-самадхи [6, § 2].

Это противоречие между требованием «не опираться на слова и писания» и предписанием изучать буддийские учения снимается тем, что буддийские тексты, с точки зрения последователей чань, представляют собой «живое слово», не отделенное от «просветленного сознания», свободное от разделения на субъект и объект и от привязанности к знакам, а потому не причисляемое к «словам и писаниям». Ситуация знаковой коммуникации возможна только при наличии субъектно-объектных отношений, но, поскольку эти отношения в чань-буддизме рассматриваются как иллюзорные, утверждается, что «..никакая дхарма (учение) не излагалась, не указывалась и не сообщалась» [8, с. 177—178]. Тезис, что буддийские тексты «вне знаков», неоднократно встречается в «Сутре Пломоста» применительно к различным ее разделам, да все наставления Хуэйнэна в небольшом введении эту сутру называются «внезнаковыми предписаниями» [6, § 1].

Какова же в таком случае функция чаньского текста (в том числе и текста гуань-ань)? Она заключается не в передаче какой-либо информации, не в увеличении относительного знания для того, скажем, чтобы

постепенно приближать это относительное знание к абсолютному. Как уже отмечалось выше, с позиции чань-буддизма адекватное описание «объектов» в том виде, в каком они представляются субъекту в состоянии «просветления», невозможно, поскольку тогда, по определению, снимаются субъектно-объектные отношения. Функция чаньского текста — в переводе субъекта в процессе интуитивного созерцания им текста «живого слова» из «обычного» состояния сознания в принципиально новое, «просветленное».

Отсюда следует, что текст может иметь смысл лишь в ситуации общения Учителя как носителя «просветленного» сознания (будь то исторический Будда Шакьямуни, «патриархи» прошлого или личный наставник последователя чань) и ученика, а потому он всегда диалогичен (явно или неявно). Для последователя чань «живое слово» — это всегда проявление «великого сострадания» (санскр. «махакаруна») учителей, «слово», сказанное с единственной целью спасения «живых существ». Вот как пишет об этом Чжунфэнь Миньбэнь: «Будды и патриархи глубоко скорбят, видя, что живые существа привязывают себя к сфере рождений-и-смертей и чувственной омраченности, так что в бесчисленном количестве кальп от прошлого до настоящего никто не в состоянии освободить себя сам. Поэтому они произнесли слова среди бессловесности, проявили формы среди бесформенности. Но тогда оковы омраченности будут разрушены, как могут тогда какие-либо слова или формы оставаться для обсуждения?» (цит. по: [1, с. 6]).

Но чаньский текст — это диалог, т. е., чтобы текст «состоялся» как «живое слово», одного его появления недостаточно: это слово еще должно быть услышано. Не для всякого слушателя оно является «живым»: поскольку «живое слово» не имеет формальных отличительных признаков, для «профана» оно неотличимо от «обычного текста» («мертвого слова»). Только если последователь чань в процессе интуитивного созерцания текста достигает нового, «просветленного» состояния сознания, этот текст интуитивно постигается как «живое слово» и, так сказать, «оживает». Восприятие индивидом сакрального текста как сообщения, как текста (в современном значении этого термина) обусловлено с точки зрения чань не собственной

природой текста, но «омраченностью» самого реципиента. Когда же индивид достигает «просветления», текст в собственном смысле этого слова (как знаковая структура, фиксирующая некоторые субъектно-объектные отношения) перестает для него существовать, и тогда, как говорил Хуэйцзэ, «...о чем бы ни шла речь, 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 мыслить» [6, § 10].

Отметим, что для конкретного индивида далеко не каждый сакральный текст был пригоден в качестве «средства» (кит. «фаньбинь», санскр. «ушая») для достижения «просветления». Текст должен быть строго индивидуализирован в соответствии с личностными особенностями и способностями индивида, в противном случае, как полагали чаньцы, можно было не только не достигнуть успеха, но и получить результат, прямо противоположный желаемому. Так, например, Хуэйцзэ предостерегал против того, чтобы учение махаяны излагалось людям, не готовым к его интуитивному пониманию: «Если это учение услышит человек малых способностей, в его сознании не зародится вера [в его истинность]. Почему так? Это подобно тому, как если Великий Дракон прольет на землю великий дождь, то [он смоег города и селения] словно плавающие листья и траву. Если же он прольет великий дождь в этот дождь попадет в Великий Океан (т. е. учение услышит человек, готовый к его восприятию.— С. Н.), 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 праджни и сама с помощью праджни просветляет себя, не вводя себя в заблуждение письменными звуками (вэнь-цзы). Это можно уподобить тому, что этот дождь не падает с неба, а царь-драков (лу-ван) с самого начала берет влагу из рек и морей и наделяет ею все живые существа, все травы и деревья, всех чувствующих и не-чувствующих. 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-пруджней изначальной природы живых существ» [6, § 28].

Метафора «великого дождя», используемая в этом отрывке, очень показательна для понимания того, в каком отношении находятся «слово» и «просветление». Для человека, не способного воспринять наставление махаяны (в данном случае — «Алмазной Сутры») в качестве «живого слова», это наставление представляет собой внешние по отношению к нему «слова и писания». В этом своем качестве наставление не только не в состоянии помочь человеку достичь «просветления», но оказывается губительным для него: «Люди малых способностей, слушающие проповедь этого внезапного учения (кит. „дунь-цзяо“, т. е. учения о внезапном „просветлении“; здесь имеется в виду „Алмазная Сутра“.— С. Н.), подобны травам и деревьям на этой земле, которые имеют в своей природе слабые корни, и если они попадают в этот ливень, то падают и не могут дальше расти» [6, § 29]. Что же касается махаяниста, т. е. человека, способного к восприятию проповеди махаяны о «внезапном просветлении» в качестве «живого слова», то для него этот поток не является чем-то внешним по отношению к нему. В состоянии «просветления» он обнаруживает, что наделен этой силой «изначально», а потому достигнуть ли просветления, появив обращение к нему наставление, или же получить его, «просветив» себя с помощью интуиции (пруджни), находящейся в его собственной изначальной природе,— в принципе одно и то же, оба эти пути воспринимаются как равнозначные. В этом случае с точки зрения чань, безусловно, нельзя говорить о том, что «просветление» достигнуто при помощи «вводящих в заблуждение письменных знаков».

Таким образом, «живое слово», функцией которого является перевод последователя чань в «просветленное» состояние сознания, становится «живым» лишь в том случае, если эта задача была выполнена. «Слово» в чань, следовательно, может рассматриваться и как абсолютное, и как относительное. Абсолютно оно потому, что таково, по определению, «просветленное» состояние сознания, порождением которого это слово является и которое оно, в свою очередь, должно само породить, а относительно в силу того, что относительно «сансарические» психические структуры, на кото-

рые оно было призвано воздействовать, и знаковая (с «сансарической» точки зрения) форма выражения. Относительный характер чаньских текстов, связанный с их практической направленностью, с соотносительностью с конкретным состоянием сознания адепта, обусловил многообразие (или, точнее, принципиальную неисчерпаемость) форм, в которых «истина» (абсолютное) может быть выражена. Это многообразие обусловлено, естественно, не парциальностью «истины», но исключительно многообразием относительных психических структур «омраченных» индивидов.

Направленность текстов на решение «экзистенциальных» и сотериологических проблем конкретной личности подчеркивалась еще в раннем буддизме. Распространенной метафорой буддийской дхармы было лекарство, прописи которого индивидуализировались в зависимости от болезни. Однако в школе чань этот подход находит более яркое сравнительно с «экзотерическими» школами буддизма выражение.

Своеобразие чаньского отношения к «живому слову» буддийских текстов особенно отчетливо проявляется в сравнении с отношением к канонической литературе в таких «религиях писаний», как иудаизм и ислам<sup>3</sup>. Для этих конфессий «святое писание» (Библия или Коран соответственно) — дубликат «вечной книги», хранимой с изначальных времен на небесах. По учению этих религий, не Книга создана для «мира» и во имя его «спасения», а, напротив, мир создан во исполнение написанного в Книге. Книга имеет самостоятельный онтологический статус, причем более фундаментальный, чем статус «тварного мира», она как бы трансцендируется, причем трансцендируется не только ее смысл, но и дословное, даже добуквенное выражение. Знаковое выражение истины здесь абсолютизируется, оно рассматривается как данное с изначальных времен и должно передаваться в неизменном виде, причем предполагается, что в любых условиях оно не потеряет своей сотериологической ценности. Всякое же изменение в тексте с течением времени может рассматриваться только как его порча<sup>4</sup>.

В чань-буддизме отношение к тексту совершенно иное. Всякий сакральный текст традиции чань не только абсолютен: он порождается как бы на пересечении абсолютного, «просветленного» сознания и от-

носительного, «омраченного», его «истинность» виделась в его способности выразить их конечную недвойственность. При таком подходе текст сам должен был изменяться для того, чтобы донести «истину» в изменившихся условиях «относительного» (в сознании отдельного индивида или в культурных условиях общества). По чань, изменение знаковых форм сакрального текста не только возможно в принципе, но в определенных условиях и необходимо для того, чтобы сохранить его «истинность» в абсолютном смысле. Поэтому хотя последователи чань и относились к своему «святому писанию» (т. е. к сутрам) с верой и должным пиететом, для ученика, получившего наставление от учителя, было значительно важнее знать, что тот воспринял традицию «просветления», передаваемую от исторического Будды Шакьямуни, нежели быть уверенным, что он не отступил в своем наставлении от буквы «писания». В том, что наставление «просветленного» учителя, даже если оно необычно и не зафиксировано ни в каких сутрах, будет «истинно» в абсолютном смысле, ученик мог быть уверен (при условии, конечно, что он верил в учителя); эту уверенность ему давало чаньское понимание природы «слова». Однако положиться на наставление «непросветленного» учителя, даже если оно полностью совпадало с текстом сутр, он мог лишь до определенного предела: у него не было никакой гарантии того, что именно этот текст приведет его к «просветлению».

Таким образом, если в «религиях писаний» единственным критерием истинности развиваемых в традиции доктринальных положений является их соответствие тексту «писания», то в чань основной критерий истинности «слова» — достижение его автором состояния «просветления». Этот приоритет «традиции просветления» над традицией вероучения кодифицирован в основных постулатах чань, приписываемых Бодхидхарме. Так, первый постулат утверждает необходимость «прямой передачи помимо учений» (здесь имеется в виду исторически сложившееся учение буддизма). Поэтому личность наставника всегда была центральной в чань-буддизме, что нашло отражение в одном из названий этой школы — «школа патриархов».

Однако, хотя с позиций учения чань невозможно

выделить какие-либо формальные критерии определения «живого слова», если рассматривать ситуацию диалога учителя и ученика в целом, то можно говорить о том, что чаньская проповедь («слово») имеет определенную структуру. Так, Хуэйцзи в «Сутре Помоста» разъяснил своим ученикам приемы проповеди, которые они должны будут применять в беседах со своими последователями, следующим образом: «Сначала назовите три категории дхарм (способствующие „просветлению“, препятствующие ему и нейтральные.— С. Н.), а затем 36 пар оппозиций... После этого объясните, как можно избежать двух крайностей — „прихода“ и „ухода“ (т. е. рождения и смерти.— С. Н.). ...Если вам зададут какой-нибудь вопрос, отвечайте антонимами, чтобы образовалась пара оппозиций, таких как „приход“ и „уход“. Когда их взаимозависимость станет очевидной, в абсолютном смысле не станет ни „прихода“, ни „ухода“» [10, с. 118]. «Когда вам зададут какой-нибудь вопрос, отвечайте на него отрицательно, если в нем имеется какое-либо утверждение, и, наоборот (утвердительно, если в нем содержится отрицание). Если вас спросят о „профане“, то скажите что-нибудь о „святом“, и наоборот. И тогда из соотношенности и взаимозависимости двух противоположностей можно будет постичь учение о „Средине“» [10, с. 121—122].

Подобного рода рекомендации должны были реализовываться в процессе чаньской практики, и в частности в работе над гун-ань или в ходе вэньда, вследствие которых рождалось живое «слово». Целью подобного рода диалогов было «пробуждение» последователя чань, избавление его от дуалистических установок и приведение его к «срединному» (санскр. «мадхьяма») взгляду на мир. Он должен был достичь интуитивного понимания отсутствия индивидуального «я» (кит. «у-во», санскр. «анатма») — как своего собственного «я», так и индивидуального «я» объектов эмпирического мира, понимания их несубстанциональности (кит. «кун», санскр. «шунья») — и возвращения к своей «истинной природе» (кит. «син», санскр. «готра»). Для этого в процессе диалога «атаке» со стороны учителя подвергалась любая психологическая установка, любая мыслительная конструкция индивида, относительный характер которой не понимался им до конца и

которая рассматривалась им как отражающая истинную реальность, даже если он и допускал подобное отступление от «среднего» воззрения неосознанно. Попытки концептуализации пресекались и в тех случаях, когда концепции ученика были верны с точки зрения буддийской догматики, но представляли как нечто застывшее. Певверная психологическая установка задавала ученику определенную «позицию», отличную от «среднего» воззрения, а потому учитель в процессе диалога выдвигал «оппозицию» в качестве противовеса, с тем чтобы вернуть ученика к «середине».

Естественно, что диалоги, построенные по такому принципу, носили остропарадоксальный характер. Наставники во время этих диалогов часто противоречили не только буддийской догматике (что можно было бы объяснить особенностями воззрений того или иного учителя), но и самим себе; понять смысл их высказываний можно, на наш взгляд, лишь в том случае, если понимать, какими именно ошибочными установками учеников они были вызваны.

В чаньских «Юй-лу» («Записях бесед» чаньских патриархов) можно найти много примеров такого рода парадоксальных диалогов. Приведем хотя бы следующий эпизод диалога из «Чжао Чжоу юй-лу» («Записи бесед /наставника/ Чжао Чжоу») с учеником, положенный впоследствии в основу одного из наиболее распространенных в чань гуй-ань: «Монах спросил Чжао Чжоу, имеет ли собака природу Будды или нет. Он ответил: «Нет!» «Все живые существа имеют природу Будды. Как может быть, чтобы собака не имела ее?» Чжао Чжоу ответил: «Ты привязан к мыслям и эмоциям, возникающим из кармического поведения». Монах снова спросил его: «Имеет ли собака природу Будды или нет?» Чжао Чжоу ответил: «Да!» Монах спросил: «Вы сказали «да», но как она (т. е. природа Будды) войдет в этот кожаный мешок (т. е. тело собаки)?» Чжао Чжоу ответил: «Она ошиблась, зная, и намеренно» (цит. по: [11, с. 22]).

Представление о том, что все живые существа изначально обладают природой Будды, является одним из основных положений буддизма махаяны, о чем, безусловно, хорошо было известно как Чжао Чжоу, так и монаху. Однако и монах, подошедший к Чжао



Чжоу с вопросом, усвоил эту доктрину в рамках дихотомических структур его сознания, она не была им пережита (о чем, собственно, свидетельствовало уже само наличие подобного вопроса), что и вызвало ответ «нет» со стороны наставника как отрицание дихотомических структур ученика. Но поскольку монах понял этот ответ буквально, он вызвал у него естественное недоумение, выразившееся в новом вопросе. Последующее отрицание со стороны Чжао Чжоу своего собственного предыдущего ответа («Да!») явилось реакцией на неверное понимание предыдущего ответа монаха, оно должно было сбить установку на его буквальное понимание. Однако и для того, чтобы понять этот новый ответ, совпадающий с постулатами буддийской догматики, необходимо было выйти за рамки банальных отношений, перейти на интуитивный способ отражения, так как присутствие трансцендентного (природы будды) в имманентном (собаке) невозможно с точки зрения логики уже по определению. Отсутствие же интуитивного понимания ответа со стороны монаха и на эту реплику послужило причиной дальнейшего продолжения диалога.

Подобного рода диалоги могли продолжаться долго. Собственно говоря, все общение учителя и ученика было непрерывным диалогом (вербальным и невербальным), в котором первый стремился вызвать «просветление» второго. Речь, естественно, шла не о том, чтобы растолковать то или иное положение догматики, — чаще всего ученики разбирались в ней достаточно хорошо, по крайней мере с точки зрения нужд чаньской практики. Задачей чаньских наставников было перевести положения догматики с уровня теоретического осмысления на уровень непосредственного переживания в опыте и практической реализации в действии. Во время диалогов (вэньда) они старались, так сказать, «схватить за руку» ученика в тот момент, когда его мироощущение расходилось с буддийскими воззрениями (возможно, даже неосознанно для него самого, хотя последние им и разделялись), и помочь ему увидеть это несоответствие. Для пояснения воспользуемся примером из жизни известных чаньских наставников Мацзу и Байчжана (последний был учеником Мацзу): «Однажды Байчжан шел вместе с Мацзу по дороге и услышал крик гусей в небе. Мацзу

спросил: „Что это?“ Байчжан ответил: „Это кричат дикие гуси“. Через некоторое время Мацзу спросил: „Куда они летят?“ Байчжан ответил: „Уже улетели“. Мацзу повернулся и скрутил Байчжану пос. Байчжан закричал от боли, а Мацзу сказал: „Ты еще говоришь, что уже улетели!“ Услышав эти слова, Байчжан пробудился» [12, с. 50].

В этом диалоге вопрос Мацзу о том, куда летят гуси, носил «провокационный» характер. С позиций буддийской догматики он некорректен, поскольку подразумевает наличие времени как истинной реальности. Однако, согласно буддийской доктрине, нельзя говорить о каком-либо процессе во времени, поскольку, согласно теории «мгновенности» (санскр. «аниччха»), мир образован мгновенными проявлениями дхарм, каждое из которых существует только «сейчас»; времени же как некоторой реальности не существует. Байчжан, безусловно, знал об этом, и своим ответом он показал некорректность вопроса Мацзу: действительно, гусей, летевших в прошедший момент, в настоящем нет: они «уже улетели». Однако ответ Байчжана показывает, что им самим эта теория понималась недостаточно глубоко, в его ответе имплицитно содержится представление о реальности времени: раз гуси «уже улетели», имело место движение, а движение возможно только во времени. Мацзу «схватил за руку» (вернее, за нос) Байчжана в момент его ошибки и дал тем самым ему ее осознать — без этого она, скорее всего, прошла бы мимо сознания Байчжана.

Как видим, в чаньских диалогах «живое слово» максимально сориентировано на конкретного слушателя со свойственными именно ему ложными установками и т. п. Впоследствии эти диалоги послужили основой для создания метода чаньской практики гун-ань. Гун-ань представляют собой парадоксальные вопросы, высказывания, отрывки диалогов и т. п., являющиеся ключевым элементом вэнъда. Например, один из самых популярных в чань-буддизме гун-ань был взят из цитированного выше диалога Чжао Чжоу с монахом и звучит в своей канонической форме так: «Монах спросил Чжао Чжоу: „Имеет ли собака природу будды?“ Чжао Чжоу ответил: „Нет!“».

Гун-ань как метод чаньской практики имел в чань-буддизме чрезвычайно широкую популярность. Этот

факт, а также экзотическая парадоксальность чаньского языка, проявленная наиболее ярко, сразу же, как только чань-буддизм стал объектом исследований западных буддологов, привлекли к ним, как и вообще к «языку чань», особый интерес исследователей.

Во многих работах, посвященных изучению языка чань (дзэн)-буддизма, проводятся аналогии между функциями языка в чань и в некоторых феноменах западной культуры. Так, например, Цуг считает, что гун-ань близки генетически и функционально к загадкам, встречающимся в кельтском фольклоре [13]. Опираясь на исследование кельтских загадок, проведенное Рисамп [14], он полагает, что решение и тех, и других достигается, если отбрасывают принятые категории мысли, что и приводит к целостному взгляду на мир. Другой исследователь, Беркман, проводит аналогию между парадоксами чань и методами принципов семантики [15]. Он полагает, что в обоих случаях задачей является «вступить в контакт с невербальными уровнями опыта» [15, с. 127], показать, по его выражению, что «символ — это не реальность, карта — не территория» [15, с. 129]. Подобного рода интерпретации гун-ань представляются нам неправомерными. Задачей гун-ань был не отход от привычных стереотипов мысли в пользу необычных, свежих ходов мышления, как полагает Цуг, и даже не переход на невербальный уровень отражения реальности, но выход за рамки всяких оппозиций, как тех, что присущи любой мысли, так и тех, что содержатся в образе. Оба эти вида отражения действительности противопоставляются в чань-буддизме интуитивному озарению как единственному средству познания истинной реальности.

Сопоставление чань-буддизма с явлениями светской культуры представляется нам не вполне правомерным. Доктрина чань, несмотря на ее значительную эволюцию, носит религиозный характер. Чань-буддизм, восприняв общемахаянские воззрения на природу и функции языка, значительно развил их (в основном в плане их практического применения), однако решение проблемы языка в этой школе было целиком подчинено (так же, как и в других школах махаяны) решению сотериологической задачи «спасения» индивида.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Miura I., Sasaki R. The Zen Dust.— N. Y., 1965.
2. Радхакришнан С. Индийская философия.— М., 1956.— Т. 1.
3. S'cherbatsky Th. The Buddhist Nirvana.— Leningrad, 1923.
4. Да-чэн ди-син дунь (махаяна-шрадхотпада-шастра — «Шастра о зарождении веры в махаяне»).— Сянган, 1926.
5. Риндзай-року (Записи бесед Линь-цзи) // Дзэн-но гороку (Записи бесед дзэнских патриархов).— Токио, 1972.— Т. 10.
6. Хуэйшэн. Лю-изу тань-цзин (Сутра Помоста шестого патриарха) // Yampolsky Ph. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch.— N. Y., 1969.
7. S'cherbatsky Th. Introduction // Abhisamayāṅkāra-prajñāparāmitā-upadeśa-sāstra.— Leningrad, 1929.
8. Conze E. Aśtasahasricā-prajñāparāmitā-sūtra.— L., 1963.
9. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы.— М., 1977.
10. Hui Neng. The Sutra of Hui Neng/Tr. by Wong Mou-lam.— L., 1966.
11. Mumonkan: Zen and Zen Classics.— Tokyo, 1966.— V. 4.
12. The Transmission of the Mind Outside the Teaching/Tr. by Lu A'uan Yü.— L., 1974.
13. Zug C. G. The nonrational riddle: Zen Koan // J. American folklore.— Richmond, 1967.— V. 80, N 315.
14. Rees A., Rees B. Celtic Heritage.— N. Y., 1964.
15. Berkman K. Semantics and Zen // Psychologia.— Kyoto, 1972.— V. 15, N 3.

К. М. Герасимова

### БУДДИЗМ И ОНТОЛОГИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ

Во всех регионах распространения буддизма фиксируется преобладание буддийских влияний в похоронном ритуале. Это объясняется тем, что буддийское духовенство, придавая большое значение ассимиляции традиционной похоронной обрядности, не только вводило новые правила ритуала, но стремилось подчинить форму и содержание обрядовых действий буддийским онтологическим концепциям. Из всех бытовых обычаев буддисты выделили именно этот комплекс потому, что его идейные и социальные функции были теснейшим образом связаны с традиционной религиозной

© К. М. Герасимова, 1990

санкцией общественного порядка, основанного на родоплеменных связях и родовой иерархии по правилам системы кровного родства. Трансформация похоронного обряда содействовала массовой пропаганде буддийского мировоззрения, что подготавливало идейную девальвацию культа предков, подрывало традиционную концепцию иерархии старших и младших родов, преемственности власти по правилам кровно-родственного старшинства.

Политическая девальвация культа династийных предков, а также изменение общественной функции всех уровней культа предков, первоначально соответствовавших социальной и административной структуре общества,— все это произошло в тех странах Центральной Азии, где буддизму удалось стать господствующим вероисповеданием населения, официальной, т. е. государственной, религией и где сложилась централизованная церковная организация. В этих условиях возникли новые формы идеологического обоснования политической власти духовных и светских феодалов.

Буддизм предложил иное понимание законов биологического и общественного бытия индивидуума: судьба человека во всех аспектах его биологического и социального существования формируется собственными усилиями нравственного совершенствования, очищения индивидуальной кармической «наследственности»; положение человека в обществе не зависит от его статуса в системе кровно-родственных связей и отношений, происхождения от старшей или младшей ветви родовой генеалогии. Но в реальной жизни общества индийский буддизм был вынужден приспособляться к воззрениям и обычаям народа, что привело к формированию идейного и обрядового синкретизма практической религии.

О процессе буддийской трансформации традиционной похоронной обрядности в Тибете можно судить по одновременным ритуальным текстам. Исследователи преимущественно занимались переводом, комментированием, анализом содержания так называемого «Бардо тходол». Этот тибетоязычный текст неоднократно переводился на западно-европейские языки: английский [1, 2], итальянский [3], немецкий [4]. Переводы снабжены комментаторскими введениями. Были изданы также статьи (см., например, [5]) и мо-

нографии, полностью посвященные философской, теологической, исторической, источниковедческой интерпретациям содержащего текста [6—9].

Специфика вышепозванного текста заключается в том, что, не являясь практическим обрядником, он использовался для похорон буддистов, рядовых тибетцев-мирян. В соответствующем обряде для ламаистского духовенства и светской знати читались фрагменты текстов «Хэваджра тантры» и «Ваджра-йогини-тантры» [10]. Текст «Бардо тходол» документирует один из этапов формирования в Тибете ритуального текста похоронного обряда для буддистов. Что тибетские ритуалисты должны были взять за основу такого обрядника, если индийский буддизм догматически отвергал веру в существование бессмертной души индивидуума и вообще не создал оригинальной буддийской бытовой обрядности, а в ритуальном тексте бытового похоронного обряда невозможно было уйти от необходимости идейного компромисса с «профанной» верой в существование души?

Содержание текста «Бардо тходол» показывает, что тибетские теоретики-ритуалисты не стали внедрять в народное сознание строгие доктринальные положения буддизма, не отвергли с порога традиционные многовековые анимистические представления, но трансформировали их, соединив массовые воззрения с буддийским учением о роли нравственного фактора в судьбе человека, моральной ответственности за все прижизненные деяния и помыслы, поскольку существует кармическая взаимозависимость всех прошлых, настоящих и будущих перевоплощений души в каком-либо из шести миров феноменального бытия, или сансары. «Бардо тходол» свидетельствует о влиянии ведийско-брахманистской ритуальной и философской традиции во всем, что касается концепции души, посмертной трансформации души и тела человека, загробных странствований души и процесса возвращения к новой жизни.

В тексте «Бардо тходол» нет правил, регламентирующих весь порядок вербальных и практических действий, он представляет собой прежде всего буддийское моральное наставление душе умершего, объясняющее истинный смысл сансарного бытия. Очевидно, такая форма обрядового текста не удовлетворяла тибетских

ритуалистов, поскольку по составу сумбумов (собраний сочинений) тибетских лам фиксируется активная разработка практического похоронного обрядника в XVI—XVIII вв., а в Монголии и Бурятии он мало известен. Если в Тибете, по свидетельству Тарела Уайля, текст «Бардо тходол» функционировал в культовой практике еще и в XX в., то в Монголии и Бурятии им не пользовались по крайней мере с XVIII в. Вместе с тем в этот период и в Тибете, и в Монголии появляются сочинения первого панчен-ламы Лобсан Чойчяки-Чжалцана (1569—1662), комментирующие тематику «Бардо тходол», а также комментарий к нему чжанчжа-хутукты Ролби Дордже (1717—1786), в котором дается популярное толкование основных положений буддийской онтологии: законы жизни и смерти живых существ в сфере сансары, учение о карме и перерождениях, различных путях буддийского спасения от оков сансары и о возможностях достижения нирваны.

Одновременно с популяризаторскими комментариями к трактатам о бардо разрабатываются обрядовые тексты для похорон по ритуалу Гунрика, Мингугны, Аюши (Амитаюса), Маплы, Ямаптака. Этот факт говорит о том, что текст «Бардо тходол» не отвечал в полной мере запросам массовой культовой практики, если не в Тибете, то за его пределами, и в силу своей мистической усложненности не был достаточно эффективным в процессе ламаистской ассимиляции традиционного похоронного обычая монгольских и тюркских народов. Потребовалась дальнейшая трансформация индийских традиций в соответствии с реалиями центрально-азиатских этнических обычаев и местных народных анимистических верований.

Сравнение ритуальных текстов похоронного обряда из Центрального, Восточного Тибета и различных монгольских центров ламаизма говорит о том, что подлинные обрядники как полное руководство для культового предметного оформления обряда, всего порядка вербальных и практических действий ритуала были созданы духовенством монастырей в Амдо, Внутренней и Внешней Монголии во второй половине XVIII — первой половине XIX в. Таким образом, появляется необходимость историко-социологического и этнографического аспектов изучения проблематики бардо.

По свидетельству В. Л. Кэмпбэла, в Тибете было много версий текста «Бардо тходол», каждая тибетская секта имела от пяти до семи его вариантов, но исследователи переводили и изучали в основном тот текст «Бардо тходол», который в переводе на английский язык в 1927 г. был издан Эванс-Венцем. В распоряжении исследователя было два идентичных текста. Первый из них — копия манускрипта (137 л.), снятая им в 1919 г. в Дарджилинге с текста, принадлежащего ламе секты каргьюпа. Второй текст — ксилограф, принадлежавший Иоганну Ван-Манену — секретарю научного «Азиатского общества» в Калькутте. По тибетской традиции текст «Бардо тходол» приписывается Падмасамбхаве, он был «открыт» в XIV в. Кармалингой в составе книг «терма» — «скрытых сокровищ» ранней ньянмапы. Ряд доктринальных положений «Бардо тходол» обнаружен в биографии гаптриста Наропы, датируемой XIV в. Эти совпадения вполне закономерны, поскольку текст «Бардо тходол» — не обрядник, но скорее памятник буддийской проповеди, документальный факт истории популяризации онтологии тантрийского буддизма, его учения о состояниях и формах сознания в процессе кругооборота жизни и смерти, о механизме кармической преопределенности судьбы человека в цепи перерождений или перевоплощений души и о возможностях разрыва этой цепи, т. е. выхода из сансары и обретения нирваны.

Эванс-Венц полагает, что данный тибетский трактат «Бардо тходол» представляет собой скорее компиляцию, а не перевод с неизвестного санскритского оригинала: текст сформировался в ранний период истории тибетского буддизма, в нем синтезированы добуддийские индийские, тибетские бонские представления и концепции тантрийского буддизма о том, что происходит с человеком после смерти и каков психофизиологический процесс реинкарнации души на новом витке жизни [1, с. 75].

В целом содержание текста «Бардо тходол» трактует состояние души умершего в течение 49 дней пребывания в сфере бардо. Тот текст, которым пользовались в похоронном обряде, состоит из двух книг. В первой книге два раздела: *chi kha'i bardo* — состояние сознания или души в момент смерти, т. е. первич-



ной дезинтеграции тела и духа, и *chos nyid bar do* — период дальнейшей дезинтеграции духовного комплекса жизни до уровня первоэлементной дхармовой основы, в популярном толковании — период блуждания беспомощной души в загробной сфере бардо.

Во второй книге — *srid-pa'i bar do* — также две части: в первой описывается суд двармаражды Чойчжала, во второй — процесс возвращения души к жизни, к перерождению в новой телесной оболочке.

Текст «Бардо тходол» читался ламой у изголовья умершего, пока он находился в своей усадьбе, а после похорон — в течение 49 дней по определенным дням недели. После похорон первые две недели читали второй раздел первой книги, с 15-го дня до 49-го — вторую книгу. Порядок чтения разделов текста соотносится с представлениями об этапах умирания, дезинтеграции тела и души, посмертной трансформации духовного фактора жизни, а также с процессом подготовки возврата души к перевоплощению для новой жизни. Но смысловое назначение текста определяется его заголовком «Бардо тходол» — «Спасение посредством слушания». В добуддийских обычаях тибетцев душу умершего на ее пути в загробное обиталище предков сопровождал и защищал шаман или бонский жрец. Лама не сопровождает душу умершего в загробной сфере, он наставляет ее, оставаясь в мире живых, и защищает и спасает умершего, предоставляя ему последний шанс улучшения кармы посредством нравственного просветления. Душу умершего просвещают, объясняют необходимость понимания истинного смысла бренной человеческой жизни, тщеты, иллюзорности стремления к ее чувственным радостям. Буддийское нравственное очищение сознания должно помочь душе умершего если не освободиться от сансары, то хотя бы обеспечить хорошую судьбу в новой жизни.

В буддийской традиции концепция бардо разрабатывалась в течение длительного времени теоретиками из различных регионов Центральной Азии, поэтому неоднозначны смысл ключевого термина «бардо», структура и содержание текста, его функциональная мотивация. Изучение всех этих вопросов требует исторического анализа. Термин «бардо» в обыденном толковании рядовых верующих означает загробную сферу, в которой душа умершего пребывает 49 дней до

тового перерождения в одном из шести миров сансары по решению царя мертвых Чойчжала. В словаре современного тибетского языка, составленном самими тибетцами, термин «бардо» означает не только промежуточную сферу между прошлой и будущей жизнью, но и форму сознания, свойственную этой сфере [11]. Развитая концепция бардо трактует о шести видах бардо: трех — для умерших и трех — для живых. Шесть видов бардо охватывают весь цикл кругооборота сансарного бытия: смерть — загробное бытие — рождение — жизнь — смерть. Три вида бардо для живых: gang bzhin skye gnas-gyi bar do — индивидуальный способ рождения, rmi lam bar do — состояние во время сна, ting-nge'dzin gsam gtan bar do — состояние во время медитации. Эти три вида бардо — уровень медитации. М. Д. Бак говорит, что первоначально слово «бардо» означало то место, где умерший отдыхал или останавливался в своем загробном пути в обитель предков. В тибетских буддийских текстах термин «бардо» контаминировался с понятием antarābhava как связующего звена между перерождениями. М. Д. Бак считает, что первая книга «Бардо тходо» возникла позднее второй, поскольку ее базовые идеи связаны с концепцией виджнянавадинов об иллюзорности чувственного бытия, порожденного деятельностью сознания, омраченного авидьей [9, с. 234, 239]. В этом контексте «бардо» означает такое состояние сознания, которое дает возможность конечного освобождения от сансары не только после смерти, но и при жизни средствами гантрийской медитации. Сюжет второй книги — посмертные странствия души в загробной сфере бардо.

В контексте всех шести форм бардо этот термин фактически относится к переходным состояниям сознания, т. е. временной или окончательной разъединенности телесного и духовного факторов в периоды сна, медитации, смерти. В тибетском буддизме анализ различных форм и состояний сознания разрабатывался в учении высших тантр, но у этой проблемы глубокие исторические корни в добуддийских анимистических верованиях и религиозно-философских учениях Древней Индии.

У всех народов мира существовало понятие так называемой «свободной души», способной временно отделяться от тела живого человека во время сна,

болезни, испуга; ее окончательное разъединение с телом приводило к смерти. Это понятие «свободной души» возникло в процессе спиритуализации представлений о природе витального фактора. В текстах упанишад и пуран смерть человека рассматривается как дезинтеграция и поэтапное изменение его телесной и духовной констигуции. Материальное тело (труп) «большого тела» подвержено разложению, но в момент смерти от большого тела отделяется «тонкое тело» — «более тонкое, чем ветер», которое по форме подобно маленькому человеку\* величиной с большой палец [12, с. 16]. Это «тонкое тело» в отличие от «большого тела» ничем не разрушается, в Гаруда-пуране оно называется «джива» [12, с. 16]. Но значение этого термина и других, обозначающих духовный субстрат человека, изменялось в текстах ранне- и поздневедического периодов, в пуранах, в литературе джайнов и буддистов.

В пуранический период, когда кремация стала преобладающим элементом похоронного обряда, неуничтожаемый субстрат витальности назывался *ativāhika śarīra* (слово «*śarīra*» восходит к корню *śr* — «сжигать»), эта форма менее «тонкая», чем тело преты. После «кормления» пиндой, пожертвованной родственниками, душа умершего оставляет тело *ативахика*, приобретает «тонкое тело» преты и обитает в преталоке. Затем, после обряда жертвоприношения (через год после смерти, но есть и другие сроки для совершения обряда), умерший оставляет тело преты, приобретает другое тело — *bhoga deha* — становится предком, т. е. общается к общине предков [12, с. 16—18]. В ранневедических представлениях умерший сразу соединялся с предками, но позднее это событие становилось возможным только через год. Значение «кормления» пиндой также имеет различные варианты, но основное раннее значение этого жертвоприношения умершему — восстановление тела или замена телесного тела другим либо для обитания в загробной сфере, либо для возвращения в земной мир. Пинда — шарик из вареного риса с добавлением молока, масла, семян сезама, меда.

---

\* В «Атласе тибетской медицины» инкарнирующая душа (душа из бардо) изображается как маленький бесцветный человек, выходящий изо рта мужчины в момент акта зачатия.

Форма пинды символизирует зерно, состоящее из семи рекреационных компонентов (в том числе мужских и женских), восстанавливающих тело или дающих начало развитию эмбриона, формированию тела человеческого зародыша. Существовал обычай, когда женщине, желающей иметь сына (стать беременной), давали пинду, предназначенную для жертвоприношения предкам [Там же].

В ранней ведической литературе загробное бытие человека представлялось повторением земной жизни, поэтому для умершего необходимо было сохранение тела со всеми его членами. Главным назначением десятидневного «кормления» духа покойника после кремации было поэтапное восстановление целостности тела [13, с. 5]. Согласно «постведическим воззрениям», тело умершего распадалось на пять первоэлементов, которые воссоединялись с водой, землей, ветром, огнем, воздушным пространством [13, Mṛtyu-death]. Поэтому в позднем постпосмертном обряде ритуального кормления покойного происходило символическое восстановление не реального тела во плоти, но «призрачного», «тонкого» тела духа умершего. При этом характерно, что устойчиво сохраняется само слово «тело», поскольку инкарнирующаяся душа представляет собой весь прижизненный комплекс материальных и духовных факторов витальности, но приобретших новую «тонкую» форму, не материальную, но и не чисто духовную.

Опираясь на комментарий Шанкары к упанишатам, К. Поттер пишет о том, что представляет собой джива: в момент смерти манас (ум, разум) абсорбирует сенсорные функции органов чувств и вместе со своими функциями рассудочного сознания соединяется с пра-на; в свою очередь, это дыхание пра-на соединяется с индивидуальным «я» (джива). Джива соединяется с пятью «тонкими первоэлементами» (что является трансформацией «больших элементов» — воздуха, огня, земли, воды, акаши). Комплекс этих пяти тонких первоэлементов составляет «тонкое тело» (*sūks maśarīra*) дживы со всеми ее соединениями. Весь данный комплекс составляет зерно потенции восстановления новой жизни, в момент смерти он концентрируется в сердце, затем по венам и артериям покидает умершего через какое-либо отверстие тела [14, с. 250].

Дальнейшая судьба души умершего связана с загробной сферой. Тибетскому буддизму досталось многовековое наследие толкования в различных индийских религиозных и философских учениях проблемы загробного бытия того духовного субстрата, который связует бесконечный кругооборот перерождений, является базой формирования новой жизни по закону кармической наследственности. В раннем буддизме эта промежуточная сфера между прошлой и будущей жизнью называлась *antarābhava* (тибетский эквивалент «бардо»), а «существо», находящееся в этом состоянии, именовалось «гандхарвой» (тиб. «дися»). История формирования буддийской онтологии в Индии и Тибете — вопрос специального исследования. В данной статье привлекается тот разнородный индийский материал, который помогает выявить понятийную структуру и особенности формирования обрядовой матрицы текстов ламаистского похоронного ритуала, поскольку в них обнаруживается значительное влияние индийских добуддийских религий. Это можно проследить и на примере сюжета загробных странствий души умершего.

В упанишадах, пуранах и Брахма-сутрах говорится о трех путях, по которым может следовать «тонкое тело» души умершего [14, с. 250—251]. Благочестивым и мудрым надлежит следовать по северному пути богов (*дэваяна*), который идет дорогой света от светлого огня погребального костра, света дня, светлой половины месяца, от летних месяцев, когда солнце идет к северу, от года, к солнцу, от него — к луне, к молнии и наконец к Брахману — «светочу света». Южный путь в страну предков (*питрияна*) идет от дымного пламени, ночи, темной половины месяца, от зимних месяцев года, когда солнце идет к югу, от страны предков в пространство *акаша*, от него — к луне, а затем к рождению на земле.

Третий путь для грешных душ ведет в загробное царство Ямы на адские мучения или на возвращение к земной жизни в самых худших видах нечеловеческого существования.

Топографию путей предков и богов можно найти во второй книге *Вишну-пураны*, в которой описаны семь подземных миров ниже *Паталы*, семь сфер земных и небесных миров (земля, небо, сфера звезд и

планет, четыре сферы святых, богов, бессмертных небожителей). Отдельные главы посвящены солнцу и луне, описанию годичного курса солнца через зодиакальные созвездия эклиптики. Движение колесницы солнца творит деление времени: дня, суток, месяца, года, сезонов года, периодов весеннего и осеннего равноденствия, летнего и зимнего солнцестояния. Лунные фазы составляют месяц, два месяца — солярный сезон, три сезона северного или южного курса солнца — половину года, сезоны северного и южного курса солнца, вместе взятые, образуют год. Центром зодиакальной системы является Полярная звезда, на нее опирается короткая ось ярма для семи лошадей колесницы Солнца, а конец длинной оси, к которой прикреплено колесо огромной колесницы Солнца, движется выше горы Манасотгара, на восточной стороне которой обитает Индра, на южной — Яма, на западной — Варуна, на северной — Сома. Дорога богов направлена к северу солярной сферы, севернее Нагавитхи, южнее созвездия «Семи риши» (Большая Медведица). Дорога предков идет севернее Агастья, южнее линии Овна (?), выше дороги Васванара [15, с. 180—183].

В индийских онтологических представлениях и ведийской обрядности большую роль играла мифологическая топография пространства, в значительной мере основанная на значении суточного и годового курсов солнца в образовании дня и ночи, холодных и теплых сезонов года, в смене сезонов вегетации растительности. Пространство разделено на сферы сакрального значения. В различных культурах наблюдается сходство культовой семантики востока и запада. В ведийской и постведийской онтологии восток и северо-восток определялись как регионы богов, восток — «лицо неба», на северо-востоке находится «враг неба», северная ориентация обрядовых действий благоприятна по результатам жертвоприношений. Обряды должны начинаться или кончаться на восточной или северной стороне. Запад и юго-запад — регионы действия кладбищенских демонов и демонисс, на юго-востоке находится дверь в мир предков. Для обрядов жертвоприношения предкам, призывания духов умерших, для магии и колдовства рекомендуется южная ориентация. Юг, юго-восток, юго-запад — неблагоприятные направления для обрядовых действий [16, с. 52—55].

Эта мифологическая топография пространства играла немаловажную роль и в похоронном обряде: душа умершего необходима пространственная ориентация в неземных мирах, чтобы попасть туда, где ей надлежало быть в соответствии с образом ее прошлой земной жизни. У многих народов мира в состав похоронного обряда входило описание загробного маршрута души в мир предков, дорожное напутствие или предоставление проводников, в роли которых выступали различные животные, птицы, предки, божества, хранители сторон света, жрецы, шаманы, священнослужители. Оформление надмогильного сооружения в региональной древней индоиранской культуре определялось представлениями о строении неземных миров Вселенной. Ранняя форма ступы — это курган с обозначением четырех пространственных координат. Сама ступа трактовалась как символическое изображение Вселенной, в буддизме она была знаком дхармакапи. Обозначение пространственных координат в погребальном сооружении служило как бы компасом для души в ее загробном пути.

М. Д. Бак считает, что «Бардо гхолод» является буддийской модификацией «шаманского путешествия после смерти». Исходная идея суда Ямы — инициация шамана, в которой его тело подвергалось условному расчленению и воскрешению. Отсюда значение суда Ямы — инициация, после которой умершего отправляли в далекий регион загробного мира [9, с. 238—240]. Проведя сравнительный анализ структуры текста «Бардо гхолод» и Маркандейя-Пураны и выборочно — текста Гаруда-Пурана-Сароддхара, М. Д. Бак обнаружил в них сходство основных этапов пути души умершего от смерти к новому перерождению: 1) момент смерти, 2) путешествие души по различным путям загробной сферы, 3) судилище Ямы, 4) пребывание в том или ином отделе ада по решению Ямы или возвращение к жизни [Там же, с. 235—237]. В Гаруда-Пурана-Сароддхара дается также другое путешествие для душ благочестивых, добродетельных людей: они не подлежат судилищу Ямы, их на небесных путях сопровождают божества. В этих текстах исходной аналогией является само загробное путешествие души в страну предков, но кто ее сопровождал туда — это неоднозначно. В Ригведе в этой роли обозначен бог-

хранитель Пушан, в Вишну-пуране душе умершего на «Пути богов» и «Пути предков» помогали божества времени и пространства. Иными словами, фигура шамана в роли загробного проводника появилась позднее, поскольку шаманизм не был изначальной формой ранних религий. Неоднозначной была и топография обители предков. Если судить по оформлению погребения Сроцзан-Гампо и его деда, то здесь видно влияние индо-иранской космологии. Тибетских правителей Ярлунгской династии хоронили по бонскому обычаю, но какими были различные бонские и добонские представления о топографии обители предков — неизвестно. Скорее всего, в древности ее местом считался подземный мир, но не исключено, что она находилась где-то за земной поверхностью. II. Аллен предполагает, что у жителей Тулунга страной предков первоначально считались реальные места древних поселений. Души умерших отправлялись туда, и, по смыслу вербальной части ритуала, их сопровождал шаман [17, с. 6—7].

По нашему мнению, исходные идеи ранних разделов текста «Бардо тходол» имеют отношение прежде всего к ранним традиционным верованиям и обычаям индийцев. Можно ли их назвать шаманистскими и о каком загробном «шаманистском путешествии» идет речь, если придерживаться индийской первоосновы обряда? Если в тибетских и монгольских рамках рассматривать функциональное назначение текста «Бардо тходол» в целом, то в этом плане сопоставление с шаманизмом вполне содержательно и может рассматриваться более широко. Специальностью шаманов было общение с различными категориями духов, обитающих в небесном, земном и подземном мирах, в том числе с духами покойников; знание состояния души живых людей, местонахождения души, если она покинула человека во время болезни, сна, испуга; спасение души, поскольку «в свободном состоянии» она может быть похищена, «съедена» злыми духами, поэтому нуждается в защите лекарей, колдунов, шаманов.

В ранних упанишадах указывалось различие местопребывания Атмана (души или сознания) во время бодрствования, сна со сновидениями, глубокого сна без сновидений, в различных стадиях «момента смерти». Эти представления прослеживаются и в тибетской медицине, в тех разделах, где «теория сна и сновиде-



ний» используется в описании благоприятного и летального исходов заболевания, где указывается зависимость характера снов от того, через какое место душа покинула тело во время сна.

Таким образом, само тантрийское учение о шести видах бардо является как бы буддийским вариантом старой проблемы переходных состояний сознания. Разрабатывая концепцию бардо, буддисты вторгались в мистические прерогативы шаманов и бонских жрецов, в их профессиональное душеведение, способность бороться со злыми духами в сферах инобития, предугадывать события будущего, видеть прошлое, настоящее и будущее во всех трех мирах — подземном, земном и небесном. В текстах имеются свидетельства о насмешках небуддистов, которые говорили буддистам, что «у ваших богов нет силы». Закомерно, что для успеха буддийской проповеди в Тибете после индийского философа Шантаркшиты был приглашен тантрист и мистик Падмахамбхава. Вся история тибетского буддизма говорит о развитии мистических концепций и магических обрядов, утверждающих силу буддийских богов и духовенства на «чужом поле» традиционных анимистических верований и шаманистской магии.

Разрабатывая идейную и практическую основы ламаистского похоронного обряда, богословы должны были учитывать многовековые традиции бытовых обычаев народа, давних анимистических верований и синтезировать их с основами буддийского вероучения. В тибетских и монгольских похоронных обрядниках можно обнаружить фрагменты многих древних онтологических представлений о пространственном строении загробного мира, значении таких координат пространства, как север, юг, запад, восток, в ориентации захоронений и разновидностях обрядовых действий, представлений о западном и восточном рае, о прижизненном и посмертном состоянии различных парциальных душ человека и его главной души, связанной с деятельностью сознания. Защита жизни, помощь душе как главному витальному фактору, устранение преждевременной смерти, опасных заболеваний — все эти горячие точки индивидуальной жизни человека становились объектом ламаистской науки душеведения, в которой ламы стремились утвердить свой приоритет

з конкуренции с шаманами, но и в индийском буддизме влияние традиционной онтологии проявилось в формировании представлений о сверхъестественной природе самого Будды.

Для ранних хинаянистов-стхавиравадинов Будда — реальный человек, чье смертное тело было подвержено всем превратностям земного бытия [18, с. 96—98]. Духовное совершенство Будды не было атрибутом божественности, оно достигнуто усилиями нравственного самосовершенствования, чистой и высокой духовной культурой образа жизни во всех его предыдущих перерождениях. В процессе исторического развития буддизма природа Будды трактовалась все более трансцендентальной в учении различных школ хинаяны, махаяны и ваджраяны [Там же, с. 104—111]. И за пределами Индии определение сущности Будды занимало важное место в буддийской догматике. А. Н. Игнатович пишет, что во всем буддийском мире теоретиков махаяны занимали три важнейшие проблемы: заповеди и их функциональная роль, вопрос о сущности Будды и деяниях бодхисаттв. Решение данных проблем имело фундаментальное значение и для авторов геократических доктрин [19, с. 150—151].

История трактовки природы Будды оставила свои следы и в описаниях его жизни, в смешении черт божественного и человеческого. В частности, в сюжетах Просветления и смерти Будды можно обнаружить reminiscences добуддийских эсхатологических представлений (в смысле конца жизни человека), похоронных обычаев и древних форм культа предков. Судя по тексту «Бардо тходол», у буддистов срок пребывания души в промежуточной сфере между прошлым и будущим перерождениями ограничивался 49 днями. Ежедневно в течение этого срока дома ставили еду для души, блуждающей в бардо. Срок 49 дней фигурирует в событиях Просветления Будды, особенность которых заключается в совмещении с деталями, характерными для смерти. Уйти в нирвану означало достижение высшей божественной мудрости и святости. В ранних представлениях буддистов нирвана отождествлялась с паринирваной — физической смертью, т. е. считалось, что состояние нирваны наступает только после смерти. «Махапаринирвана сутра» — наиболее важный и древний текст биографии Будды — описыва-

ет не Просветление, а конец жизни и смерть Будды [20, с. 350—351].

В иконографии «12 деяний Будды», т. е. 12 событий его жизни, уход в нирвану изображается как смерть и кремация. В посмертном обретении сверхъестественных божественных свойств просматривается влияние традиционной сакрализации предков, с которой тесно связано идейное содержание и обрядов коронации живых правителей. В этих обрядах нередко имитировались смерть и приобщение к миру предков, поскольку коронация фактически была инициацией, обрядовым приобретением предкового статуса правителя. В общении с загробным миром предков не только достигалась божественная санкция права на власть, но и утверждалась божественная, сверхъестественная природа самого правителя.

В описании событий Просветления Будды указан срок в семь недель, но начало отсчета 49 дней в разновременных источниках определяется неоднозначно. В этот срок включаются само Просветление или только события, происходившие после него, но то и другое происходит при жизни, т. е. прямо не связано с смертью Будды. Между тем сохраняются детали, указывающие на действия, явления, вытекающие из обрядов смерти. Во «Введении к джатакам» [21, с. 71—83] повествуется, что Сиддхартха разделил приготовленный девушкой Суджагой жертвенный рис с молоком на 49 шариков, съел их и в течение следующих семи недель ничего не ел. Затем после отдыха в роще деревьев сел в вечерних сумерках подошел к дереву Бодхи и попытался сесть под ним с южной стороны лицом к северу, тогда южная сторона земли опустилась до ада Авичи, а северная поднялась до вершины неба, когда же он попытался сесть на западной стороне лицом на восток, то западная сторона опустилась вниз до ада Авичи, а восточная поднялась к небу, то же произошло, когда Сиддхартха сел на северной стороне лицом на юг, тогда он перешел на восточную сторону дерева — земля не шелохнулась. Найдя неподвижное место, Сиддхартха сел спиной к дереву, лицом на восток. Ночью началось нападение демона Марь который обрушил на принца один за другим девять ураганов ветра, грозового ливня, камнепада, лавин мечей, пик, стрел, раскаленных углей, раскаленного

епла, дымящихся и вспыхивающих пламенем песка жидкой грязи, затем сотворил крошечную тьму т. д. Оразив все напасты, победив Мару, Сиддхартха а рассвете стал Буддой. В этом тексте нет указаний сроках и порядке событий в течение «последующих семи недель» после вкушения жертвенного риса. Существенная деталь: только на восточной стороне дерева Бодхи Шакьямуни нашел неподвижное место. Восток — сторона возврата душ или загробной сферы к земной жизни. Сама позиция обусловила исход подвига с Марой. Поэтому сюжет Просветления по мысли, скорее всего, является реинкарнацией или приобретением сакрального статуса по правилам инициации. В буддийской иконографии есть изображения оронованного Будды — победителя, обретшего высшую божественную власть.

В других источниках срок 49 дней относится к событиям, которые произошли только после обретения просветления и в которых есть нечто странное.

«Махавагге» повествуется о том, что после Просветления Будда неподвижно сидел под деревом Бодхи в течение семи дней, затем перешел к Аджапала — деву баньян, здесь просидел следующую неделю, затем семь дней провел под деревом Мучилинда. Когда пошел дождь с холодным ветром, нага Мучилинда защитил Будду, семь раз обвив его кольцами своего змеиного тела и покрыв голову капюшоном раздувшейся шеи [21, с. 85—86]. Здесь точно обозначены только эти недели.

Адриан Снодграсс приводит легенды, по которым Будда провел семь недель только около дерева Бодхи: первую неделю, сидя, размышлял о нирване, следующую неделю стоял неподвижно и пристально смотрел на дерево Бодхи, следующие три недели ходил на северной стороне дерева с востока на запад и обратно. Здесь точно указано только то, что происходило в течение пяти недель. А. Снодграсс считает, что события 3 дней повествуют о космических путешествиях Будды по всем кардинальным направлениям Вселенной, легенда о хтонической змее Мучилинде, о семи витках ее тела свидетельствует о том, что Будда спускался и в подземные миры. Все это говорит о космической природе его божественности [22, с. 41].

Хайдуб в своем трактате об основах тантры указыва-

ет, что, согласно воззрениям шраваков, Будда победил Мару в полнолуние (15 числа) месяца. Затем после 49 дней начал проповедь в Варанаси. В учении других школ индийского буддизма и особенно в учении четырех тантр Просветление Будды трактуется иначе в соответствии с иным пониманием природы Будды в махаяне и ваджраяне [23, с. 19].

Центральная идея сюжета рождения Будды — утверждение его космической природы, не связанной с реинкарнацией души обожествленных предков царского клана. Зачатие и рождение Будды было сверхъестественным, но в этих сценах фигурируют священное дерево сал и священная роща деревьев сал — вполне реальные элементы родоплеменных верований обычаев и культов [21, с. 42—48].

Сон царицы Майи повествует о сверхъестественном зачатии принца Сиддхартхи. Ложе царицы Майи стражи четырех сторон света поставили на горе под деревом сал. Здесь в правый бок ее тела вошла небесная звезда или маленький белый слон, который спустился с неба Тушита. Рождение Сиддхартхи связано со священной рощей сал. Царица Майя на пути из Капила vastu в дом своих родителей в Девадаха почувствовала, что приходит время родов, поэтому она вошла в священную рощу деревьев сал, чтобы получить благословение богини Лумбини, или Руммини. Майя родила принца, держа в правой руке за ветвь дерева сал. Принц родился из правого бока тела царицы [24, с. 138—139] и сразу встал на ноги. В разных источниках даются различные варианты тех событий, которые последовали сразу за его рождением: в Majjhim. Nikāya говорится, что Будда повернулся лицом к северу, сделал в эту сторону семь шагов, обозрел окружающее пространство и голосом, подобным реву быка, возвестил, что находится на вершине мира, что он самый старший в мире, всех превосходящий и что это его последнее рождение [22, с. 275].

По тексту Nidāna Katha, принца Сиддхартху, вышедшего из правого бока Майи, приняли стражи четырех сторон света. Он встал на ноги и повернулся лицом к востоку, увидел все тысячи миров Вселенной, осмотрел четыре, шесть и девять направлений пространства и не увидел никого, равного себе. Затем он повернулся к северу и сделал в этом направлении

семь шагов. Его сопровождали боги, которые держали в руках все символические атрибуты королевской власти. На седьмом шаге Будда голосом, подобным рычанию льва, возвестил, что достиг вершины мира, что он самый старший и всех превосходящий [Там же, с. 275].

Тем самым утверждается, что сакральный статус Будды Шакьямуни является космическим, он определен законом бытия всей Вселенной, а не тем, что по рождению он принц Сиддхартха — формальный сын вождя клана шакьев.

В «Лалитавистаре» Шакьямуни сравнивается с созвездием «Семи ришей» (Большая медведица), семь шагов в сторону севера — это восхождение на вершину мира через семь областей к Полярной звезде — центру вращения всех небесных сфер, на которую опирается ось колесницы Солнца, совершающего суточное движение через восток и запад и годичный курс через двенадцать зодиакальных созвездий эклиптики. Не случайно символом власти является чакра (колесо), а знак эклиптики (круг с двенадцатью кружками) означает закон бытия во времени и пространстве.

Смерть Будды также связана со священной рощей деревьев сал. Почувствовав приближение конца жизни, Будда распорядился, чтобы его доставили в рощу деревьев сал около города Кушинара. Здесь он попросил Анадду поставить его ложе изголовьем на север между двумя саловыми деревьями-близнецами (два ствола от одного корня). Деревья зацвели, хотя не было сезона цветения, цветы падали на тело Будды. Процесс смерти и ухода в нирвану описан как чередующееся чередование состояний, содержание которых не расшифровано. Переход от первого транса ко второму, третьему, четвертому, затем переход в сферу неопределенной безграничности пространства, в сферу безграничности сознания, в сферу безграничной пустоты, в сферу, где нет восприятия и нет не-восприятия, в сферу, где прекращаются рассудочное познание и ощущения, отсюда обратный ход через названные сферы и четыре транса, затем от первого транса обратный ход до четвертого транса, затем переход в нирвану. Что означают эти неоднократные переходы «туда — обратно» — неизвестно [21, с. 95—96, 109—110].

В целом можно сказать, что все «странности» био-

графини Будды обусловлены столкновением добуддийских и буддийских мировоззренческих и обрядовых стереотипов. Духовная культура функционирует как сложнейший сплав разновременных традиций.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Evans-Wentz W. Y. The Tibetan Book of the Dead.— L., 1927.
2. Freemanthle F. Chögyam Trungpa. The Tibetan book of the Dead.— Berkeley, 1975.
3. Tucci G. Il libro tibetano dei morti.— Milano, 1949.
4. Dargyay E., Dargyay Geshe Lobsang. Das tibetische Buch der Toten.— Bern, 1978.
5. Poucha P. Das tibetische Totenbuch im Rahmen der eschatologischen Literatur // Archiv orientální.— 1952. Bd. XX.— S. 132—162.
6. Lee J. Y. Death and beyond in the Eastern perspective. A study based on the Bardo thödol and the I-Ching.— N. Y., 1974.
7. Lauf D. I. Geheimlehren tibetischer Totenbücher. Ien-seitswelten und Wandlung nach dem Tode.— Freiburg, 1977.
8. Rinbochay L., Hopkins J. Death, Intermediate state and Rebirth in Tibetan Buddhism.— L., 1979.
9. Back D. M. Eine buddhistische Jenseitsreise: Das sogenannte "Totenbuch der Tibeter".— Wiesbaden, 1979.
10. Wylie T. Mortuary customs at Saksya, Tibet // Harvard J. Asiatic Stud.— 1965.— V. 25/3.— P. 229—242.
11. Blo mthun bsam gtan, krin hro kung bkra shis rab brtar gragspa. dag yig gсар bsgrigs. Current Tibetan Dictionary.— B. M., 1973.
12. O'Flaherty. Karma and Rebirth in the Vedas and Puranas // Karma and Rebirth in classical Indian Traditions.— Berkeley, 1980.— P. 3—37.
13. Stutley M., Stutley J. A Dictionary of Hinduism, its mythology, folklore and development 1500 B. C.— A. D. 1500.— L., 1977.
14. Potter K. H. The Karma theory and its Interpretation in some Indian Philosophical Systems // Karma and Rebirth in classical Indian Traditions.— Berkeley, 1980.— P. 241—267.
15. The Vishnu purana. A system of Hindi mythology and tradition.— Calcutta, 1961.
16. Gonda J. Vedic ritual: The non-solemn rites.— Leiden, 1980.
17. Allen N. The Ritual Journey, a Pattern underlying certain Nepalese Rituals // Contribution to the Anthropology of Nepal.— New Delhi, 1977.— P. 6—22.
18. Dütt N. Aspects of Mahayana Buddhism and its Relation to Hinayana.— L., 1930.
19. Игнатович А. П. Учения о теократическом государстве в японском буддизме // Буддизм и государство на Дальнем Востоке.— М., 1987.— С. 146—179.
20. Бонгард-Левин Г. М., Пльин Г. Ф. Индия в древности.— М., 1985.
21. Warren H. C. Buddhism in translations.— Cambridge, 1953.
22. Snodgrass A. The symbolism of the Stupa.— N. Y., 1985.

23. **Mkhas grub rje.** Fundamentals of the Buddhist Tantras.— Mouton, 1968.
24. **Kosambi D. D.** At the crossroads: Mother goddess cult-sites in ancient India // JRAS.— 1960.— October,

О. В. Андрушкевич

## СОТЕРИОЛОГИЯ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРЕ КИТАЯ

Цель данной статьи — выявление и предварительная интерпретация некоторых универсальных элементов махаянской (общемахаянской) сотериологии, в той или иной форме присутствующих в концептуально-региональных вариантах северного буддизма. Как мы читаем, в махаяне можно выделить варианты: текстуально-концептуальные (деление буддизма на буддизм сутр и буддизм тантр), доктринально-концептуальные (йогачара и мадхьямика) и регионально-концептуальные (так называемые «секты»). История буддизма позволяет также сделать вывод о том, что все эти концептуальные варианты могли «накладываться» друг на друга в рамках одного концептуально-регионального варианта, что, однако, не получило большого распространения в махаянском мире. По нашему мнению, китайские варианты буддизма (как северного, так и южного) относятся к регионально-концептуальным вариантам.

Ядро общемахаянской сотериологии образуют представления текстуально-концептуального уровня, в частности представление о некотором идеальном состоянии знания, именуемом «апуттара самьяк самбодхи» в толковании Ю. Н. Рериха — «наивысшее духовное просветление, реализованное Буддой» [1, с. 251], т. е. просветление, но зависящее от причинно-следственных связей (пирвикальпа), в том числе от связи с выводимым и сообщенным знанием, интегрирующее индивидуальное буддийское психокосмическое и спланированное аптимиомическое экзистенциальной ситуации. Названный термин ис-

© О. В. Андрушкевич, 1990



пользуется в махаянских текстах, в частности в «Суварнапрабхашоттама-сутре» и «Ваджрачхедикапраджняпарамита-сутре», где он включается в категориальный аппарат праджняпарамиты, понимаемой нами как собственно сотериологическое учение (на уровне теории и на уровне практики), сформулированное в рамках буддизма сутр, вербальным телом которого является определенная группа текстов (сутры праджняпарамиты).

Анuttара самьяк самбодхи как специфический буддийский феномен был в процессе трансляции буддийской культуры переведен из исторической плоскости (где он фиксирован в качестве базового и есть собственный опыт Будды) в эйдетиическую, с которой конституирует как личную, так и коллективную буддийскую практику.

Характер многих буддийских текстов позволяет говорить о существовании в буддийской культуре установок на создание и пересоздание смысловой дистанции между некоторым глобальным «Буддийским Тестом» и рецептором данного текста. Установка эта обусловлена крайним пропедевтическим релятивизмом буддийской практики, где «уловка» (упайя) играет центральную роль. Необходимость создания смысловой дистанции, которая с буддийской точки зрения наилучшим способом инспирировала поисковую деятельность буддиста, объясняется развитая парадоксальность буддийских текстов. «Непонимание» и «понимание» представляли собой наиболее продуктивные состояния буддийски ориентированного менталитета. В этой связи можно, в частности, указать на поездки в Китай Кукая и Догэна, причиной которых было «непонимание», а результатом — «понимание», приведшее, кроме того, к созданию новых буддийских структур (в виде школ сингон и сото-дзэн).

Концепция безусловленного просветления во всех ее интерпретациях внешне противоречит общемахаянскому учению о буддийской практике. По махаяне она стадияльна, лежит во времени и требует сознательных усилий адепта. Процесс включает четыре основных этапа: зарождение мысли бодхисаттвы (принятие решения); постепенное накопление заслуг (санскр. «пунья») в ходе практики; просветление (санскр. «бодхи»), понимаемое как следствие накопленных заслуг

и реализацию бодхи — состояния в виде перехода в нирвану.

Согласно буддийской традиции, учение о происхождении данных четырех этапов было воспринято посредством междумического контакта с областью Тушита монахом Арьясангой, основателем доктринально-концептуальной школы йогачара (виджнянавада). Учение о Великой области поступков йоги было изложено им в сочинении «Йогачарьябхуми». Раздел этого сочинения, посвященный общим закономерностям йогической практики для шравак и бодхисаттв<sup>1</sup>, получил название «Бодхисаттвабхуми» (области бодхисаттвы) [2, с. 72, 80—81, 92—93].

Индивид в ходе буддийской практики, в том числе йогической, проходит некоторое количество стадий (обычно десять), каждая из которых имеет свои специфические параметры. Описание этих параметров имеет самый общий характер (см., например, [3]), поскольку их конкретное содержание определяется экзистенциальной ситуацией индивида и его совокупным опытом.

Как мы считаем, концепция областей бодхисаттвы представляет собой схематизированное описание характерных устойчивых состояний психики индивида. Элементы схемы (стадии), соответствующие этим состояниям, расположены субординативно и образуют иерархию. Схема не является алгоритмом буддийской практики, предназначена для психоориентации практикующего, и ее эзотерическая «замкнутость» гарантируется принципиальной ненструментальностью содержащейся в ней информации.

Схема имеет сансарический (феноменальный) и нирванический (ноуменальный) аспекты. На сансарическом уровне она лежит в диахронии (этапы находятся во времени и «проходятся» индивидом), а ее элементы взаимосвязаны; содержание стадий абстрагировано от буддийского опыта индивида, что выражается в допущении существования отношений времени, каузальности, процессуальности и т. д. На нирваническом уровне схема, очевидно, синхронична, стадии скоординированы с одной, актуальной стадией, содержание которой на психическом уровне определяется доминирующей психической тенденцией или группой тенденций (см. [4]). Потенциальные стадии находят-

ся в отношениях мнимого каузальитета с актуальной стадией и являются по отношению к ней проекциями (санскр. «ашрава»), которые на сансарическом уровне мыслятся и воспринимаются как обладающие субстанциональностью, что и порождает иллюзию существования во времени некоего пути и причинно-следственных связей между его этапами. Поэтому с буддийской точки зрения можно только условно говорить о «существовании» в истории (т. е. в пространстве-времени) каких-либо лиц и объектов<sup>2</sup>.

Анuttара самьяк самбодхи есть форма квазиперехода из одного актуального состояния в другое. Переход может иметь различную временную протяженность. В соответствии с эзотерической традицией буддийская практика охватывает «три безмерных эпохи» («три асамкхья калья», кит. «асэнчжи калья»), т. е. некоторый бесконечно большой отрезок времени. Эзотерическая традиция указывает на возможность достижения просветленного состояния в бесконечно малый промежуток времени. Для школ дальневосточного буддизма, вопрос об эзотеризме которых еще предстоит выяснить, характерно стремление сделать предмет буддийской практики некоторый одномомент реальности.

Актуализация того или иного состояния может происходить с любого уровня системы, причем «предшествующие» этапы оказываются автоматически «пройденными», чем и снимается антиномия обусловленности-необусловленности (постепенности-мгновенности).

Рассмотрим стадии процесса.

Первая стадия — область радости (прамудита). Ее содержанием является появление мысли ободхи. Процесс интеграции индивида начинается с постановки абсолютной цели, причем возможность ее достижения переживается в ходе эмоционально насыщенного интуитивного акта сознания. Цель формулируется в общих чертах и конкретизируется в последующих поведенческих актах индивида, содержание которых обусловлено его эмпирическим окружением. Так, военно-политическая деятельность Ходзе Токимуна (1251—1284) рассматривалась буддийскими современниками как исполнение обета (прапидхи) бодхисаттвы, а сам он — как нирванический бодхисаттва;

денности, служащие ориентирами в исполнении пранидхи, могут лежать и вне буддийских идей, что позволило отнести конфуцианские достоинства Ходзе к заслугам в буддийском понимании [6, с. 200]. Эйдети-ческим образом пранидхи служит клятва дхьяни-бодхисаттвы Авалокитешвары.

Вторая стадия — область чистоты (вимала). Потребность деятельности в соответствии с пранидхи приводит индивида к созданию системы запретов и разрешений, следование которым образует этическую практику.

Третья стадия — освещающая область (праб-хакари). Индивид приступает к саморегуляции поз-редством созерцания (бхавана)<sup>3</sup>, т. е. происходит активизация ментальной деятельности практику-ющего.

Четвертая стадия — озаряющая область (ар-нишмати). Индивид организует свою сансарическую деятельность в соответствии с дашными созерцания. Возможно, что именно на этой стадии осуществлялись психотехнические процедуры (карина), целью которых была подготовка психики к самадхи. Созерцающий идеп достигал состояния озаренности (нимитта), ко-торое являлось главным условием медитации на по-следующих стадиях [8, с. 295].

Пятая стадия — труднодостижимая область (судурджая), являющаяся ядром буддийской практи-ки. Внутренние противоречия деятельности на преды-дущем уровне выявляют недостаточность лингвистиче-ского понимания универсальной буддийской истины (дхармы), аспектами которой являются Четыре благо-родные истины (чатвари арьясатьяни). Интуитивный акт познания чатвари арьясатьяни включает повима-ние Второй благородной истины (самудаясатья — исти-на о происхождении страдания). Уяснение этих истин означало одновременно понимание Третьей благород-ной истины (ниродхасатья — истина о прекращении страдания). Динамика интуитивного акта определяется как Четвертая благородная истина (маргасатья — истина о методе) [9, с. 3—4]. Интуитивный акт в той или иной степени задерживается и ускоряется куль-минациями-инсайтами, число которых может быть раз-лично (единичное просветление Махакашьяпы, соглас-но чаньской традиции, и три последовательных акта

просветления патриарха Хойнэпа, согласно «Люэцу таньцзин»). Акт сопряжен с особым состоянием психики, фазы которого в терминах йоги определяются как дхьяна (медитация) и самадхи (концентрация).

В системе буддийской космологии локус-коррелятом данной стадии является первая дхьяна (прамаанадхьяна) рупалоки. В первой дхьяне медитирующий, находясь в самадхи, активизирует внимание (витарка) и наблюдательную способность (вичара), вызывая состояние спокойствия (упекша) [8, с. 297]. Способность создавать умозрительные концепции феноменов сохраняется [Там же, с. 300]. Целью нахождения в данной стадии является реализация пятой, дхьяна-парамиты.

Шестая стадия — область ясного видения (абхимукти). Медитирующий переходит во вторую дхьяну (двитиядхьяна), в ходе которой чувство спокойствия (упекша) усиливается. Адепт начинает ощущать радость (прити) и безмятежность (сена). Для компенсации определенной нестабильности психики, возникающей в результате нарастания положительных эмоций, медитирующий усилием воли приводит свое сознание в состояние равновесия (читта-экангама).

В данной стадии адепт продолжает созерцать аспекты Четырех благородных истин. Он реализует шестую, праджня-парамиту, в результате чего происходит активизация истинного восприятия — праджни, что, в свою очередь, позволяет уяснить («увидеть») истинное содержание принципов пратитьясамутпады (зависимого происхождения) и анитьяанатмана (несубстанциональности) и выявить таким образом реальное содержание субъектно-объектных отношений.

Седьмая ступень — отдаленная область (дурамгама). Медитирующий приступает к третьей дхьяне (третиядхьяна). Состояние спокойствия (упекша) сохраняется. Изменяется ощущение собственного «я», которое начинает восприниматься как своего рода символ памяти (смрити). Данный тип самости определяется термином «сампраджня».

Созерцание Четырех благородных истин на этой стадии приводит к реализации седьмой, упайя-парамиты (парамиты метода). Индивид приступает к выполнению обета-прапидхи. Целью является успокоение всех дхарм.

Восьмая стадия — область неподвижности (ачала). Индивид входит в четвертую дхьяну (чатургадхьяна). Доминирующими факторами психики здесь становятся спокойствие (упекша), память-самость (смрити) и парисудхи (чистота, т. е. чистота сознания) [Там же]. Медитирующий входит в бодхи (анутара самьяк самбодхи), реализуя семь его «ветвей» (аспектов) — сапта бодхьянгани (о них см. [10, с. 354]). Психика приобретает относительную стабильность (карманья). Индивид начинает проявлять четыре безграничных (апарамана) качества: майтри (буддийская любовь), упекша (спокойствие), каруна (милосердие), мудита (стойкость), называемые также четырьмя брахма-вихарами (факторами счастья Брахмы).

На восьмой стадии адепт завершает прохождение через четыре локуса рупалоки, включающие шестнадцать брахмалоков (миров Брахмы), и реализует восьмую, пранидха-парамиту, что дает ему возможность, завершив рассмотрение Четырех благородных истин, начать движение к нирване. Главной задачей при этом является преодоление дуальности ментальных и нементальных актов, обусловленной накопленными индивидом энергетическими импульсами (самскара), вызывающими привязанность к неправильным способам восприятия, именуемым «клеша» (скверна). Клеша — главный дефект непросветленного сознания, искажающий истинный облик того мира, в котором индивид ведет свою экзистенциальную борьбу. В буддийских текстах, связанных с чаньской (дзэнской) традицией, ситуация «омраченности» часто связана с проблемой выбора, которая встает и перед монахами, и перед мирянами. Колебания индивида в таком случае сигнализируют об «омраченности» его сознания. В «Людзу таньцзин» мы находим следующий внутренний монолог, принадлежащий монаху Шэньсю: «Никто не может преподнести одухотворенную гатху кроме меня... (монахи монастыря должны поднести патриарху гатхи, на основе которых тот изберет себе преемника.— О. А.). Коли я не преподнесу одухотворенную гатху, как же сможет пятый патриарх узреть мое сердце... однако патриарх может найти в этом зло — словно и стремлюсь своей гатхой добиться высокого сана... Но если я не преподнесу свою одухотворенную гатху, то

это будет значить, что я не постиг закона-дхармы» (цит. по: [11, с. 307]). Элиминация клеш осуществляется в процессе прохождения областей-бхуми. Клеши «сжигаются» в «пламени познания» на стадии архишмати (озаряющей области) и «обуздываются» на следующей, пятой стадии (судурджая). На восьмой стадии практикующий должен достигнуть полной свободы от воздействий, оказываемых на его сознание клешами-импульсами, и обеспечить «неподвижность», т. е. стабильность собственной психики. В различных концептуальных вариантах буддизма существовали разные методики достижения ментальной и поведенческой недуальности. В дзэн-буддизме основной упор делался на перманентную медитацию, которая должна была обеспечить определенное желаемое качество потока сознания за счет создания в нем правильного соотношения и взаимодействия статичных и динамических элементов, исключения моментов рефлексии и несанкционированных «остановок» внимания, провоцирующих эмоционально-психическое напряжение. Поэтому борьба мотивов считалась основным проявлением «омраченности», признаком нарушений в деятельности имманентного индивиду «буддийского инстинкта».

Постепенное преодоление дуальности приводит к реализации праджня-состояния, в результате чего практикующий переходит в девятую стадию — область добродетельного познания (садхумати). Здесь индивид приобретает специфические, теургические способности (десять святых сил татхагаты, санскр. «даса-татхата-балаши»), позволяющие применить к феноменальному миру принцип каруна (сублимированная теургическая энергия, выступающая на психическом уровне как чувство космического милосердия, охватывающего ментальный и нементальный Космос). Карунические проявления спонтанны и не обусловлены причинно-следственными связями.

Индивид реализует десятую, бала-парамиту, парамиту силы, и полностью входит в бодхи-состояние. Патриарх школы хуаянь Фа Цзап (643—712) дает следующее описание состояния психики индивида на данной стадии: «Ложные чувства перестают существовать... исчезает дуализм пустоты и существования. Имена и слова исчерпываются, отдыхающий ум не имеет привязанностей» (цит. по: [12, с. 113]) (как мы

считаем, десятичастевое строение некоторых хуаяньских трактатов объясняется влиянием представлений о «десяти областях» бодхисаттвы).

Буддизм постулировал однородность универсума, ощутить которую в процессе буддийской практики должен был стремящийся к освобождению индивид. Дисгармония окружающего мира с буддийской точки зрения была следствием своего рода возмущений на уровне микрокосмоса, появления ложных мыслей, т. е. мыслей, неадекватных макрокосму, ибо, подобно Пармениду, буддисты считали, что мысль и то, на что она указывает, суть одно неразложимое целое. Соответственно неправильно мыслящий субъект оказывался в неправильном мире, и данная ситуация порождала необходимость определенной сотериологической практики. В силу этого становился возможным парадокс, заключавшийся в том, что само наличие буддийских идей у индивида свидетельствовало об «омраченном» состоянии его сознания. Желаемым же состоянием сознания считалось отсутствие «точек напряжения», вызванных конфликтом настоящего (действительного) и будущего (должного), «недостигнутого» и «достигнутого», пустоты и существования. Идеальным буддийским состоянием, таким образом, являлся выход за пределы самой буддийской проблематики.

Десятая стадия — облако дхармы (дхармамегха). Бодхисаттва реализует десятую, джняна-парамиту (парамиту знания) и обретает качество, именуемое «абхиджня» (всепроникновение). Оно характеризуется изменением качества мировосприятия: «Шесть корней (анализаторы и манас.— О. А.) распространяются, заполнив десять сторон» (цит. по: [13, с. 113]). По-видимому, на данной стадии индивид окончательно «растворял» себя в универсуме, ощущал свое соматическое и психическое единство с ним. В «Суварнапрахашотама-сутре» прямо указывается на то, что практикующий вступает в определенное отношение с буддийским психокосмом «Телом Закона» (дхармакайя), подобным воздушному пространству [14, с. 142]. Знание, достигаемое при этом, уподобляется большому облаку, которое «все охватывает и покрывает» [Там же]. Можно предположить, что перед нами изложенное специфическим буддийским языком описание состояния



естественной деперсонализации личности, к которому и была устремлена буддийская практика.

Итак, бодхисаттва переходит в некое запредельное состояние. Согласно Фа Цзану, на этом уровне «...волнение больше не рождается. Мысль перед прекрасным и безобразным остается спокойной, словно море. Все ложные мысли исчерпаны, и нет ничего, что теснило бы. Ушло беспокойство, покинуты преграды, навсегда отброшен источник страдания» (цит. по [12, с. 116]).

Завершив прохождение десяти стадий, бодхисаттва входит в ситуацию «приближающегося прозрения» [10, с. 382], в которой «возможен дальнейший выбор между превращением в будду, т. е. полным отказом от собственного „я“, или же путем, когда собственное „я“ сохраняется и используются различные способы помощи всем живущим в достижении истины» [Там же, с. 381—382].

Согласно буддийской традиции, основатель йогачары Арьясанга достиг третьей стадии, а создатель мадхьямики Нагарджуна — девятой [2, с. 72, 75]. Здесь по-видимому, нашли отражение взгляды буддийского мира на взаимосвязь философии и сотериологии. Учение шуньявады, возможно, ориентировано на Первую благородную истину и отражает статический аспект буддийской практики; виджнянавада, в свою очередь ориентирована на Вторую благородную истину и связана с динамическим аспектом.

Учение йогачары считается «Последним поворотом колеса дхармы» и исторически возникло позже мадхьямики, однако по рангу стоит выше ее. Это соответствует алгоритму познания Четырех благородных истин: «первая из них является главной, однако познание ее возможно только после уяснения следующей за ней второй благородной истины. Видимо, эта же схема определяет порядок обучения буддийской философии (лакшанаяны) в цангид-дацанах буддийских монастырей Центральной Азии, где изучение виджнянавады (курсы чунсар-ньог и чунсар-гон) предшествует изучению шуньявады (курсы ума-сарба и ума-нинпо)» [15, с. 157, 238]. Можно предположить, что в контексте лакшанаяны йогачара представляет собой теорию феноменального мира, связана с принципом каруны и соотносится с уровнем рупалока. Мадхьямика же

сть апофатическая теория абсолюта, связанная с приёмами праджня и уровнем арупалока.

Концепция «Земель бодхисаттвы» отражает буддийскую систему психических ценностей, которые в силу онтологизации психических феноменов, свойственной буддизму, коррелируют с теми или иными структурными единицами абхидхармической структуро- и монадологии. В процессе адаптации буддизма к условиям нового социокультурного региона происходила экспликация некоторых автохтонных психокультурных структур, без которых функционирование буддизма было невозможным. Одновременно буддизм усваивал и местные типы психического поведения, которые способствовали экспликации буддийских поведенческих структур. Данный процесс можно рассмотреть на примере взаимодействия буддизма и китайских деологических традиций (конфуцианство и даосизм).

Буддийская психокультура и автохтонная психокультура традиционного Китая представляют собой два типа интроспективной, ориентированной на саморегуляцию деятельности, различие между которыми есть различие в соотношении эксплицированных и имплицитных элементов того или иного типа психической деятельности.

Так, основным различием между буддийской и автохтонной китайской моделями микро(макро-)косма является то, что в буддизме психическим функциям присваивался онтологический, а в китайской традиции — социальный статус. Единство политической и психической культуры постулировалось, в частности, в конфуцианском тексте «Чжун юн». С этой точки зрения Чжу Си (1130—1200) обвинял буддистов в отрицании социальных и нравственных инстинктов: «То, что пишем мы, конфуцианты, это жэнь — гуманность, и — олг, ли — нормы поведения и чжи — мудрость. Они же (буддисты) питают лишь зрение, слух, речь и движение. Для нас... имеется истинное и ложное, все названо (определенными) моральными качествами... ни же заняты рассмотрением лишь хаотического и неразрешенного и не делают его на истинное и ложное» (цит. по: [16, с. 123]). В соответствии с этим (при всех различиях среди конфуцианцев по этому вопросу) социальная практика рассматривалась конфуцианцами как необходимый элемент деятельности на менталь-

ном уровне, нацеленной на достижение адекватности идеальным микро- и макрокосмическим структурам.

По нашему мнению, социальную практику традиционной личности в Китае можно определить как совокупность следующих типов деятельности: 1) сохранение аутентичности некоторому природно-социальному образцу (дао), мыслимому в сакральном пространстве-времени — «древности» (гу), которая понималась как метафора идеализированной социально-психологической ситуации; 2) самоидентификация, в ходе которой парадоксальным образом происходила саморегуляция личности [17, с. 258]; 3) реализация той или иной социальной компетенции («почтительный сын»; «младший»; «ученый» и т. д.); 4) социально-символическая деятельность (осуществление ритуала, ли), направленная на создание своего рода «символа самого себя». Психологическим коррелятом социальной практики были интроспекция и саморегуляция (в форме внутреннего монолога, актов художественного творчества, специфически ориентированной профессиональной деятельности, штудий и рецитации тех или иных текстов). В идеале все эти виды деятельности составляли некоторое поведенческое целое. Признаком нормального функционирования системы считалась спонтанность (цзы жань), исключающая возможность рассогласования микро- и макрокосма и их элементов. Равновесие макрокосма понималось как определенная пропорция психических универсалий и их энергетических коррелятов (цичжи) [18, с. 137, 143].

В зависимости от социально-психологической ситуации акцент в ментальной деятельности делался либо на транквилизации (ань си ли мин), либо на социально-теургической (устройтельной) деятельности («выверение вещей»), либо на синтезе ментальной и нементальной деятельности (чжи син хэ и). Постоянное равновесие в микро- и макрокосме считалось принципиально недостижимым, а «скачки» энтропии рассматривались как неизбежное условие обновления социальных структур. Фактически энтропийные тенденции в традиционном китайском обществе непрерывно формировали определенный тип личности — цзюй ши, бывший активным рецензором буддийских ценностей. В эпоху Тан (618—907) основными признаками цзюй ши становятся «обладание достатком, свобода от

политических амбиций, желание самостоятельно идти путем добродетели, стремление к духовному преображению» [16, с. 115]. В кругу цзюй ши философско-психологическая (смысложизненная) проблематика была более актуальна, нежели социально-психологическая, традиционно разрабатывавшаяся школами конфуцианства. Отдельной категорией цзюй ши были «чаньские цзюй ши» (чань цзун цзюй ши) [Там же].

Процесс взаимодействия буддизма с конфуцианством и даосизмом на знаковом и незнаковом уровне представлял собой (со стороны буддизма) установление буддийского статуса тех или иных психологических и/или психокультурных феноменов (традиций), формально такого статуса не имеющих. Так, спонтанность (цзы жань) была идентифицирована как буддийский тип поведения, способствующий выявлению природы будды в индивидуе [19, с. 179—180]. Новации в теории и практике китайской дхьяны, приведшие к возникновению чапъ (дзэн)-буддизма, представляли собой выявление латентной структуры буддийской практики при помощи знаковых и незнаковых структур автохтонной философской и психологической (психокультурной) традиции. В ходе процесса, который весьма условно можно назвать «китаизацией буддизма», последний лучше уяснил самое себя, реализовал свои потенциальные способности.

В качестве одной из такого рода новаций можно отметить переосмысление соотношения между дхьяна-и праджня-парамитами в чань-буддизме раннего периода. Хойнэн в «Люцзу таньцзин» выдвинул положение, согласно которому дхьяна- и праджня-парамиты являются двумя аспектами некоторой целостной деятельности, а не двумя стадиями: «...наше учение о законе-дхарме полагает в основу сосредоточение и мудрость, хотя на уровне заблудшего духа слова «сосредоточение» и «мудрость» различаются: субстанция и сосредоточения, и мудрости — единая, и не двойная... Ученики, овладевающие этой идеей, не должны говорить, что первоначально существующее сосредоточение стало мудростью или что сосредоточение и мудрость отличаются друг от друга» (цит. по: [11, с. 311]).

Традиционный китайский менталитет воспринимал мир как совокупность ритмов и замкнутых циклов. В силу этого мыслительные задачи решались не путем

постепенного «приближения» к объекту мыслительной деятельности через построение все более совершенных высказываний о последнем («линейное мышление»), а путем «охватывания» его, созерцания в различных ракурсах как можно большего числа аспектов данного объекта («концентрическое мышление») [17, с. 48]. По-видимому, в контексте «концентрического мышления» дхьяна (медитационная практика) и праджня были не как предшествующая и последующая стадии, не как причина и следствие, а как лежащие в синхронии, отношения которых можно охарактеризовать как ритмическое взаимодействие.

В концепции Догэна буддийская практика описывается при помощи циклической модели, в рамках которой количество стадий равно двум и их актуализация сопровождается бесконечным снятием оппозиций «предшествующее — последующее» и «прошлое — будущее» [9, с. 154—155]. В школе тэлдай в качестве «Волшебного (т. е. унифицированного) упражнения» практиковалась медитация способом шаматха-випашьяна, которая в сочинении «Канкорюйдзю» описывается как деятельность, фактически тождественная переживанию: «В момент каждой мысли все существа обретают мудрость просветленного и осуществляют «Волшебное упражнение»... но, так как они этого не знают их называют толпой непросветленных» (цит. по [9, с. 175]). Р. К. Хайнеман отмечает, что тенденция к унификации элементов буддийской теории и практики, характерная для эволюции буддизма в Восточной Азии, восходит к некоторым положениям в текстах индийской махаяны и даже палийского канона (см. [9, с. 175—176, 179]), что позволяет нам еще раз определить сотериологию махаяны как систему импликаций.

Если для индийской психологической (психокультурной) традиции, очевидно как и для европейской было характерно стремление к дифференциации психических функций, к аналитическому рассмотрению психических феноменов, результатом чего и было появление нумерологической психологии Абхидхармы и детализированных моделей сотериологической практики, то китайская психологическая (психокультурная) традиция стремилась к синтезу психических функций. Как отмечает Л. Абегг, «мы (представители западной

психологической культуры.— *О. А.*) или чувствуем, или философствуем, или молимся, в то время как в Восточной Азии человек это делает одновременно» [17, с. 59]. Возможно, вследствие синтетического характера ментальной деятельности в восточно-азиатской традиции практика стадийной, «ступенчатой» медитации сменилась чаньским типом медитации (цзо-чань в трактовке Хойнэна и дза-дзэн в сото-дзэн). Практикующий при соблюдении некоторых правил наблюдал свой поток сознания (дао), который и представлял собой природу Будды (санскр. «буддатхату», кит. «фо син»). Пребывание в медитации представляло собой не процесс приближения к цели, лежащей во времени, а реализацию этой цели в каждый данный момент времени, т. е. медитация и ее цель рассматривались не как причина и следствие, а как их совпадение (см. [19, с. 191]). Таким образом, в китайском и японском буддизме буддийская практика была интерпретирована не как специфическая деятельность, имеющая некоторое количество стадий, а как реализация определенного ментального ритма (ср. с двухтактной моделью функционирования чэн (искренности) в концепции Чжоу Дуньи (1017—1073) [20]).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Рерих Ю. Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями.— М., 1986.— Вып. 6.
2. Цыбиков Г. Ц. Материалы к русскому переводу «Лам-рим чэн-по» // Ц. Г. Цыбиков. Избр. тр.— Новосибирск, 1981.— Т. 2.— С. 71—102.
3. Игнатович А. Н. Десять ступеней бодхисаттвы (на материале сутры «Цзиньгуанмин цзуйшэ нанцзин») // Психологические аспекты буддизма.— Новосибирск, 1986.— С. 69—89.
4. Семичов Б. В. К вопросу о значении термина «индрия» // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии.— Новосибирск, 1980.— С. 33—39.
5. Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22-х т.— М., 1985.— Т. 22.
6. Suzuki D. T. Zen und die Kultur Japans.— Hamburg, 1958.
7. Радхакришнан С. Индийская философия.— М., 1956.— Т. 1.
8. Bastian A. Der Buddhismus in seiner Psychologie.— Berlin, 1882.
9. Heinemann R. K. Der Weg Ubens in ostasiatischen Mahayana.— Wiesbaden, 1979.
10. Меньшиков Л. Е. Комментарий // Бяньвэнь по Лотосовой сутре.— М., 1984.— С. 283—388.

11. Завадская Е. В. Эстетические проблемы живописи старого Китая.— М., 1975.
12. Янгутов Л. Е. Философское учение школы Хуаянь.— Новосибирск, 1983.
13. Бяньвэнь по Лотосовой сутре.— М., 1984.
14. *Suvarnaprabhasottama-Sutra (Das Goldglanz-Sutra)*.— Leiden, 1958.
15. Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета // Г. Ц. Цыбиков. Избр. тр.— Новосибирск, 1981.— Т. 1.— С. 29—225.
16. Мартынов А. С. Чжу Си и официальная идеология императорского Китая // Конфуцианство в Китае.— С. 111—125.
17. *Abegg L. Ostasien denkt anders.*— Zurich, 1949.
18. Краснов А. В. Учение Чжу Си о природе человека // Конфуцианство в Китае.— М., 1982.— С. 126—148.
19. *Watts A. Zen-Buddhismus: Tradition und lebendige Gegenwart.*— Hamburg, 1961.
20. Мартынов А. С. «Искренность» мудрена, благородного мужа и императора // Из истории традиционной китайской идеологии.— М., 1984.— С. 11—52.

В. Н. Пупышев

### О ПРИРОДЕ САНСАРЫ: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС

В любой форме буддийского учения одним из важнейших является положение о безначальности бытия о том, что Сансару никто не создавал и что она, следовательно, существует с безначального времени. Однако это не означает, что буддисты полагают, будто наша Вселенная (камадхату) всегда была такой, какой она представляется нашему опыту здесь и теперь а также в обозримом прошлом. Признавая безначальность бытия (сансары), они считают, что его пасущие формы и содержание имеют свое начало, или истоки в безначальном, но не имеющем характера абсолютности времени, а также в пространстве, чья непрерывная актуальность проявляется в безначальной среде (и поэтому Абхидхарма относит пространство к элементарному «небытию»). Рассматривая процесс развития сансары и нирваны от «основы» существования, буддисты особое внимание уделяют месту человека в этом процессе и поэтому природу сансары связывают преимущественно с деятельностью человека.

© В. Н. Пупышев, 1990

щественно с появлением и развитием индивидуально-го сознания, с его закрепощением в потоке бытия и с его высвобождением на пути совершенствования. Поэтому мы считаем, что раскрытие природы сансары, как она понимается буддистами, совершенно необходимо для понимания коренных психологических аспектов буддийского учения. Мы не претендуем на полноту освещения вопроса — в столь кратком экскурсе учесть особенности его трактовки самыми различными буддийскими школами просто невозможно. Однако предложение данной темы по работам представителей красношапочной [1] и желтошапочной [2] школ показывает, что представления этих школ о природе сансары вытекают из одного и того же источника.

Одной из наиболее характерных особенностей буддийского религиозно-философского учения является тесная переплетенность и взаимосвязанность психологической и онтологической проблематики. Проблемы существования мира, существования в мире и преобразования как самого мира, так и существования в нем буддисты решали как одну единую проблему. Подобная специфичность буддийского мировоззрения делает необходимым уделить специальное внимание вопросу о природе бытия (сансары) — как он ставился и разрешался самими буддистами.

Буддизм<sup>1</sup> рассматривает вопрос сансары, ее страданий и пути освобождения от нее, т. е. пути индивида до погружения его в нирвану как конечный пункт совершенствующего движения алая-виджняны (в системе виджнянавадинов) или мано-виджняны (в системе мадхьямиков). Сансара, согласно этой точке зрения, существует во времени и в пространстве и подчинена закону причинности или взаимообусловленности всех вещей и явлений (пратитьясамутпада). Во времени она безначальна, в пространстве бесконечна, и по закону кармы все живые существа ее должны в конце концов перейти в нирвану. Материальный же мир и его формы признаются буддистами лишь остаточными явлениями кармы живых существ, которые с переходом всех живых существ в нирвану должны так же исчезнуть, рассеяться, «как туман рассеивается в свете солнечных лучей». Поэтому закон кармы, говорят буддисты, наряду с законом неумолимой последовательно-



сти причин и следствий, может быть также назван законом морального совершенствования, что вытекает из самой природы сансары.

Какова же эта природа? Буддисты утверждают, что время, будучи безначальным, является все же относительной категорией и скорее умозрительным понятием, нежели реальностью. Пространство признается ими вообще лишь мнимым понятием, целиком и полностью зависимым от характера нашего ума, а карма, действующая в пределах умозрительных временных и мнимых пространственных категорий, исчерпывает свое содержание в тех же пределах. Эта умозрительность, согласно Нацог Рандолу, возникла вместе с верой в индивидуальное «я», появившейся в момент разделения сансары и нирваны: «Во времена, когда еще не прояснился Будда в результате познания, не стал он известным через тело и мудрости, когда еще не появились обычные тысяча два Будды и необычные Будды еще не появились на одной пылинке в количестве бесчисленного множества пылинок, когда они не становились, не сидели, не пришли. Во времена, когда [дух, не познав самого себя] еще не стал живым существом. Еще не появилась скорлупа будущего вывода, не разбужена внутри себя возможность становления познаваемого мира. Когда еще не появились тело и желания. Еще не возникли внешние вишая, промежуточные тела и внутреннее сознание. Это было время непостояния, невыхода. Время давно прошедшее, когда не было ничего. Тогда вишая своим содержанием была абсолютно очищена шуньей в дхармовом пространстве и имела потенцию проявления элементов. Она была как центр широкого мирового пространства, не была загрязнена ни тонкими, ни грубыми махабхутами. Была чиста и без грязи, как зеркало, очищенное от ржавчины, и стала основой проявления всего, как ясная шунья, беспрепятственный, безначальный ум, наполненный теми пятью качествами, как светильник внутри кувшина. Просветленный внутри пространства воздух мудрости пришел в движение. Воздух трансформировался в трансцендентальном центре непрерывной актуальности дхармовой сущности. Здесь образовалась точка расхождения Сансары и Нирваны» [1, л. 16 — 2а]. Так возникло движение, которое затем развивалось по категориям времени, пространства и

тричинности. О периоде же до всякого времени, когда процессы совершались в надвременном плане, мы полагаем, говоря буддисты, что содержание и характер его нам неизвестны. Можно лишь утверждать, что осуществленные возможности безначального бытия с возникновением времени были восприняты нами как прошлое, осуществляющиеся возможности его воспринимаются нами как настоящее и незавершенность (временное несовершенство) отделившейся сансары мы представляем как будущее.

С разделением сансары и пирваны возникла множественность (gn̄yis-ra-pyid — двойственность), эта множественность породила веру в индивидуальность (gang-zag, ridgala). Сама же множественность, объясняет Надог Рандол, появилась в результате неведения (ma-rig-ra, avidya), послужившего основой разделения: «Те, кто не узнали своего лица и положили в основу истинность существования всего через вместе-рожденное неведение, заблудились, сделавшись живыми существами. А те, кто узнали (лица) через познание самого себя, стали буддами» [1, л. 2а]. Неведение, действуя через ум, имеющий единую природу с Дхармакаей, создавало веру в «я» дхарм и в индивидуальное «я»; затем, действуя через скандхи индивида за его эмоции, оно сопровождалось пятью основными эмоциональными непостоянствами, пятью моральными несовершенствами, или пятью сквернами (nyon-mongs, kleṣa)<sup>2</sup>:

1) неведением (ma-rig-ra, avidya) в его эмоциональном аспекте, т. е. омраченностью (gti-mug или tmongs-ra-moha, andhakara);

2) страстью ('dod-chags, raga);

3) гневом (zhe-sdang, krodha);

4) гордостью (nga-rgyal, mana);

5) завистью (phrag-dog, irsya).

Эта вера в «я» и сопровождающие ее аффекты эмоционального непостоянства (пить клеш) и есть корень и содержание сансары. В то время как признак пирваны — интеграция (единство), признак сансары — дифференциация (множественность). Эта множественность проявляется образованием пяти скандх в пространстве и во времени. Сами индивидуализированные скандхи буддисты называют соками (bcud), а пространство и время, в которых разворачивается индивидуаль-

ность в виде скопления пяти групп элементов (пяти скандх), — «сосудом» (spod). Образование «мира содержания» (bcud) в «мире формы» (spod) происходило. Утверждают буддисты, следующим образом.

Множественность вначале вырастала в уме как форма (gzugs, rupa), которая из-за присутствия неведения принималась им за сущность. Через группу форм (gzugs-kyi-phung-po, rupaskandha) поведение (ma-rig-pa, avidya) смогло проявить себя в дхармовом пространстве (chos-dbyings, dharmadhatu). Движение было основой существования этой скандхи. Единственным элементом, поддерживающим это движение, было неведение. «Я» дхарм на этом прекратило свое развитие и существовало далее лишь в границах формального, видоизменяющегося вследствие кармически заложенного в него энергетического потенциала (nus-stobs). Индивидуальное же «я» ввиду необходимости проявления эмоциональной стороны поведения для ориентации в пространстве среди уже появившихся бесчисленных вещей, обладающих признаком «я», развило способность ощущения, образовав таким образом группу чувств (tshor-ba'i-phung-po, vedanaskandha). Через эту скандху смогла проявиться клеша эгоизма (mana), или «гордость» (abhimana), как оружие в начавшейся борьбе за существование. Эту борьбу за существование или за сохранение индивидуальности буддисты называют предикатом «страдание» (sdug-bsngal, dukkha). Но одной лишь чувственности для поддержания индивидуализации оказалось недостаточно, и на основе ее в дальнейшем образовалась группа элементов различения ('du-shes-kyi-phung-po, samjnaskandha), составляющих психическую организацию всех живых существ без исключения. Способность различать «я» и «не-я», красивое и безобразное, высокое и низкое и т. д. стала как бы аппаратом, через который проявлялась клеша «страсть» ('dod-chags, raga) — любовь к себе и близким — и инспирировала в скандхе «сознание» гнев (zhe-sdang, krodha) — ненависть к чужим (nye-ring-chags-sdang-gnyis), желание получаемых через чувства удовольствий и т. п. Вся познавательная деятельность индивида также ограничивается пределами активности этой скандхи. Для того чтобы эти группы элементов существовали во взаимодействии и не подлежали мгновенному распаду, образовалась группа

элементов-движителей, поддерживающих направленную на сохранение индивидуальности активность трех предыдущих скандх и свою собственную. Этой группой определяется характер индивида. Через эту скандху проявилась клеша «зависть» (phrag-dog, irsyā) как сама зависть, как ревность и т. д.

Бэнсава<sup>3</sup> пишет, что индивидуальное «я», основа основ существования сансары, есть явление органическое, оно возникло вместе с появлением индивидуальности и через призму неведения вырастает в уме как привлекательный образ в действительности не существующего объекта, принимаемого нами за существующий. В самом деле, прошла целая бесконечность с тех пор, как наш ум стал жертвой этой блуждающей формы неведения и развил представление о «я» как об элементах нашего существа, вызывающих аффекты, существуют ли они (эти элементы) вместе или порознь. Даже в снах мы имеем это представление о «я». Поэтому, утверждают буддисты, необходимо понять, каким образом при признании элементов за «я» (возникшее вследствие блуждающего характера нашего ума) стало возможным появление данного феномена сосуществования элементов. Когда, например, ночью мы видим тень каких-либо движений, у нас может появиться ложное представление о скорпионе и мы можем испугаться. Исследуя затем этот феномен, мы находим, что у нас нет представления о том, что это — создание нашего ума, и чувство говорит нам, что ужасное насекомое действительно движется к нам. Не в силах избавиться от этого ложного представления, мы проникаемся ужасом, и нас охватывает беспокойство. Точно так же, говорят буддисты, представление о «я» в отношении вызывающих аффекты элементов в их общности есть творение и проекция нашего ума, хотя вследствие действия неведения оно и не кажется таковым — простым и очевидным кажется появление «я» из элементов. Благодаря этой иллюзии мы развиваем различные эмоции, такие как любовь к себе и ненависть к другим, именно из-за них мы, действуя завистью, скитаемся в сансаре, испытывая страдание.

Таким образом, с одной стороны, мы должны понять, говорит Бэнсава, что имеется в виду, когда утверждается, что для того, чтобы рассеять эту иллюзию (или веру в «я»), необходимы беспристрастный

взгляд и созерцательная практика; с другой стороны, следует помнить о том, что такая беспристрастная форма видения не появляется, пока не уничтожено наше эмоциональное непостоянство (клеши). Метод разрушения этой иллюзии сходен с методом в вышеприведенном примере. Когда ночью у нас появляется иллюзия присутствия скорпиона, в то время как его в действительности нет, мы при свете лампы осторожно исследуем, есть ли скорпион, и убеждаемся, что такового нет, так же и при исследовании явлений бытия мы приходим к убеждению, что кроме процесса явления вследствие действия неведения в действительности ничего реального нет. При этом все страхи, возникшие вследствие иллюзии, все сопутствующие им страдания сами успокаиваются. Таким образом, когда в свете наставлений учителя мы исследуем оком знания иллюзию «я», проникая вызывающие аффекты элементы нашего существа, мы убеждаемся, что нет ничего, как оно является, и что кроме процесса явления вследствие действия неведения нет ничего, что бы являлось. Это убеждение называется «глубоким средним воззрением» (zab-mo-dbu-ma'i-lta-ba), с достижением которого все эмоциональные состояния, такие как любовь и ненависть, вызываемые иллюзией веры в «я» и страданиям, порождаемым ею, утихают. Пока человек проникающего ума с предрасположенностью к такому воззрению не достигнет его путем распознавания этой веры в «я», каким оно является, будучи корнем сансары, буддисты советуют ему опираться на следующее логическое рассуждение.

Если это «я» (как оно воспринимается умом, находящимся благодаря неведению в состоянии особого отношения к «я») существует в связи с элементами, составляющими наше существо, оно должно либо совпадать, либо отличаться от них — альтернативы не существует. Если «я» совпадает с элементами, оно должно быть ограниченным (определимым), потому что элементы, полученные нами от отца и матери, с течением времени отбрасываются. Согласно некоторым данным, человеческий организм за период времени порядка 80-ти дней меняется поатомарно. Древние греки определяли этот период сроком в пять-семь лет (один люстр). Это «я», однако, было неограниченным в течение всей безначальности. Ум, находящийся в со-

стоянии особого отношения к «я», вследствие кармических деяний продолжал взаимодействовать с телом бесконечное время. Оставив одно тело, он, в соответствии с законом зависимого становления, принимал другие тела. Припяв тело за свое «я», он в силу иллюзии принимал каждую комбинацию элементов, вызывающих аффекты, как «я» и бродил по сансаре. Отсюда с необходимостью следует, что «я» не совпадает с элементами. Вместе с тем считать, что «я» отличается от элементов, также неверно, так как если бы оно отличалось от них, на него можно было бы указать: «это есть я». Но когда огонь обжигает тело, у нас появляется ощущение, которое мы выражаем словами «я чувствую жар»; поэтому если бы «я» и тело отличались друг от друга, то, касаясь тела, не касались бы «я». Когда касаются подставки, не касаются кувшина, так как подставка и кувшин суть разные вещи.

Следовательно, можно считать установленным фактом, что «я», как оно являлось в вере в «я», не существует отдельно от тела. Когда мы таким образом убеждаемся, что «я» не совпадает с телом и не отличается от психофизических элементов, мы развиваем твердое убеждение, что кроме процесса явления в действительности не существует ничего конкретного, что бы являлось, никакого единства процесса и факта. Ведь когда человек, больной желтухой, воспринимает белую раковину желтой, можно сказать, что желтый цвет не присущ раковине, но лишь кажется присущим вследствие ложного восприятия цвета раковины зрением, пораженным болезнью. Таким образом, когда мы благодаря неведению обладаем представлением о «я» как о психофизических элементах, мы с помощью вышеприведенного рассуждения можем полностью убедиться и обрести уверенность в том, что кроме этого представления о «я» в явлении нет ничего конкретного, что бы являлось, и за внешней формой вещей и явлений кроется непостижимая для рассудочного знания шунья, вместилище и содержание дхармакаи. Осуществление на практике этого положения известно как «блаженство, ясность, не смущенная беспокойством мысль» (bde gsal mi-rtog, sukha-prabhasvara-nirvikalpa).

В случае с другими индивидами совокупность физического (плоть и кости, полученные в результате

оплодотворения и взаимодействия производящих материальность сил матери и отца) и умственного аспектов (тела и сознания) является под различными масками (как человек, осел или лошадь и т. д.), и мы принимаем как само собой разумеющееся, что такой-то агрегат аспектов есть человек или животное, не представляя, что это есть спроецированное творение омраченной неведением активности нашего ума, творение, возникшее вследствие того, что в нас относительно этих агрегатов возникают различные эмоции, такие как любовь и ненависть, а также вследствие кармических актов, аккумулированных и выполненных благодаря им. Этот корень всех процессов явления, переходящих в веру в конкретное существование, должен быть уничтожен, так как он, утверждает Бэнсава, есть основа и суть всякого страдания.

Когда мы верим, что наши проекции действительно существуют, и думаем, что некий агрегат условий есть человек (или когда мы принимаем игру теней за скорпиона), мы должны при помощи знания развить уверенность в том, что ничего подобного не существует. Что бы ни представало нашим чувствам, в действительности не существует, но является как таковое, подобно волшебному представлению (иными словами, допущение чего-то, не являющегося таковым, подобно завесе тумана, рассеивающейся в первых лучах солнца), несуществование любой сущности подобно пузырю, мятущиеся явления, возникающие вследствие разных причин и условий, подобны эху. Снова и снова, говорит Бэнсава, должны мы развивать это убеждение при помощи решительного и четкого представления с том, что все, что бы ни являлось, в действительности не существует.

Короче говоря, мы должны достичь уверенного знания, что в действительности не существует ничего, кроме явлений, которые суть не что иное, как проекция и создание нашего омраченного неведением ума.

Когда мы достигли уверенного знания о том, что удовольствие и страдание, добро и зло, хотя и не существующие в действительности, являются вследствие различных условий, таких как кармические акты и разноэмоциональные состояния, мы, будучи уверенными, что явление (*yang-dag-pa*, *bhuta*) и пустота (*stog pa nyid*, *cunyata*) совместимы (*lhan-cig tu gnas pa*, *sa-*

havasthita), можем стать на путь, который объединяет метод и интуицию. Укрепление убеждения, что в результате следования этим путем цель — единство этих двух форм — будет достигнута, есть сама суть практики среднего «воззрения».

Эта практика «среднего воззрения» вкратце описывается так. Когда мы убедились, что при появлении представления о «я» как о психофизических элементах нет необходимости верить в них как в «я» и переоценивать их, потому что тело, полученное от родителей, будет брошено, мы должны привести свой ум в состояние видения существования всего. Мы должны думать, что яд ненависти становится совершенно неэффективным и превращается в озарение, когда, отбросив занятость своим телом, мы превратим его в демонов и злых духов (элементы этого тела пахнут плотью и кровью, которые жадно пожираются ядом ненависти). Затем надо укрепиться в состоянии, подобном чистому небу, где нечего воспринимать, потому что эта масса плоти и крови уничтожена. А когда мы выходим из этого состояния, то должны стараться понять, что все, что является, иллюзорно и ложно. При этом утверждается, что, даже если мы иногда так думаем, необходимо огромное усилие, чтобы отразить нападение злых духов и разрушить веру в «я».

Целью тавтрийской практики является неразрывное единство достигнутой точности ума<sup>4</sup> (shes-rab, grajña — интуиция) и осуществленного метода (thabs, прауа) подавления и последующего успокоения (нирванизации) скверн (клеш), сопутствующих проявлению активности неведения в сфере эмоциональности. Однако практикой «глубокого среднего воззрения» достигается лишь первое, поэтому параллельно с нею необходимо должен осуществляться метод подавления пяти скверн (клеш).

Что же такое эти клеши? Если все элементы, составляющие скандхи нашего существа, ни по отдельности, ни вместе не суть «я», то, может быть, клеши — это «я»? Нет, отвечают буддисты. Во-первых, они — элементы и поэтому не могут быть «я»; во-вторых, они, в отличие от других элементов, уловимых в комплексе скандх, принимаемых за «я», неуловимы. В созерцательной практике они условно располагаются на центрах ('khor-lo, сакга), соответствующих пяти скандхам



человека, через которые они проявляются<sup>5</sup> и затем подавляются.

Для подавления этих клеш и, таким образом, для помощи индивиду на пути достижения вирваны дхармакая развертывается в коммуникативный аспект, ибо признак пребывания дхармакаи есть ее коммуникативность, обеспечиваемая двойким ее характером, имеющим единую трансцендентную природу. Этот двойкий характер дхармакаи заключается в (условном) разделении ее на два «тела». Одно из них — собственно дхармакая (*gang-don chos-sku*, *svarthadharmakaya*) — нирвана или Адибудда; другое — «Внешняя дхармакая» (*gzhan-don gzugs-sku*, *pararthadharmakaya*) — дхармакая разума (*ye-shes-sku*), состоящая, в свою очередь, из тела блаженства (*longs-sku*, *sambhogakaya* — Ваджрасаттва) и явленного тела (*sprul-sku*, *nirmanakaya* — Будда Шакьямуни и другие, которые являются в виде человека).

Для практики подавления клеш особое значение имеет самбхогакая, тело блаженства Адибудды (*dang-po'i sangs-rgyas*), существующая в виде пяти цветов радуги или пяти трансцендентальных мудростей (пяти Дхьяни-будд — *rigs-linga*): 1) зеркалоподобной мудрости (Вайрочаны); 2) мудрости, познающей каждую вещь в отдельности (Амитабы); 3) мудрости дхармового пространства (Акшобхьи); 4) мудрости равного содержания для трех времен и всех трех сфер бытия (Ратнасамбхавы); 5) мудрости, осуществляющей карму (Амогхасидхи).

В созерцательной практике эти пять мудростей, призываемые особой мантрой (*sngags*), право на чтение которой может быть получено лишь в традиционной передаче, подавляют пять основных (коренных) клеш и в виде пяти Дхьяни-будд занимают их места, превращая таким образом пять скандх индивида в пять элементов бытия Всесовершенного Будды: 1) тело (*sku*, *kaya*); 2) слово (*gsung*, *vak*); 3) мысль (*thugs*, *citta*); 4) достоинство (*yon-tan*, *guna*); 5) творчество (*'phrin-las*, *krtya*).

Интуиция, достигаемая вследствие разрушения веры в «я» дхарм и индивидуальное «я», и осуществленный метод интеграции феноменального и трансцендентного бытия, соединившись вместе, приводят индивида, согласно учению махаяны, к состоянию будды

(sprul-sku, nirmanakaya), обладающего (longs-pa, sambhoga) знаком (печатью) абсолюта (chossku, dharma-kaya или phyag-rgya chen-po, mahamudra).

Таковы, по учению махаяны, природа сансары и пути, ведущие к ее преобразованию. Психологические традиции буддизма складывались в течение длительного времени и в процессе формирования вбирали в себя как теоретические концепции, так и результаты психофизиологической практики, оформленные в соответствии с бытовавшими в то время терминологией и символикой. Отделение рациональных конструкций от образных, символических представляется весьма сложной, если не вовсе невыполнимой, задачей. Поэтому создатели познавательных моделей психологических традиций буддизма, в особенности мантраяны, должны постоянно иметь в виду эту специфику взаимосвязанного многообразия психологического опыта буддистов и стремиться к отражению этого многообразия в своих теоретических построениях. Данная статья, не претендуя на изложение какого-либо варианта познавательной модели представляет собой первый шаг для ее возможного создания в будущем.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Sna-tshogs-rang-grol. Snyan-brgyud kyi rgyab chos chen-mo zab don gnad-kyi me-long zhes-bya-ba bzugs-so (рукопись, архив автора).
2. Guenther H. V. Treasures on the Tibetan Middle Way.— Lriden; Brill, 1969.
3. Guenther H. V. Mantrayana and Sahajayana // 2500 Years of Buddhism.— 2nd ed.— Delhi, 1964.— P. 328—333.

В. Б. Коробов

### ОПЫТ ФУНКЦИОНАЛЬНОГО ОПИСАНИЯ БУДДИЙСКОЙ ДХЬЯНЫ

В настоящее время язык описания сотериологических доктрин древности, будучи все-таки языком, аккумулирующим современные представления о струк-

© В. Б. Коробов, 1990

туре мира, так или иначе вынужден в процессе своего развертывания опираться на некоторые, весьма характерные для нашего времени термины, семантические поля которых настолько размыты различными и часто диаметрально противоположными течениями в истории культуры, что сами эти термины фактически приобрели ныне статус риторических фигур, своеобразных обобщающих синекдох (*synecdoque generalisante*) с крайне слабо выраженным инвариантом значения. В обилии встречающиеся, в частности, на страницах буддологических сочинений слова «личность», «я», «индивидуальность», «мышление», «сознание», по существу, являются скрытыми лакунами, которые читатель склонен заполнять наиболее туманными и смутными из всех имеющихся у него представлений. Характер современных исследований в области метафизики, психологии и мифологии буддизма, ориентированных в целом на создание структурно завершенной умопостигаемой картины буддийского мировосприятия, уже сам по себе отводит исследователю место стороннего и незаинтересованного наблюдателя. По этой причине он не способен осуществить функциональное описание буддийской сотериологии, т. е. такое описание, которое позволило бы реально воспроизвести всю последовательность действий (или не-действий), приводящих к декларированной буддизмом цели. Причина этой «неспособности» коренится, на наш взгляд, в тотальном когнитивизме современных представлений о природе и смысле познания.

В нашей культурной традиции термин «познание» обозначает совокупность всех процессов, посредством которых информация извлекается, перекодируется, усиливается и используется опять-таки для получения новой информации. Фактически мы наблюдаем бесконечный процесс приращения информации, сопровождающийся периодической «переоценкой ценностей», изменяющей только способы извлечения и перекодировки информации, но не затрагивающей саму сущность предмета познания. Объяснение факта само становится фактом, требующим объяснения, и так до бесконечности. Информация извлекается, накапливается и трансформируется исключительно благодаря существованию строго определенной «дистанции» между предметом и субъектом познания. Предмет познания с необходи-

мостью должен быть «отдален», отнесен «вовне», и, таким образом, формируется некоторая совокупность таких «дистанций», в конечном счете крайне жестко определяющая само существование субъекта познания, т. е. человека. Так через познание обретается определенность познающего и ускользает смысл самого процесса познания, ибо если бы таковой существовал, то в какой-то момент всякое познание окончилось бы, извлечение информации прекратилось бы и человек, вполне удовлетворенный осуществленным, рассеялся бы, как страшный сон.

Вместе с тем необходимо обратить внимание читателя на то, что существовали и существуют и поныне культурные традиции, в рамках которых познание не имеет ничего общего с информированностью, а функционирует исключительно как способность к подобию, как способность каждое мгновение жизни строить самого себя по некоему образцу, модели, эталону. Дело здесь, собственно говоря, заключается в том, что существует разница между интерпретацией данных чувственного восприятия и чистым, нерефлексируемым исполнением. Причем понятно, что здесь имеет смысл говорить уже не о данных чувственного восприятия, а о формообразующих факторах, неизбежным и неотвратимым образом определяющих само существование человека. Наблюдая, мы распознаем явление, находим ему место в системе наших представлений, так или иначе анализируем, зачисляем и наконец вписываем это явление в нашу общую картину мира. Попытаемся, однако, представить себе культурную традицию, в которой процесс выражения информации как таковой совершенно отсутствует. Восприятие здесь — посредник между образом и действием. Даже более того, оно неотделимо от образа, и соответственно действие является как бы продолжением образа. Выражение рождает ответное выражение, в то время как в нашей культуре один как рождает его интерпретацию, т. е. фактически перекодировку. Взаимная функциональная связанность образа и субъекта, его фиксирующего, порождает их взаимную обратимость. Все вещи оказываются взаимно обратимыми, а восприятие как таковое отсутствует, ступая место спонтанному отклику, выражающему общую выраженность вещей. По существу, отклик

вторичен, однако взаимообратимость вещей стирает различия между первичным и вторичным. Повторение превращается в уникальный акт творения. Взаимная обратимость вещей нарушает границы между ними, и все оказывается сцепленным в единый «Великий Ком». О знании человека, погруженного в такую культурную традицию, В. С. Семенцов пишет: «...это знание, будучи по своей природе неопишваемым, не излагается, а предписывается. В современных терминах можно было бы сказать, что подобное знание задается не в виде описания, а при помощи алгоритма. Оно требует не понимания (не только одноразового понимания), а реализации; оно должно быть определенным образом сделано» [1, с. 119].

Традиционная культура буддизма — это культура, основанная не только на Тексте, но и на Действии или, если быть совершенно точным, на нерасчлененном единстве Текста и Действия, единстве, в котором слова и вещи образуют изоморфный континуум, поле битвы человека с самим собой за право войти в поток божественной любви, соединяющей все сущее. Мы можем всю свою жизнь посвятить изучению различных сторон этого континуума и тем не менее ни на йоту не приблизимся к нему. Это все равно, как если бы мы посвятили свою жизнь изучению различных свойств апельсина, но так ни разу и не попробовали бы его. Соответственно цель настоящей работы заключается не в том, чтобы предельно точно реконструировать всю систему буддийской сотериологии, а в том, чтобы «схватить» алгоритм этой сотериологии.

Таковы предпосылки, исходя из которых мы попытаемся описать самую сердцевину буддийской сотериологии — дхьяну.

Основываясь на тексте Сатипаттхана-сутры, Рикс Дэвис дает четырехчастное деление дхьяны:

1-я ступень: спокойное и свободное от всякой чувственности исследование предмета, выбранного для созерцания;

2-я ступень: мысль остается сосредоточенной на предмете созерцания, но ум освобождается от рассуждений и исследований его;

3-я ступень: ум полностью освобождается от всех страстей, перестает быть индивидуальным умом;

4-я ступень: ум, вознесенный и очищенный, становится безразличным ко всем воздействиям, как приятным, так и мучительным.

В школах йогачаров и виджнянавадинов эти четыре ступени дхьяны связывают с йогическим учением о пяти ступенях сознания (читта-бхуми) [2].

Даже при самом беглом взгляде на буддологические сочинения обращает на себя внимание то, что все они буквально пестрят санскритскими, китайскими или японскими терминами, для которых не существует точных эквивалентов в европейских языках. Поэтому исследователи предпочитают оперировать оригинальными терминами, разъясняя их значение при помощи терминологического аппарата, сложившегося в современных психологии и философии. В результате такого переноса буддийские термины, а вместе с ними и буддийские тексты представляются современным исследователям крайне многозначными, смутными и не поддающимися адекватной интерпретации. Однако такое понимание, несомненно, противоречит самой внутренней структуре и организации абхидхармы с ее уникальной, единственной в своем роде классификацией экстагических состояний. Существование подобных структур в общей системе абхидхармы свидетельствует, на наш взгляд, о том, что термины эти были теми терминами, в которых и посредством которых разворачивалась, протекала и приносила свои плоды особая деятельность. Дошедшие до нас буддийские тексты являются алгоритмами какой-то конкретной жизнедеятельности человеческих индивидуумов.

Несмотря на общую непроясненность современных представлений о дхьяне, очевидно, что дхьяна есть некая деятельность, усилие, работа.

Из общего смысла буддийской метафизики явственно следует, что мир (именно мир, а не образ мира) был для последователя Гаутамы не столько заранее подготовленной сценой, на которой происходит менуемое «жизнью» действие, сколько самим этим действием; не столько картиной, открытой для стороннего созерцания<sup>1</sup>, сколько самим актом живого созерцания, где зыбкая граница между человеком и его «окрестностями» разрушена непрерывными превращениями направленного и по сути своей бессубъектного внимания.

Страдание посит в буддизме тотальный характер; соответственно освобождение от страданий должно понимать как акт преодоления мира, всего мира, а не каких-то отдельных его сторон. Следовательно, и предмет дхьяны<sup>2</sup> — не какой-то отдельный аспект действительности, а весь мир, «сделанный» так, что в нем становится возможным Путь с его конечным результатом.

Итак, во-первых, этот мир есть присутствие. Присутствие есть тот единственный материал, будучи примененным к которому усилие может дать действительные результаты. Оно есть та совершенная открытость, которая исключает всякую рефлексию, всякое отражение (можно сказать, что отражение здесь совпадает с изображением), и поэтому следует отличать присутствие от восприятия. Если восприятие по своему определению указывает на субъектно-объектную оппозицию, на раздвоенность мира, на какие-то отношения между отражающим и отражаемым, то присутствие целно и указывает просто на самый факт присутствия, на то, что есть. Действительно, из самих предметов восприятия никак не следует то, что они воспринимаются; они просто есть, и это «есть» разрушает границу между воспринимающим и воспринимаемым, утверждая единое «поле», поле присутствия.

Эта совершенная открытость вместе с тем исключает всякую возможность проникновения в нее. Невозможно проникнуть в то, что, будучи совершенно открытым, не имеет пределов своей открытости. Попытка проникновения в данном случае разрушает открытость и сводит присутствие к восприятию. В этом смысле присутствие есть не только совершенная открытость, но и совершенная непроницаемость.

Отсутствие восприятия в смысле субъектно-объектной оппозиции позволяет нам рассмотреть присутствие как нечто постоянно разворачивающееся «изнутри» самого себя. Здесь нет активного субъекта, так или иначе влияющего на обстоятельства восприятия, а есть простая перемена присутствия, причина которой в саморазворачивающейся его природе. В то время как восприятие вытягивает совокупность событий в линейную последовательность, предполагающую начало и конец присутствия, набором, концентрирует все возможные события в себе, что позволяет рассматривать перемену

в качестве способности присутствия постоянно видоизменяться.

Во-вторых, присутствие «мозаично». Оно обладает как бы «зернистой» организацией, все элементы которой (об элементах пойдет речь ниже) равноположены друг другу и все вместе составляют присутствие<sup>3</sup>. Восприятие наличного имеет своим основанием различие предметов восприятия (красное — не то же, что синее; мыслимое — не то же, что слышимое, и т. д.). Однако в этом случае наличное оказывается как бы «оттянутым» к особой, именуемой нами «я», точке, что деформирует, искажает присутствие. И чем больше эта «оттянутость» (выражаясь словами Хайдеггера, чем «вышуклее выдвигает себя субъект»), тем вероятнее становится опасность разрыва. Таким образом, искажение присутствия допущением привилегированной «точки» изначально носит трагедийный характер, что, по-видимому, и позволяет буддистам говорить о тотальном характере страдания.

В-третьих, «мозаичная» организация присутствия находится в беспрерывном изменении: одни элементы «приходят», другие «уходят».

В определенном смысле можно сказать, что присутствие обладает «объемом», который следует понимать не в качестве некоего постоянного «вместилища» элементов, а как диспозицию, которую образует то или иное число одновременно наличествующих элементов.

В-четвертых, присутствие может быть понято как определенный порядок элементов, каждый из которых отличен от всех прочих элементов и в этом смысле противостоит остальным элементам, обладая при этом комбинаторными свойствами. Иными словами, присутствие представляет собой необратимую комбинацию синтагмы), что, в свою очередь, с необходимостью подразумевает существование виртуального парадигматического ряда. Таким образом, присутствие есть ТЕКСТ. Причем «оба плана связаны между собой таким образом, что синтагма может разворачиваться лишь тогда, когда она черпает все новые и новые единицы из ассоциативного плана» [3, с. 140].

И наконец, в-пятых, одним из основополагающих свойств, которыми характеризуется описанный нами выше Текст-присутствие, является его диалогическая структура. В силу уже самой своей природы



синтагма может существовать только при условии, если элементы, ее составляющие, противопоставлены друг другу<sup>4</sup>. Вспомним хотя бы платоновский «Парменид» где бытие характеризуется как множественность и раздробленность и быть означает, собственно, быть с о о т несенным. Соотнесенность эта имеет другой своей стороной противостояние — противо- или взаимное словие.

Противостояние практически не имеет длительности. Это мгновенное, чреватое разрешением развитие и соответственно синтагма подвергается постоянной опасности быть разрушенной. Именно непрерывный приток новых элементов из виртуального ряда и обеспечивает сохранность синтагмы: соотнесенность просто не успевает перерасти в единство.

Далее заметим, что соотнесенность становится возможной только при наличии по меньшей мере трех элементов, ибо два элемента могут быть соотнесены друг с другом только в том случае, если наличествует также и основание для их соотнесения (сравнения), т. е. третий элемент. Это позволяет нам сделать вывод, что минимальный объем присутствия (синтагмы) есть диспозиция из трех элементов<sup>5</sup>.

Таким образом, предметом дхяны является непрерывно изменяющийся Текст-присутствие, организованный из противостоящих (соотнесенных) друг другу элементов. Дхяна соответственно и есть работа с этим Текстом.

Однако присутствие по своему определению не может быть предметом наблюдения или созерцания. Присутствие не имеет наблюдателя, что само по себе и включает какой бы то ни было сторонний «взгляд» (просто не существует той «стороны», откуда можно было бы созерцать присутствие или же каким-то образом к нему воздействовать; присутствие может только присутствовать). Понятно, что наблюдатель, поглощенный присутствием, не может с ним работать; оно не является для него объектом и соответственно не может явиться предметом работы. Последняя оказывается невозможной. Но рассмотрим создавшуюся ситуацию с иной точки зрения.

Если быть последовательными, то надлежит пойти еще дальше и признать условность всякого (данного) присутствия, признать его чистой игрой, где игрок

одновременно являются и фигурами, подвластными чужой воле; и самой этой волей, практически не обусловленной ничем; и тем полем, на котором происходит разыгрываемое действие<sup>6</sup>. Иными словами, Текст-присутствие каждый раз бывает представлен одновременно в трех ипостасях: автора — творца текста, складывающего и разбирающего присутствие по своему собственному усмотрению; всех возможных актантов, так или иначе манифестирующих себя в присутствии; того «поля», на котором все эти манифестации разворачиваются.

Таким образом, человек играет здесь в то, что он есть; как условие игры принимает то, что он есть, и это ставит его на самую грань между существованием и тем, что по условиям игры он должен именовать «ничто». И тем не менее «ничто» является здесь не более чем областью, на которую не распространяются правила этой игры и для которой, возможно, существуют свои правила. Понятно, что говорить о невозможности чего бы то ни было здесь просто бессмысленно: в качестве творца присутствие само задает те правила, которые само же либо соблюдает, либо не соблюдает, одновременно являясь актантом. Принимая самый факт своего существования как условие игры и только, человек тем самым утверждает свою запредельность, свое не-существование, свое «ничто». Это и позволяет ему открыть присутствие как «точку опоры» для преосуществления себя и мира. Как не-существующий он способен воздействовать на присутствие; как существующий — всецело охвачен присутствием, растворен в нем без остатка, но и то, и другое лишь две стороны одной Игры, которую разыгрывают все вещи, как бы и не будучи вещами, и которая по сути своей является движением к первоистоку, к средоточию всех преращений.

Мы закончили описание предмета дхьяны. Однако прежде чем перейти к рассмотрению собственно содержания этой работы с Текстом, нам, в свете всего изложенного, необходимо выяснить, что же представляют собой элементы-дхармы и в чем суть их классификации. Термин «дхарма» является не столько метафизическим, не столько понятием, сколько термином, переающим самый алгоритм процесса работы абхидхармита с миром, который был описан нами выше как при-

сутствие. Это скорее императив, нежели спекуляция, — термин, не разъясняющий «что», а непосредственно указывающий на образец, эталон правильного видения, правильной мысли, правильной речи, правильного действия, правильного образа жизни, правильного усилия, правильного внимания (или памятования) и правильного сосредоточения.

Предпринятое нами ранее описание предмета дхьяны как текстуально организованного присутствия позволяет теперь взглянуть на проблему элемента-дхармы с несколько иной точки зрения. Именно раскрытие текстуальной природы присутствия позволяет определить дхарму как простой вид присутствия, как «точку», в которой «пересекаются» парадигматическая и синтагматическая оси Текста (она этим «пересечением» и образована) и которая «держит свой признак (lakṣaṇa)» исключительно благодаря этому «пересечению». Элемент является таковым не сам по себе, а только в синтагме присутствия, и здесь он манифестирует себя тем, что в данный момент отличается от других элементов, ибо присутствие суть одни только различия. И отличие это, с другой стороны, есть не что иное, как причастность данного элемента своему виртуальному ряду. Синтагма представляет собой чистое расчленение (анализ), а парадигма — чистое соединение (синтез). Одно не может существовать без другого, а совмещение двух этих процессов имеет своим результатом «элемент», способный как к соединению с другими такими же «элементами», так и к разъединенности с ними, т. е. «элемент», обладающий комбинаторными свойствами. Он необходим, поскольку необходима уравновешенность двух диаметрально противоположных тенденций: тенденции тотальной рассеянности разъятости и тенденции тотального сцепления, слитости. Таким образом, дхарма есть форма осуществления взаимной зависимости наличного и виртуального и в этом смысле она есть закон, основание всего феноменального.

Каждое мгновение наличествует какой-то один вид присутствия, представляющий весь свой ряд, определяемый этим рядом и в этом смысле являющийся «держателем своего признака». Мы видим, что здесь можно говорить о двух видах связей в которые с необходимостью вступает вид присутствия

Это, во-первых, связь данного вида присутствия с видами присутствия своего ряда (парадигма, сходство) и, во-вторых, связь данного вида присутствия с другими видами присутствия других рядов, которая осуществляется только в наличном (синтагма, различие). Эти два вида связей обуславливают элемент и отводят ему строго определенное место в синтагме присутствия.

Взятый в своем виртуальном ряду и на своем месте в синтагме присутствия, вид присутствия мгновенен (так как существование синтагмы требует непрерывного притока новых элементов) и держит свой признак (т. е. представляет весь свой ряд); взятый же сам по себе, вне всех своих связей, он являет собой истинную реальность, таковость (татхата).

Однако что же это такое — вид присутствия, взятый сам по себе? По определению, он есть необусловленный элемент, а это значит, что, во-первых, он не принадлежит ни одному виртуальному ряду и, во-вторых, у него не может быть определенного «места» в синтагме присутствия.

Как мы уже говорили выше, вид присутствия есть основание феноменального в смысле осуществления необходимого совмещения наличного и виртуального. Но если в случае с обусловленными элементами это совмещение выполняется только для своего ряда, для своей парадигмы, то в случае с необусловленным элементом совмещение выполняется для всего феноменального континуума в целом. При этом понятно, что необусловленный вид присутствия внефеноменален.

Неверно было бы, однако, полагать, что необусловленный вид присутствия как-то сущностно отличается от обусловленного<sup>7</sup>. Взаимосвязь двух полярных тенденций, характеризующих Вселенную как особым образом организованный Текст, подразумевает существование множества элементов (как компромисс между сингулярностью и абсолютной однородностью), каждый из которых хотя и достаточен сам по себе, но обладает комбинаторными свойствами. Вступая, таким образом, в ассоциации, элементы с необходимостью обретают каждый свое место и вынуждены подчиниться общему порядку следования. Понятно, что место и порядок следования никак не связаны с элементом по сущности, но тем не менее элемент определяется для своего ряда, т. е. становится обусловленным, «омраченным».

Существование парадигматических и синтагматических отношений, кроме всего прочего, служит целям анализа, позволяющего определить каждый элемент и его ряд посредством, во-первых, отношений к другим элементам, одновременно представленным в присутствии, и, во-вторых, посредством отношений данного элемента к виртуальным, взаимоподставимым элементам. И если анализом синтагмы будет ее расчленение на отдельные элементы, то анализом парадигмы как раз и будет полный список всех возможных рядов, которые могут обнаруживать себя в присутствии. Понятно, что эти два вида анализа неразрывно связаны друг с другом: членение синтагмы подразумевает расчлененность парадигматических рядов, и наоборот.

У абхидхармиста, как и у всякого человека вообще всегда уже есть определенный комплекс представлений о мире, и это позволяет подвергнуть присутствие коммутации. Суть операции в данном случае заключается в том, чтобы, основываясь на существующих представлениях, выделить в присутствии единицы (виды присутствия), относящиеся к разным парадигматическим рядам, и тем самым подготовить почву для классификации всех возможных парадигматических рядов. Частное применение коммутации не может не нести на себе черты индивидуальности того, кто эту операцию применяет, — этим как раз и объясняется то, что классификационные списки элементов принадлежащие разным школам, несколько отличаются друг от друга.

Именно так, на наш взгляд, и были составлены классификационные списки элементов-дхарм<sup>8</sup>. Заметим, что постоянное памятование классификационного списка элементов позволяет адепту воспринимать мир — или, как бы мы теперь сказали, «произносить» присутствие — в терминах абхидхармы.

В то время как синтагма основана на оппозиции элементов друг к другу, парадигма представляет собой ряд элементов, обладающих и сходством, и различием. При этом понятно, что свой общий признак данная парадигма приобретает, лишь «встретившись» с элементом другого парадигматического ряда. Эта «встреча» может произойти только в синтагме<sup>9</sup>. Итак, складывающиеся синтагматические отношения являются необходимым условием существования отношений парадигматических, ибо именно посредством синтагматиче-

ских отношений устанавливаются различия между парадигматическими рядами, т. е. разные элементы обретают общность в своей парадигме. Соответственно расчленить парадигму означает устранить общий признак, т. е. сделать так, чтобы данный парадигматический ряд не имел возможности соотноситься в синтагме с элементами других рядов.

Как нам кажется, это возможно в том случае, если данная синтагма будет состоять из элементов, принадлежащих одному парадигматическому ряду, и приток новых элементов также будет осуществляться из этого же парадигматического ряда.

Синтагма, как правило, состоит из находящихся друг к другу в оппозиции элементов, принадлежащих разным парадигматическим рядам. Элементы одного парадигматического ряда также отличаются друг от друга и поэтому могут составить синтагму. Здесь никакого противоречия нет. Однако парадигматический ряд состоит из конечного числа элементов. Поэтому если мы сделаем так, что синтагма будет состоять из элементов одного парадигматического ряда и приток новых элементов будет совершаться только из этого же ряда, то расчленения парадигмы все же не произойдет полностью, поскольку ее начало и конец неизбежно встретятся в синтагме с элементами других парадигматических рядов (как минимум двух), что, наоборот, еще более упрочит связь элементов в данном парадигматическом ряду.

Но картина совершенно изменится, если, совмещив начало и конец данного парадигматического ряда, мы будем непрерывно «вращать» ср.: «привести в движение колесо дхармы», или у Ху-йньэна — «отсутствие неподвижности» есть основа учения о законе-дхарме) его так, что всякая возможность встречи в синтагме с элементами других парадигматических рядов будет исключена. В этом случае общий признак, формирующий данный парадигматический ряд через «встречу» принадлежащих ему элементов с элементами других парадигматических рядов, исчезнет, станут лишь различия, и парадигма окажется расчлененной.

Парадигматические классификационные списки элементов, по нашему мнению, были предназначены для рецитации — для рецитации действительно

сти. Они устроены так, что всякий вид присутствия оказывается включенным в тот или иной ряд, элементы (виды присутствия) которого «приходят» и «уходят», беспрестанно вращаясь в естественном круговороте цикла «возникновение — возрастание — деградация — исчезновение — возникновение и т. д.». Классификационные ряды полностью исчерпывают присутствие, поэтому то, что здесь «вращается», есть сам практикующий дхьяну. Результатом же этого «вращения» является «онтологическое насыщение» — деформация» (перегруппировка) или распад синтагмы, а в конце концов и всего Текста-присутствия в целом. В этом отношении весьма показательным для нас является следующий фрагмент из Алтарной сутры, где речь идет о «единой субстанции» «сосредоточения» и «мудрости». «Постигающие добро, наше учение о законе-дхарме полагает в основу сосредоточение и мудрость, хотя на уровне заблудшего духа слова «сосредоточение» и «мудрость» различаются: субстанция сосредоточения и мудрости — единая, и не двойная. А именно: сосредоточение есть субстанция мудрости, а мудрость есть функция сосредоточения. Иными словами: коли есть мудрость, то это значит: мудрость пребывает в сосредоточении; а коли есть сосредоточение, то это значит, что сосредоточение пребывает в мудрости. Постигающие добро, таков принцип достижения сосредоточения и мудрости. Ученики, овладевающие этой идеей, не должны говорить, что первоначально существующее сосредоточение становится мудростью, или что первоначальная мудрость становится сосредоточением, или что сосредоточение и мудрость отличаются друг от друга» [4, с. 311].

Дело здесь, на наш взгляд, заключается в том, что принятое нами разделение Текста-присутствия на синтагму и парадигматические ряды в общем-то весьма относительно. Существует единый Текст-присутствие, для каждого из нас разделенный как бы на две части: актуальную (синтагма присутствия; «узоры» ее сугубо индивидуальны для каждого из нас) и виртуальную (парадигматические ряды). Поэтому дхьяна есть «работа» не только с синтагмой и не только с парадигмой, это есть «работа» с единым Текстом-присутствием. Действительно, расчленение синтагмы присутствия одновременно означает, что виртуальный поток

исходящих элементов прервался («мудрость пребывает в сосредоточении»). Одновременно распад парадигматического ряда означает, что и синтагма, состоящая в этом случае из элементов данного парадигматического ряда, расчленена («сосредоточение пребывает в мудрости»).

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Семенцов В. С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике.— М., 1985.
2. Рис Дэвид. Буддизм.— Спб., 1899.
3. Барт Р. Основы семиологии // Структурализм «за» и «против».— М., 1975.
4. Завадская Е. В. Эстетические проблемы живописи старого Китая.— М., 1975.
5. Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе.— М., 1986.
6. Григорьева Т. П. Японская художественная традиция.— М., 1979.
7. Абаев П. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае.— Новосибирск, 1983.
8. Философский энциклопедический словарь.— М., 1986.
9. Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура.— М., 1983.
0. Лайонз Дж. Введение в теоретическую лингвистику.— М., 1978.
1. Малявин В. В. Чжуан-цзы.— М., 1987.
2. Абаев Н. В. Концепция «просветления» в «Махаяна-шрадхотпада-шастра» // Психологические аспекты буддизма.— Новосибирск, 1986.
3. Рудой В. И. К реконструкции матриц (числовых символов) Абхидхармы // История и культура Центральной Азии.— М., 1983.

С. Ю. Лепехов

#### К ПРОБЛЕМЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТЕКСТА В ТРАДИЦИИ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ

Сутры Праджняпарамиты относятся к числу наиболее ранних источников буддизма махаяны. Они явились теоретической основой для последующего развития всех его основных религиозно-философских школ. Поскольку эти тексты были канонизированы и их авторитет был неоспорим для всех, в том числе и полеми-

) С. Ю. Лепехов, 1990



зирующих друг с другом направлений махаянского буддизма, естественно, возникла проблема интерпретации канонических положений в зависимости от потребностей и логики собственного развития тех или иных философских школ. Другой аспект проблемы связан с тем, что на протяжении более чем тысячелетней (только в пределах Индии) истории создания и изучения праджняпарамитской литературы неизбежно изменялся исторический контекст, влияющий на восприятие и понимание одних и тех же памятников, и это соответственно влияло на их интерпретацию в изменившихся исторических условиях.

К этому «временному» аспекту проблемы текста примыкает «пространственный»: Праджняпарамита изучалась и распространялась не только в Индии, но и далеко за ее пределами, т. е. существовала проблема столкновения и взаимодействия с иными философскими и культурно-психологическими традициями, проявлявшаяся на уровне перевода текста на другой язык и его интерпретации в иной культурной среде. Наконец, можно говорить о происходящем уже на наших глазах своеобразном «столкновении» религиозно-философской и научной парадигм в осмыслении буддийского теоретического наследия и возникающей при этом проблеме его интерпретации.

Э. Конзе по поводу некоторых из перечисленных здесь герменевтических проблем замечает в одной из своих работ следующее: «Праджняпарамитские тексты потому так «ускользающи» от нашего понимания, что они полны скрытых намеков, аллюзий и косвенных ссылок, отсылающих к первоначальному корпусу канона и традициям, хранящимся в памяти буддийской общины того времени. Очень часто они — эхо более древних хорошо известных в свое время положений. В связи с этими положениями они лишаются большей части своего смысла. Сейчас мы кропотливо восстанавливаем то, что выглядело само собой разумеющимся 1500 лет назад» [1, с. 3].

Наиболее древний из дошедших до нас текстов Праджняпарамиты — «Аштасахасрика-Праджняпарамита-сутра». Некоторые ее части датируются Э. Конзе [2, с. 3] приблизительно 100 г. до н. э. Но Л. Мьял считает, что, «по-видимому, во время создания «Аштасахасрики» существовали уже некоторые праджняпа-

рамитские тексты, которые, по всей вероятности, не сохранились» [3, с. 212]. Он же отмечает в «Аштасахасрике» свидетельства существования устной традиции Праджняпарамиты [Там же]. Можно предположить, что еще до «Аштасахасрики» существовала какая-то группа текстов, нигде не зафиксированных или рано утраченных, в которых содержались идеи Праджняпарамиты.

В литературе существует несколько точек зрения относительно места их первоначального возникновения. Наиболее распространенная из них связывает появление первых праджняпарамитских текстов с деятельностью махасангхиков на юге Индии. Недалеко от Амаравати и Дханьякатаки они основали два известных монастыря, давшие названия двум школам: Пурвашаила и Апарашаила. В этих школах существовала Праджняпарамита на практике [1, с. 9]. В Дханьякатаке жил Нагарджуна — выдающийся представитель школы мадхьямиков и систематизатор идей Праджняпарамиты. Предположение Э. Ламотта о том, что местом первоначального возникновения Праджняпарамиты мог быть северо-запад Индии, основанное на большой распространенности и популярности праджняпарамитских текстов в кушанскую эпоху, Э. Конзе не считает достаточно убедительным [1, с. 12]. Южное происхождение Праджняпарамиты подтверждается наличием в тексте ранних сутр отдельных слов и выражений, используемых только в южных диалектах, также присутствием дравидского субстрата в мифологии. Персонификация Праджняпарамиты в виде женского божества и представление о ней как о «Матери Будд» связывается Э. Конзе с матриархальными традициями дравидов. Влияние этих традиций, возможно, прослеживается и в названии нумерологических текстов ранних абхидхармических трактатов — матрик. Их возникновение, отмечает В. И. Рудой, «было связано с мнемотехникой древнейшей буддийской традиции, располагавшей только Сутта- и Виная-питаками, но не Абхидхармой в собственном смысле. Множество понятий, рассеянных по различным беседам и наставлениям, не представляло целостной системы, и запоминание их, не говоря уже об интерпретации, было связано с большими трудностями. Наиболее простой и целесообразной формой сохранения и запоминания этих поня-

тий, образующих в своей совокупности Дхамму, т. е. буддийское учение, представлялись их суммарные списки, построенные по числовому принципу. Такие списки получили название матрик, и именно из их интерпретации и развилась каноническая Абхидхарма [4, с. 11]. Слово «mātrikā» в буквальном переводе означает «мать», а также «магическая буква», «магический алфавит». В раннем буддизме списки дхарм — матрики — рассматривались как вместилище мудрости — праджни. Мудрость порождает состояние пробуждения, просветления — бодхи. Здесь присутствуют, на наш взгляд, отголоски тех представлений, согласно которым всякое благо для человека могло происходить только от божества-прародительницы, а мудрость могла быть только божественной благодатью, даруемой за особые религиозные заслуги либо приобретаемой в результате успешной магической практики.

На неземной характер Праджняпарамиты как особой мудрости указывают и все легенды, связанные с началом ее распространения. Бутон (1290—1364), известный тибетский историк и систематизатор Канджура, в «Истории буддизма» сообщает, что полный текст Праджняпарамиты, содержащий 1 000 000 000 шлок хранится во дворце царя гандхарвов (мифические существа полубожественного происхождения, обитающие в верхней части неба), менее детальный вариант в 10 000 000 шлок находится в сфере царя богов и еще более сокращенный вариант — собственно Шатасахасрика (Праджняпарамита-сутра в 100 000 шлок) — у нагов (мифические существа, обитающие в подземном мире, реках, озерах, водоемах, полузмеи-полулюди) [5, с. 170].

Именно от нагов, согласно легенде, Нагарджуна и получил Шатасахасрику, которая символизирует здесь вообще полное праджняпарамитское знание. Приведенная легенда является вариантом очень распространенного всюду мифа о змее-поглотителе, мифа, отражающего структуру обряда инициации. Для нас здесь существенно то, что иницируемый после пребывания в чреве змея либо после посещения места его обитания под водой или под землей приобретает магические способности. Анализируя этот миф, В. Я. Пропп пишет «От змея (из змея) или другого животного в обряде

выходит охотник, в мифе — великий охотник, великий шаман».

Оттуда же приносится первый огонь, а при появлении земледелия — первые плоды земли, оттуда же идет и гончарное искусство. Мы увидим, что дальше «будет следовать великий вождь, а еще позже — бог» [6, с. 229]. Далее В. Я. Пропп отмечает, что в результате приобретения этих магических способностей «герой получает всеведение» [Там же, с. 230], и делает вывод о том, что «первоначально приобретались способности чисто охотничьи, затем способности, связанные с гончарным искусством, земледелием и т. д. По мере того как человек овладевал природой и производством, отпал магический характер этих способностей и искусство, но те способности, по отношению к которым человек все еще оставался беспомощным, эти способности, хотя бы в мифе... все еще приобретаются с участием змей» [Там же, с. 231].

Ситуация с Нагарджуной и нагами, как мы видим, полностью укладывается в описанную выше схему мифа, и для нас здесь существенно, что, во-первых, праджняпарамитское знание описывается как сверхзнание, как магическое знание, приобретаемое в результате обряда посвящения. Во-вторых, текст праджняпарамиты в виде материализованной формы этого знания (т. е. в виде книги) рассматривается как магический предмет, владение которым обеспечивает владение сверхзнанием, но в то же время способен благодаря своим магическим свойствам охранять от воздействия злых сил. Отметим здесь связанный с этим обычай прикладывания священных буддийских текстов к темени, бытующий и в настоящее время. В-третьих, владение праджняпарамитой как магическим знанием в принципе, по логике мифа, имеет потенцию обладания социальной властью (концепция чакравартина), а также перспективу деификации. В-четвертых, психические способности, описываемые в праджняпарамитских текстах как праджня, остаются для мифологического сознания, порождающего подобные мифы, рационально и практически не освоенными, т. е. такими, «по отношению к которым человек все еще оставался беспомощным».

Все эти мотивы присутствуют и в иконографии Праджняпарамиты, среди атрибутов которой помимо

книги (т. е. текста Праджняпарамиты) есть и меч (см. [7, с. 125]). Отметим, что в мифологии традиционно меч являлся атрибутом царской власти, причем получение его нередко сопровождалось предварительным единоборством со змеем или драконом. Можно вспомнить здесь миф о Сусаноо, добывшем меч — одну из «божественных» регалий императорской власти в Японии — из хвоста восьмиглавого дракона [8, с. 34]. Символика меча в иконографии Праджняпарамиты иная и связана с процессом уничтожения, «отсечения» неведения и «клеши» (моральных загрязнений), но традиционному мифологическому сознанию эти тонкости могли быть и неизвестны.

Другой момент, связанный с мотивом змея-поглотителя, проявляется с присутствующей здесь явно символикой воды. А. В. Парибок, посвятивший этому вопросу специальную работу, делает вывод, что вода в палийских источниках «символизирует психику вообще и бессознательное в особенности» [9, с. 155]. Хотя он полагает, что истолкование пути как переправы, в которой один из берегов символизирует конечную цель, нирвану, не имеет смысла, нам представляется, что мотив переправы все-таки на определенном раннем этапе существовал и отражал мифологический уровень сознания. В мифологии водная переправа связана с путешествием в царство мертвых. Причем присутствие в качестве перевозочного средства лодки (что явствует из контекста), а не животного (коня), согласно В. Я. Проппу [6, с. 211], ясно указывает на неарийское происхождение мифа.

Касаясь этимологии слова «парамита», А. П. Игнатович замечает: «Парамита» — это то, что перевозит на другой берег (ср. «паром»). В переводах этого слова на китайский язык идея «переправы» к нирване выражена весьма отчетливо: «парамита» передается как «достижение другого берега» (кит. «даобиаць», яп. «тохиган»); «другой берег» — распространённое в буддийской литературе метафорическое обозначение нирваны, «достижение точки (цели), переправа (к цели)» (кит. «ду», яп. «до»), «достижение беспредельного (переправа к беспредельному)» (кит. «дууцзи», яп. «домугоку») [10, с. 170].

Связь бессознательного (сна как бессознательного состояния) со смертью достаточно подробно исследова-

на этнографами. Для того чтобы приобрести новое знание (а оно всегда жестко связано с определенным социальным статусом), герою мифа необходимо было ритуально «умереть», т. е. пройти обряд инициации, отбросить «старую память», «старое сознание», для того чтобы приобрести новое. Таким образом, момент перехода через бессознательное, через состояние «смерти», оказывался совершенно неизбежным. Поэтому «погружение в поток» бессознательного с точки зрения мифологического сознания имеет вполне определенный смысл. *Srotāraṇṇa* («вступивший в поток») — это попросту иницируемый в соответствии с мифологическими представлениями. Другое дело, что буддисты стремились подняться над уровнем мифологического сознания и противопоставить ему рациональное знание. И это им удавалось, но сразу и полностью отказаться от мифологических категорий и образов они, конечно не могли. В этом смысле выражения из шлоки Сутта-Нипаты и Дхаммапады: «...тот монах оставляет и тот, и этот берег»; «Для кого нет ни того, ни этого, ни того и этого берега...» — отражают, на наш взгляд, стремление преодолеть рамки изживших себя образов, уходящих своими корнями в старую мифологию и не способных адекватно выразить новую психологическую реальность, возникшую именно в связи с практикой буддизма. Авторы этих текстов решали ту же задачу, которую ставили перед собой создатели Праджняпарамиты. В. И. Корнев обращает внимание на эту взаимосвязь, приводя в качестве аргумента, кстати сказать, ту же 385-ю шлоку из Дхаммапады [11, с. 301].

Буддийские источники не едины в объяснении этимологии слова «*pāramitā*». Если Харибхадра в Абхисамаяламкараалоке производит его от двух корней: «*pā-*» (берег) и «*itā*» (движение) — и дает ту интерпретацию слова, о которой уже говорилось выше [12, с. 28], то «Аштасахасрика» [13, с. 81] производит «парамиту» от «*paḡata*» (высший), толкуя ее с точки зрения высших достоинств как самой Праджняпарамиты, так и совершенствующихся в ней. Любой из этих смыслов может иметь, как было показано выше, мифологическое содержание, но первый вариант поддается также переосмыслению и в чисто логической форме.

Если такие парамиты, как «дана» — «парамита даяния», «вирья» — «парамита усердия», «дхьяна» — «пара-

мита созерцания», могут быть описаны как психологические свойства личности или формы поведения, которые возможны и желательны в норме, но поддаются развитию до большого совершенства, то праджняпарамиту принципиально нельзя описать как обычное, нормальное состояние человека, достижимое путем накопления и приращения усилий, постоянной тренировки и т. д. Праджняпарамита в отличие от других парамит никак не связана с повседневной практикой, образом жизни, нормами нравственности и морали. Она, безусловно, какое-то знание, в мифологическом сознании связываемое, как мы видим, со сверхчеловеческим, наземным знанием, которое не может быть получено обычным путем. В «Аштасахасрике» это знание определяется как *asanga-jñāna* — «песвязанное знание» [Там же, с. 136]. Согласно Харибхадре, это такое знание, «которое не имеет признаков и полностью независимое» [12, с. 443], т. е. это несистематизированное и, по определению (см. выше), вообще не поддающееся систематизации знание в отличие от Абхидхармы. Если быть еще более точным, то это такое знание, которое вообще не поддается определению. Л. Мьялль по этому поводу замечает, что авторы «Аштасахасрики», по-видимому, считали определение Праджняпарамиты ненужным и невозможным. Поскольку все попытки определить Праджняпарамиту как какое-то содержательное знание оказались неудачными, остается предположить, что Праджняпарамита есть указание, знак какого-то состояния, скорее всего психологического, или какой-то ситуации. Поступить так будет вполне логично, тем более что А. М. Пятигорский уже сделал это в своей статье «„Знание“ как „Знак Личности“ в духовной культуре древней Индии» [14, с. 216].

Учитывая, что Праджняпарамита — понятие чрезвычайно «размытое» («знание, не имеющее признаков»), можно с большой долей вероятности предположить, что оно окажется в ряду каких-то тождеств. Учитывая также, что это все-таки понятие буддийское, можно предположить, далее, что другими понятиями в этом ряду тождеств будут такие, как Будда, Дхарма, Учение, Нирвана.

Действительно, в текстах буддизма махаяны можно встретить такие ряды тождеств (см. [1]). Но место Праджняпарамиты в этом ряду все же, как это ни па-

радоксально, особое. Она является тем звеном, без которого вся цепочка рассыпается, превращаясь в ряд обособленных, вполне определенных понятий. Выхваченная в своей особости из этого ряда, Праджняпарамита может даже рассматриваться как нечто психологически и онтологически более первичное по отношению к другим членам этого ряда [Там же, с. 225]. В этом смысле она представляется чистым Абсолютом, о котором ничего больше и сказать нельзя, кроме того, что это Абсолют. Но на уровне феноменального бытия Праджняпарамита превращается в почти бесконечную цепь приближений к состоянию Абсолюта или же бесконечную цепь интерпретаций этого состояния в зависимости от ситуации и действующих лиц. Здесь Праджняпарамита превращается уже в текст — систему знаков, которые по своей природе тождественны, но эта тождественность прямо не проявлена для тех, кто привык воспринимать множественность как многообразие. Выявление этой тождественности и составляет, собственно, практическую сторону Праджняпарамиты. На психологическом уровне Праджняпарамита — «это, во-первых, по особым правилам порожденный текст, который может иметь вид внутренней речи, устной речи и письменно зафиксированного текста, носящего название „Праджняпарамиты“ и целью которого является создание наивысшего уровня сознания человека. Во-вторых, *prajñāpāramitā* — это одно из названий наивысшего состояния сознания, отражающее его способность полностью понимать текст „Праджняпарамиты“ и порождать новые тексты такого же типа» [15, с. 209]. Он представляет механизм порождения нового текста как развертывание исходного тезиса: «Дхарму» можно рассматривать не только как элемент текста, но скорее как текст, который может иметь любую протяженность, начиная с одной буквы, например «а» (полное название этого текста в каноне — *Bhagavati prajñāpāramitā Sarva-Tathagata-mata ekaksara nama*), или даже с паузы и кончая такими объемистыми сутрами, как «Аватамсака», «Шатасахасрика Праджняпарамита», или даже всей совокупности буддийской литературы («Учение Будды») настоящий объем которой, кстати, по некоторым причинам (в течение истории все время создавались новые канонические тексты и в то же время исчезали многие другие)



не известен ни одному буддологу» [16, с. 24]. Что касается праджняпарамитской литературы, то здесь историческая тенденция развивалась в следующем направлении: от больших текстов «Аштасахасрики» и других до малых сутр типа «Экакшары» и «Свалпакшары». И это вполне понятно, поскольку малые сутры выполняли роль конспекта или даже знака по отношению к пространным праджняпарамитским произведениям и всей вообще буддийской литературе. Вместе с тем структура текста, чаще всего скрытая от глаз непосвященного читателя, во столько же раз усложняется, во сколько раз уменьшается печатный объем текста (объем содержания остается равновеликим другим праджняпарамитским текстам).

Для примера рассмотрим структуру «Праджняпарамита-хридая-сутры» [17, с. 90—103] — небольшого по объему, но одного из наиболее популярных и почитаемых праджняпарамитских текстов. Все праджняпарамитские тексты представляют собой изложение проповеди Будды, произнесенной им в ответ на просьбу одного из членов сангхи разъяснить тот или иной аспект Учения. Иногда Будда сам задает вопросы ученикам и в пояснениях к их ответам излагает суть доктринальных положений. Иногда диалог происходит между двумя членами сангхи, и тогда Будда одобрительными высказываниями отмечает правильно изложенные взгляды на суть Учения.

«Праджняпарамита-хридая-сутра» начинается, как обычно, с описания места проповеди. В сутре говорится о том, что Будда пребывал в Раджагрихе на Орлиной горе (Гридракуте) «с большим собранием монахов и великим собранием бодхисаттв». Затем следует очень важное место, опускаемое в коротком варианте сутры: «В то время Победоносный погрузился в самадхи, именуемое „Глубокий Блеск“». Здесь обозначен первый уровень понимания и реализации текста. Для того, кто достиг определенного уровня интеллектуального и духовного совершенства, этого знака достаточно. В тексте сутры таким персонажем оказывается бодхисаттва-махасаттва Арья Авалокитешвара.

Сутра продолжается дальше так: «И в то же время Арья Авалокитешвара, бодхисаттва-махасаттва, практикую созерцание глубокой мудрости, выводящей за пределы (т. е. Праджняпарамиты.— С. Л.), увидел, что

пять скандх по природе своей чисты и пусты». Это место соответствует второму уровню понимания. В «Хридая-сутре» не фигурируют персонажи, реализующие этот уровень.

Следующий уровень текста начинается со слов: «Тогда побуждаемый магической силой Будды (разрядка моя.— С. Л.) почтенный Шарипутра спросил бодхисаттву Авалокитешвару: „Те сыновья и дочери из хорошей семьи, которые захотят практиковать глубокую запредельную мудрость, как должны [ее] изучать?“».

На это бодхисаттва Авалокитешвара отвечает: «О, Шарипутра! Те сыновья и дочери из хорошей семьи, которые желают практиковать глубокую запредельную мудрость, должны созерцать и увидеть вследствие этого, что пять скандх по своей природе пусты». Если бы Шарипутра находился на предыдущем уровне понимания текста, то этого ему было бы достаточно. Но поскольку он этот уровень не смог реализовать, далее в сутре следует описание следующего уровня понимания, соответствующего абхидхармическому сознанию, которое представляет в этом и в других праджяпарамитских текстах Шарипутра.

В тексте сутры в чрезвычайной сжатой форме перечисляются основные положения Абхидхармы и всего предшествующего буддизма. Разумеется, человеку, не изучавшему Абхидхармы, этот уровень понимания текста реализовать не удастся.

Каждый из описанных выше уровней может быть рассмотрен как самостоятельный текст. Тогда, в соответствии с Мяллем, каждый из последующих текстов является порождением предыдущего, причем порождение действительно идет по линии расширения объема конкретизации содержания до тех пор, пока не начинается реализация текста реципиентом, которому текст предназначен. Тогда уже начинается обратный процесс «свертывания» текста. В «Хридая-сутре» этот процесс представлен в мантре, каждый слог которой соответствует определенной части текста сутры. Таким образом, воспроизведение мантры равносильно воспроизведению всей сутры. А сутра, в свою очередь, является конспективным воспроизведением значительно более пространственных текстов, и так почти до бесконечности, но бесконечности не абстрактной, так же как ни в коей

мере не являются абстрактными все без исключения положения буддизма — за каждым из них стоят вполне конкретные факты психической жизни. Абстрактной может быть только их множественность. «Как правило,— пишет В. И. Корнев,— монахам запрещают читать абхидхармические тексты до тех пор, пока они не усвоят все предыдущие разделы канона. Эти правила обучения связаны с убеждением в том, что по мере последовательного усвоения текстов канона монах обретает все более высокие уровни сознания и абхидхармические тексты, завершающие процесс обучения, познаются уже в результате медитации, так как сами абхидхармические трактаты, как и тексты праджняпарамитских сутр, являются результатом осмысления всего канона только через медитацию» [11, с. 23]. «Тот уж факт,— отмечает А. М. Пятигорский,— что любое событие или обстоятельство в текстах древнеиндийской культуры является значимым для того, кем оно познано, и это знание стало фактом и для других людей, то есть может служить основанием для самооценки и оценки со стороны состояния, в котором оно находится, указывает на чисто психологический характер знака состояния, не говоря уже, разумеется, о том, что категория состояния сама по себе является чисто психологической [14, с. 227].

Рассмотрев здесь некоторые моменты мифологической и психологической интерпретации текста Праджняпарамиты, мы совершенно не коснулись дискурсивно-логического аспекта проблемы, хотя он, безусловно, присутствует. Л. Мьялль, например, считает, что «Аштасакхасрика», несомненно «своеобразный научный текст, имеющий строгую терминологию и развернутую систему доказательств» [3, с. 34].

Если снова обратиться к «Хридая-сутре», то в нем мы также встречаемся с достаточно стройной системой доказательств. Доказывая, что «пять скандх пусты», авторы «Хридая-сутры» не начинают с определения термина «скандха», поскольку он условен, а прямо переходят к его содержанию. «Форма (т. е. *gūra*, 1-я скандха) есть пустота (*sunya*), пустота и есть форма. Не формы помимо пустоты, нет пустоты помимо форм». Далее говорится, что это же относится и к другим членам скандхам. Понятно, что «все дхармы пусты и лишены признаков, не рождаются и не исчезают» и т. д.

Но затем следует нечто парадоксальное: «О, Шарипутра! Поэтому в пустоте нет формы, нет чувства и т. д.», т. е. на первый взгляд прямо противоположное тому, что утверждалось вначале («нет пустоты помимо формы»).

Ситуация, вероятно, будет выглядеть менее парадоксальной, если учесть, что в буддийской логике «определить содержание понятия — значит определить его в терминах другого понятия, а именно осуществить процедуру вывода в прямом и переносном смыслах слова, осуществить процедуру умозаключения, которую можно выразить с помощью силлогизма, и исключить, „вывести“ все альтернативные значения. Это происходит в едином акте отрицательного высказывания» [18, с. 175]. К. К. Жоль поясняет это на таком примере: «...употребляя слово „некорова“, мы подвергаем отрицанию не реальную корову и не ее мысленный образ, а отрицаем существенные признаки, из которых следует, что мы имеем дело, скажем, с классом логически более „реальным“ (например, „млекопитающее“), чем класс „коров“, поскольку понятие „млекопитающее“ в терминах индийской логики проникает в (vyavartī) понятие „корова“, как дым (признак) проникает огнем (носитель признака). Иными словами, отрицая этот признак (lingam), мы утверждаем его носителя (lingin), или же, говоря „эмпирическим“ языком, отсутствие одного из „денотатов“ класса подтверждает наличие самого класса. Отрицая этот класс, мы не отрицаем реального существования коров, но указываем на то, что существует еще более логически „реальный“ класс, проникающий данный, и т. д. То есть, произнося какое-либо слово без отрицания, мы неявно устанавливаем его значение посредством альтернативного отрицания всех противоположных ему значений. Логический смысл этого состоит в том, что устанавливается отношение проникновения, что соответствует попятному выводу. С этой точки зрения, отрицательные высказывания более логически осмысленны, чем утвердительные, так как экспликация значений утвердительных высказываний дает отрицательные высказывания. В этом заключена диалектическая суть мышления и языкового общения» [Там же, с. 175—176]. Мы привели здесь столь пространную цитату, поскольку она, на наш взгляд, очень точно описывает содержание

«Хридая-сутры» с точки зрения ее логической формы.

Отрица рупу, ведану, самджню и другие скандхи, мы отрицаем признак (*lingam*), утверждая его носителя (*lingin*), т. е. в данном случае шуңью. Шуңья называется наиболее логически «реальным» классом для всех классов. «Все эмпирическое познание, — отмечает в этой же связи Е. А. Торчинов, — имеет своим объектом только представления — повятя (*saṃjña*), а не истинно-сущее. Всякий описываемый объект с наивысшей точки зрения нереален, т. е. не имеет самостоятельного бытия (*svabhāva*). Истинно-сущее (Будда как „дхармака“ „тело закона“, „таковость“ — *tathata*) трансцендентно эмпирическому познанию и не может быть как бы то ни было обозначено» [7, с. 126].

Таким образом, последовательно отрицая все объекты буддийского психокосмоса, «Хридая-сутра» дает наиболее полное определение шуңьи.

Адекватная постановка проблемы интерпретации любого праджняпарамитского текста может быть осуществлена только с учетом многослойности, многоуровневости текста, наличия в нем различных «срезов» мифопоэтического, психотехнического и дискурсивно-логического уровней осознания реальности и их динамического взаимодействия в пространстве текста.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Conze E. Text, Sources and Bibliography of the Prajnaparamita-hrdaya // Journ. of the Royal Asiatic Society. — 1948. — N 2.
2. Conze E. The Prajñāpāramita literature. — Hague, 1960.
3. Мяль Л. Основные термины праджняпарамитской психологии // Труды по востоковедению. — Тарту, 1973. — (Учен. зап./ТГУ; Вып. 309).
4. Рудой В. И. Некоторые вопросы структуры и терминологии Абхидхармы: Исследование, перевод, тексты и санскрито-тибетско-китайские терминологические соответствия: Автореф. дис. — Л., 1980.
5. Buxton. A History of Buddhism/Tr. E. Obermiller. — Heidelberg, 1931—1932. — Part II.
6. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л., 1986.
7. Торчинов Е. А. Буддийская иконография Праджняпарамиты и некоторые аспекты праджня-парамитской философии: Использование музейных коллекций в критике буддизма. — Л., 1981.
8. Светлов Г. Е. Путь богов. — М., 1985.

9. Парибок А. В. О буддистском понятии «первой арийской личности» в связи с символикой воды в буддизме // Литература и культура древней и средневековой Индии.— М., 1987.
10. Игнатович А. П. Буддизм в Японии.— М., 1988.
11. Корнев В. П. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии.— М., 1987.
12. Murti T. R. V. The central philosophy of Buddhism.— L., 1960.
13. Astasahasrika Prajnaparamita/Ed. by P. L. Vaidya.— Darbhanga, 1960.
14. Пятигорский А. М. «Знание» как «Знак личности» в духовной культуре Древней Индии // Труды по востоковедению.— Тарту, 1973.— (Учен. зап./ТГУ; Вып. 309).
15. Мяль Л. Э. Использование текста как средства психического воздействия по материалам «Аштасahasрики Праджняпарамиты» // Труды по знаковым системам.— Тарту, 1987.— (Учен. зап./ТГУ; Вып. 746).
16. Мяль Л. Э. Дхарма — текст и текстопорождающий механизм // Труды по знаковым системам.— Тарту, 1987.— (Учен. зап./ТГУ; Вып. 309).
17. Лепехов С. Ю. Психологические проблемы в Хридая-сутре // Психологические аспекты буддизма.— Новосибирск, 1986.
18. Жоль К. К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия.— Кисв, 1981.

Ю. А. Сорокин, И. Ю. Марковина

**ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ  
ЛАКУНИЗИРОВАННОГО ТЕКСТА  
(итоги пилотажного исследования)**

Цель нашего эксперимента заключалась в выявлении способов заполнения реципиентами лакунизированного (по этому поводу см. [1]) инокультурного текста. Реципиентами и интерпретаторами текстов были студенты старших курсов переводческого факультета МГПИИЯ им. М. Тореца — всего участников эксперимента было 41 чел., возраст 20—25 лет, со знанием вух иностранных языков (английский, французский, немецкий, испанский, португальский), с различным по воему характеру (непосредственный и опосредованный) опытом контакта с какой-либо чужой культурой выезжавшие и не выезжавшие за границу).

© Ю. А. Сорокин, И. Ю. Марковина, 1990

Материалом для эксперимента послужили два небольших текста из чань-буддийского трактата «Линьцзи лу» (об этом сочинении см. [2]), переведенные и предоставленные в наше распоряжение Н. В. Абаевым. Мы намеренно выбрали для эксперимента такие тексты, ибо они значительно лакунизированы для русскоязычного реципиента ввиду большой культурологической дистанции между культурой, в которой сформировано мышление (и восприятие) русских реципиентов, и культурой, в которой создан текст.

Каждому реципиенту предъявлялся бланк со следующей инструкцией: «Прочитайте, пожалуйста, два небольших текста и постарайтесь ответить на следующие вопросы:

1. Имеется ли в этих текстах событийная канва, сюжет, некоторый обобщенный смысл?

2. Если каждый текст имеет некоторый обобщенный смысл, то попытайтесь сформулировать содержание каждого минитекста.

О себе просим сообщить:

пол

возраст

национальность

образование

какими иностранными языками владеете

в каких зарубежных странах и в течение какого времени бывали».

#### *Первый текст*

«Однажды Пу-хуа ел сырые овощи перед монашеским залом. Учитель Линь-цзи увидел его и закричал: „Весьма похоже на осла!“ В ответ Пу-хуа заревел по-ослиному. Учитель Линь-цзи воскликнул: „Экий разбойник!“ Пу-хуа повторил: „Разбойник! Разбойник!“ — и ушел».

#### *Второй текст*

«Линь-цзи спросил у одной монахини: „С чем пришла — с добром или злом?“ Монахиня закричала „Хэ!“ Тогда Линь-цзи поднял свой посох и воскликнул: „Скажи еще что-нибудь, скажи, скажи!“ Монахиня закричала: „Хэ!“ Тогда Линь-цзи ударил ее».

В задачи эксперимента входило: 1) установление и предварительном порядке корреляции между той или иной тактикой, используемой реципиентом при интер-

### Распределение результатов эксперимента

Текст	Количество ответов	Отказы		Всего
		мотивированные	немотивированные	
Первый	32	8	1	41
Второй	26	11	4	41
Итого . . .	58	19	5	82

претации инокультурного текста, и его опытом общения с чужими культурами; 2) выявление реципиентов, способных «вживаться» в чужую культуру, имеющих определенные креативные способности и являющихся по сравнению с другими менее «скованными» рамками своей собственной культуры в ситуации контакта с чужой культурой (инокультурным текстом), а также выявление реципиентов, жестко регламентированных рамками своей культурной парадигмы и предрасположенных к ошибкам, ведущим к нарушению коммуникации.

Всего от 41 реципиента было получено 82 ответа: каждый реципиент давал либо интерпретацию двум текстам, либо мотивированный отказ отвечать, либо не давал ни интерпретации, ни пояснений (немотивированный отказ).

По характеру (форме) ответа участники эксперимента разделились на две основные группы (см. таблицу).

I группа — отвечающие категорично (безапелляционно) и не сомневающиеся в своей трактовке текста. Всего был получен 21 ответ такого рода, из них 3 ответа дали девушки (все бывали за границей), 18 ответов — юноши (из них 5 чел. бывали за границей, 13 — не бывали).

У реципиентов, не имеющих опыта существования в чужой культуре (не бывавших за границей), наблюдается тенденция к категоричным (безапелляционным) суждениям о ней. Их ответы распределились следующим образом: из 21 ответа 13 получено от реципиентов, не бывавших за границей; 8 — от реципиентов, которые бывали за границей, из них 3 — от девушек. Из



четырёх девушек, участвовавших в эксперименте, три дали категоричные ответы: по-видимому, девушки оказываются более ригидными, «жесткими» при интерпретации фактов чужой культуры, чем юноши.

II группа — отвечающие некатегорично, с оговоркой, что они дают лишь возможную трактовку текста. Об этом свидетельствуют те модальные выражения, которыми они сопровождали свои оценки: «по-видимому», «мне кажется», «на первый взгляд», «на мой взгляд», «по-моему», «возможно», «вероятно», «очевидно», «может быть», «если предположить». Всего было получено 13 таких ответов. Из них один ответ дала девушка, не бывавшая за границей, 12 ответов получены от юношей, из которых 8 бывали за границей, а 4 — нет. Кроме того, 11 чел. отказались дать интерпретацию текстов, мотивируя свой отказ следующими доводами: «текст понятен носителю лишь той культуры, в которой он создан»; «тексты нецельные, вырваны из контекста»; «смысла не понимаю, затрудняюсь ответить». Из всех мотивированных отказов 7 принадлежат реципиентам, не бывавшим за границей, 4 — бывавшим за границей.

В промежуточную группу входят 4 реципиента (один из них бывал за границей, трое других не были), в ответах которых, во-первых, дается собственный вариант трактовки текстов, во-вторых, оговаривается возможность иного их толкования со стороны либо носителя исходной культуры, либо реципиента, знакомого с историей, традициями этой культуры.

В группе реципиентов с гибкой установкой корреляция ответов с опытом существования в чужой культуре прослеживается менее четко. Ответов такого типа было 17, и они получены от девяти бывавших за границей реципиентов и восьми не бывавших за границей. Из 11 мотивированных отказов 7 принадлежали реципиентам, не бывавшим за границей, 4 — бывавшим за границей.

Пяти реципиентам (из них никто не бывал за границей) принадлежат немотивированные отказы (отсутствие каких-либо интерпретаций). Первый текст спровоцировал 9 отказов (8 мотивированных и один немотивированный); второй текст — 15 отказов (11 мотивированных и 4 немотивированных). Второй текст оказался более трудным для интерпретации.

**Оценка целостности текстов.** По-видимому, можно считать, что тексты оценивались как целостные (по этому поводу см. [3]) теми реципиентами, которые считали, что в них есть сюжетная канва и некоторый обобщенный смысл. В то же время при анализе ответов выяснилось, что некоторые реципиенты не понимали, что такое сюжетная канва, обобщенный смысл (никаких объяснений по этому поводу во время проведения эксперимента испытуемым не давалось). В группе мотивированных отказов были и такие, в которых указывалось на наличие в текстах сюжета, смысла, подтекста, не понимаемых реципиентами.

Получены три ответа, в которых особо подчеркивалось наличие у текстов цельности: они оценивались как поучительные анекдоты с очень динамичным развитием сюжета.

Пятеро реципиентов (все юноши, никто из них не бывал за границей) оценили тексты как нецельные; трое — как вырванные из контекста, незаконченные отрывки, слишком лаконичные и не дающие достаточно сведений для интерпретации. Двое из трех, исходя из такой оценки, отказались интерпретировать тексты, а один реципиент предложил свое понимание общей идеи текстов, указав, однако, на необходимость для интерпретации более широкого контекста. Двое реципиентов ответили, что в текстах есть событийная канва, но нет сюжета, обобщенного смысла.

**Тактики, использовавшиеся реципиентами при интерпретации текстов.** В результате анализа ответов был выявлен ряд оппозиций, пользуясь которыми реципиенты интерпретировали содержание текстов.

I группа оппозиций, сформулированных или имплицитно присутствующих в ответах реципиентов, характеризует поведение персонажей в текстах следующим образом: «принято — не принято»; «вежливо — невежливо (прилично — неприлично)»; «умно — глупо»; «хорошо — плохо».

Часть реципиентов (8 чел.) оценила поведение персонажей в первом тексте, используя оппозицию «принято — не принято», т. е. с точки зрения запретов и разрешений, за нарушение которых, по их мнению, так или иначе наказывается персонаж. Нормы поведения (запреты и разрешения) интерпретировались реципиентами с точки зрения здравого смысла, при этом

часть реципиентов пыталась объяснить поведение учителя, часть — поведение Пу-хуа.

В ответах шести реципиентов смысл первого текста интерпретируется примерно одинаково: Пу-хуа нарушил установленный порядок (принимал пищу перед монашеским залом), сделал то, что не принято, за это учитель и ругает его (все реципиенты — юноши, четверо из них не бывали за границей). В ответах двух реципиентов наблюдалась попытка оправдать поведение Пу-хуа: он ел сырые овощи перед монашеским залом потому, что был голоден и ему было все равно, где и что есть, но ему помешали. Отсюда реципиентами делался следующий вывод: хотя Пу-хуа и нарушил порядок, его можно было повясть и мешать ему не следовало.

Оппозицию «вежливо — невежливо» использовали при интерпретации обоих текстов 11 реципиентов.

При анализе интерпретаций первого текста выявлены два их типа: 1) интерпретации, в которых реципиенты пытались объяснить (оправдать) поведение Линь-цзи: Пу-хуа поступает невежливо, он демонстративно неуважителен к учителю, которого надо уважать и слушаться; автор текста осуждает Пу-хуа; 2) интерпретации, в которых оправдывалось поведение Пу-хуа: он — человек гордый и пытается сохранить свое достоинство, невзирая на «выпады» учителя; Пу-хуа вынужден есть сырые овощи, потому что голоден. Поступок Линь-цзи расценивается реципиентами как грубый и не одобряется.

В интерпретациях второго текста с помощью оппозиции «вежливо-невежливо» реципиентами осуждается поведение обоих персонажей: они невоспитанны, поступают грубо, невежливо по отношению друг к другу.

Более «сильный» вариант этой оппозиции, а именно «неприлично — прилично», использован в интерпретации второго текста пятью реципиентами: они считают, что, раз Линь-цзи ударил монахию, значит, она его оскорбила, следовательно, «Хэ!!» — оскорбительное слово.

Из одиннадцати реципиентов, использовавших оппозицию «невежливо — вежливо» (и ее вариант «неприлично — неприлично»), семеро бывали за границей.

При интерпретации обоих текстов с использованием оппозиции «умно — глупо» реципиенты следующим образом оценивали поведение персонажей.

Первый текст. Линь-цзы (умно) — Пу-хуа (глупо). Суть таких интерпретаций сводится к следующему: Пу-хуа не умен, ведет себя глупо, бездумно повторяет слова учителя, т. е. в тексте изображается и осуждается глухой человек. Так ответили четверо реципиентов, из них трое бывали за границей. Суть интерпретации «Пу-хуа (умно) — Линь-цзи (глупо)» сводится к тому, что в тексте высмеивается глупость учителя Линь-цзи. Поведение Пу-хуа оценивается реципиентами неоднозначно: один считает, что Пу-хуа — осел, животное и Линь-цзи тем более глуп, что обращает внимание на осла; двое считают, что Пу-хуа издевается над глупым учителем, дразнит его, прикидываясь дурачком, что Пу-хуа беден (а значит, и бесправен) и вынужден угождать высокопоставленному (а значит, и более сильному). Оппозицию «умно — глупо» использовали при интерпретации первого текста восемь реципиентов (шестеро имели опыт пребывания за границей, а двое — нет).

Второй текст. Линь-цзи (умно) — монахиня (глупо): монахиня глупа, может быть, даже ненормальна, она невразумительно, глупо отвечает на вопросы мудрого учителя (так ответили два реципиента, оба бывали за границей). Линь-цзи (глупо) — монахиня (умно): Линь-цзи глуп, непонятно, что ему нужно от монахини, возможно, он сумасшедший, а монахиня страдает напрасно (так ответили четыре реципиента, трое из них бывали за границей). Один реципиент посчитал глупым поведение обоих персонажей (он имеет опыт существования в чужой культуре).

Всего оппозицию «умно — глупо» использовали при интерпретации обоих текстов 15 реципиентов (из них 12 чел. бывали за границей).

При использовании оппозиции «хорошо — плохо» реципиенты также противоположно интерпретировали поведение персонажей и основную идею текстов.

Первый текст. Линь-цзы (хорошо) — Пу-хуа (плохо): по отношению к учителю Пу-хуа вел себя плохо, неправильно, дерзко отвечал на его замечания, порил со старшим и высокопоставленным, за это не судить его нельзя (всего 8 таких интерпретаций, из них 5 принадлежат реципиентам, бывавшим за границей). Пу-хуа (хорошо) — Линь-цзи (плохо): Пу-хуа орд, беден и бесправен, он ест сырые овощи, потому

что голоден. Линь-цзи помешал ему, а этого не следовало делать. Услышав, что учитель сравнивает его с животным, Пу-хуа сохраняет выдержку, хотя он и «осквернил» святую обитель; Пу-хуа — шутник и озорник (ерник), он с юмором воспринимает обидные слова учителя, нарочно дразнит его, намекая, что учитель сам осел (всего 9 таких интерпретаций, из них 6 дано реципиентами, бывавшими за границей).

При интерпретации первого текста оправдали поведение Линь-цзи (пять ответов из восьми) те из реципиентов, у кого отсутствовал опыт знакомства с чужой культурой. Оправдывали поведение Пу-хуа (шесть ответов из девяти) те, что имел такой, хотя бы минимальный, опыт. Два реципиента позитивно оценивали поведение обоих персонажей первого текста. Один считал, что смысл текста заключается в том, что, если учитель дал кому-то определенное имя, этому имени необходимо «соответствовать», что и делает Пу-хуа. Второй реципиент понял поведение Пу-хуа как свидетельство раскаяния в неправильном поступке: учитель сделал замечание, Пу-хуа понял и раскаялся.

Второй текст. Линь-цзи (хорошо) — монахиня (плохо): Линь-цзи спрашивает монахиню, она специально не отвечает, подчеркивая свое нежелание вообще отвечать или отвечать детально («Хэ!!» — это очень краткий ответ), а возможно, и оскорбляет Линь-цзи («Хэ!!» может быть бранным словом). За это Линь-цзи бьет ее, и вполне справедливо. Возможно также, что Линь-цзи в этот момент был в плохом настроении, а монахиня подвернулась ему под руку. Всего получено 11 таких интерпретаций, 7 из них дано реципиентами, не бывавшими за границей. Монахиня (хорошо) — Линь-цзи (плохо); Линь-цзи поступил плохо, неправильно, он не учел настроения монахини, ее самочувствия и поступил с ней грубо, почти как сумасшедший. Линь-цзи не имел никакого основания бить монахиню, он неправильно понял ее ответ. Такие интерпретации дали три реципиента, все они бывали за границей.

Пять реципиентов охарактеризовали смысл обоих текстов в самом обобщенном виде, используя оппозицию «хорошо — плохо»: в текстах говорится о том, как не надо поступать, они носят поучительный характер, рассчитаны на то, чтобы сделать человека лучше (из

пяти таких интерпретаций три получены от реципиентов, не бывавших за границей).

Всего оппозицию «хорошо — плохо» при интерпретации обоих текстов использовали 38 реципиентов, 20 из них не имели опыта знакомства с чужой культурой, а 18 имели такой опыт.

II группа оппозиций характеризует содержание текстов с учетом коммуникативной ситуации. Реципиенты ориентировались, во-первых, на анализ коммуникативного акта, происходящего «внутри текста» (в диадах «Пу-хуа — Линь-цзи», «монахиня — Линь-цзи»), во-вторых, на анализ качеств «действующих лиц» диады «автор текста — читатель», «персонажи текста — читатели».

Интерпретации, ориентированные «внутри текстов», базировались на следующих оппозициях: «учитель — ученик»; «сильный — слабый»; «начальник — подчиненный»; «богатый — бедный»; «мужчина — женщина».

С использованием оппозиции «учитель — ученик» троинтерпретировали первый текст шесть реципиентов (все юноши, трое бывали за границей). Суть интерпретаций сводится к следующему: учитель воспитывает ученика, поступающего неправильно; ученик, в свою очередь, реагирует на замечания учителя, по мнению одних, с юмором, по мнению других, дерзко, проявляя неуважительное отношение к учителю, которого надо слушаться. Один реципиент рассматривал поведение Пу-хуа как поведение ребенка, видимо, исходя из следующей логики: раз Линь-цзи — учитель, значит, тот, кого он воспитывает, — ученик, а если это ученик, то он, несомненно, ребенок.

Оппозиция «сильный — слабый» использовалась в интерпретации второго текста всего двумя реципиентами. Суть интерпретации: Линь-цзи — старший по положению, сильный, монахиня — младшая по положению, слабая, что и объясняет поведение Линь-цзи по отношению к монахине. Для объяснения этой ситуации один из реципиентов сформулировал следующее жизненное правило: «не спорь с сильнейшим».

Близкие к этой интерпретации второго текста даны помощью оппозиции «мужчина — женщина» (три реципиента, все юноши). В их основе лежит негативная оценка поведения женщины (поведения монахи-

ни): непонятная носителю нашей культуры реакция монахини на вопрос Линь-цзи приписывается «женской логике» и упрямству. Такая оценка сочетается также с оценкой ситуации с религиозных и социальных позиций: женщина, согласно религиозным канонам или социальным порядкам в странах Востока, является существом подчиненным, слабым, бесправным, поэтому Линь-цзи вправе так поступать с монахиней.

Один реципиент указал, что во втором тексте конструируются отношения между должностными лицами (использование оппозиции «начальник — подчиненный»). Два реципиента с помощью этой оппозиции интерпретировали первый текст: они понимают поведение Пу-хуа как стремление подражать, слепо подчиняться своему начальнику, угождать ему.

Для интерпретации поведения персонажей первого текста использовались также оппозиции «бедный — богатый» или «бесправный — правящий»: Пу-хуа — голодный (ест сырые овощи, да еще перед монашеским залом), а значит, он — бедный человек и вынужден подчиняться богачу Линь-цзи.

Интерпретации, ориентированные на ситуацию межкультурного общения, основываются на оппозиции «автор, персонажи (азиаты) — читатель (европеец)». Реципиенты «оправдывают» свои ответы либо ссылками на культуру, в которой созданы тексты, либо прямо связывают содержание текстов с идеями чань-буддизма. Реципиенты в самом общем плане формулируют идею связи понимания текста и правильной его трактовки со знанием культуры: понять эти тексты может носитель исходной культуры или человек, хорошо знакомый с ее традициями и историей. Некоторые реципиенты лишь указывают на регион, в котором анализируемые тексты созданы; другие реципиенты точно указывают на китайскую принадлежность этих текстов, пытаясь интерпретировать их на основе своих представлений об этой стране и культуре: один реципиент дал трактовку первого текста с позиций чань-буддизма и еще один связал поведение персонажей обоих текстов со специфической китайской философией и основанной на ней системой воспитания. Один реципиент отказался от ответа, мотивируя свой отказ тем, что он — представитель европейской культуры поэтому ему недоступен текст, понятный «азиатам».

носителям восточной культуры. Еще один реципиент, проанализировав поведение персонажей в текстах с позиций «высокоразвитой» европейской культуры, почитал, что оно определяется «низким культурным уровнем» стран Востока (реципиент в течение года работал в НРА).

Всего же, используя оппозицию «азиаты — европейцы», пытались интерпретировать тексты восемь реципиентов (двое из них бывали за границей, шестеро не бывали).

Общие результаты оценки текстов с использованием оппозиций могут быть представлены следующим образом. I группа: «плохо — хорошо» — 38 чел., «глуго — умно» — 15, «невежливо — вежливо» — 11 и «непринято — принято» — 8 чел.; II группа: «азиаты — европейцы» — 8 чел., «учитель — ученик» — 6, «начальник — подчиненный» — 3, «мужчина — женщина» — 3, «сильный — слабый» — 2 и «богатый — бедный» — 1 чел.

Результаты нашего исследования позволяют сделать следующие выводы.

1. По-видимому, инокультурный текст, находящийся на значительном культурологическом расстоянии от реципиентов, интерпретируется ими прежде всего на основе использования самых широких этических категорий: «добро — зло», «справедливость — несправедливость» и т. д. (т. е. с использованием оппозиции «плохо — хорошо»). Это, вероятно, объясняется следующим образом. Как указывал Дж. Мур, «христианская этика отличается от этики Платона тем, что подчеркивает ценность одного конкретного мотива — того, который основан на чувстве, вызываемом мыслью не о хороших или плохих по себе последствиях самого поступка, а мыслью об его правильности. Мысль об отвлеченной «правильности» и разные степени особого чувства, которые эта мысль вызывает, и составляют вместе специфическое моральное чувство», или «совесть». По-видимому, наиболее точно поступок бывает назван «внутренне правильным» только на основе того, что действующее лицо считает поступок, который оно намеревается совершить, правильным: мысль о «правильности» должна была существовать в его сознании, но не обязательно должна была входить в состав мотивов его поступка» [4, с. 270].



Если учитывать тот факт, что в чань-буддийской «философии» (в частности, в руководствах патриархов) мысль о «правильности» поступка не может, видимо, существовать вне мотивов, обуславливающих этот поступок, и тем более не должна существовать именно как абстрактная мысль (идеалом для чань-буддизма являлось именно достижение состояния сознания, в котором слово и дело воспринимались бы и существовали — внутри личности и вовне ее — в качестве единой и неделимой целостности), то для наших реципиентов смысл текстов становится принципиально «непрозрачным». Очевидно, этот смысл может быть усвоен ими лишь в результате «расширения» их рефлексивного (культурологического и герменевтического) «горизонта».

2. Реципиенты пытаются объяснить поведение персонажей с помощью автохтонных понятий о ценностном и неценностном, допустимом и недопустимом (используя оппозиции «глупо — умно», «не принято — принято», «невежливо — вежливо»), так как усматривают в текстах мозаику допустимых и недопустимых с их точки зрения, поведенческих норм.

3. Реципиенты оценивают тексты в рамках противопоставления мы (свои) — они (чужие), используя оппозицию «непонятно (так как я — европеец) — понятно (так как они — представители восточной культуры)».

4. Реципиенты анализируют коммуникативную ситуацию, исходя из статусно-ролевых распределений в тексте: «учитель — ученик», «начальник — подчиненный», «мужчина — женщина», «сильный — слабый», «богатый — бедный».

Если попытаться сформулировать тот обобщенный смысл, который «зафиксирован» в этих текстах, а он является прежде всего смыслом-воздействием, то в первом тексте он выступает как воздействие-одобрение либо Пу-хуа, по мнению Линь-цзи, уже близок к состоянию «просветления» (и Линь-цзи поощряет его) т. е. к тому состоянию сознания, при котором «...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 привязан

ности к внешним объектам и зависимости от них и т. д.» [2, с. 84]. Во-втором же тексте этот смысл-воздействие выступает как воздействие-помощь тому, кто уже находится на пути к «просветлению», кто уже не опирается ни на слова, ни на молчание (ср. с Пу-хуа, заревевшим по-ослиному), но кому требуется дополнительный толчок от учителя (Пу-хуа уже в этом не нуждается), чтобы «войти в состояние недUALности». Для этого и использовались чань-буддистами различные «шокотерапевтические» приемы (о них см. [Там же, с. 80—82]): парадоксальные вопросы, цитаты-намекы, травестирование ситуаций, удары (поэтому-то Линь-цзи и ударяет монахиню). Этой же цели служило и эхололическое «Хэ!!», специфический «интенсив», ориентированный на проверку сознания учителя и ученика, парадоксально-амбивалентный «термометр», служащий для измерения «температуры» процесса общения и степени «просветления» обучаемого (см. также [5]).

Результаты нашего исследования показывают, что между чань-буддийскими интерпретациями текстов и интерпретациями их реципиентами имеется довольно значительная дистанция, свидетельствующая если не о контрадикторности, то о когнитарности тех состояний сознания, которые опредмечены в текстах-оригиналах и текстах-интерпретациях. Эти тексты, по-видимому, воспринимаются носителями нашей культуры (и, вероятно, европейской) как «типологически чуждые».

«Типологическая» чуждость этих текстов осознается реципиентами прежде всего как когнитивная чуждость, но и она весьма специфична: она, во-первых, не может считаться полностью когнитивной, а, скорее всего, когнитивно-эмотивна, рациональна и чувствена, сакральна и профанна, апофатична и катафатична, единична и множественна. Телеологию этих текстов можно лишь приблизительно передать с помощью следующего высказывания Дж. Мура: «...утверждение „я морально обязан совершить этот поступок“ означает то же самое, что утверждение „этот поступок обеспечивает наибольшую возможную сумму добра в универсуме“» [4, с. 232]. По-видимому, эти тексты ближе всего к тем, для которых В. П. Белянин полагает нужным строить специальную психосемантическую типологию (тексты светлые, жестокие, веселые, красивые,

печальные, усталые, промежуточные и смешанные — см. [6]). Показательно, что «...в настоящее время решение коммуникативных проблем ЛТ (литературных текстов.— Ю. С., И. М.) связывается не с прагматикой, а с разработкой когнитивных и социальных проблем языкового употребления...» [7, с. 116].

Несомненным для нас представляется и следующий вывод: тексты такого типа, которые мы предложили нашим реципиентам для толкования, могут служить достаточно надежным показателем отсутствия или наличия у реципиентов признаков «эмпатии» к чужой культуре. Оценка этих текстов реципиентами позволяет также судить о предрасположенности их к развитию «эмпатических качеств» и о перспективности использования тех или иных интерпретаторов в качестве культурологов (теоретиков и прагматиков). В то же время становится ясным, что «зона дальнейшего развития» наших интерпретаторов зависела и будет зависеть и от степени корректности и точности тех исследований, которые посвящены рассмотрению таких культурологических феноменов, как чань-буддизм.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Сорокин Ю. А., Марковина И. Ю. Опыт систематизации лингвистических и культурологических лакун: Методологические и методические аспекты // Лексические единицы и организация структуры литературного текста.— Калинин, 1983.
2. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае.— Новосибирск, 1983.
3. Сорокин Ю. А. Психолингвистические аспекты изучения текста.— М., 1985.
4. Мур Дж. Принципы этики.— М., 1984.
5. Абаев Н. В. Восклицание «Хэ!» как вариант «живого слова» и его семантические уровни (на материале чаньских «юй-лу») // Тез. Всесоюз. симпозиума по психолингвистике и теории коммуникации.— М., 1978.
6. Белянин В. П. Художественный текст и психология личности // Речевое общение: Цели, мотивы, средства.— М., 1985.
7. Лузина Л. Г. Художественный текст в коммуникативном аспекте // Проблемы типологии текста.— М., 1984.

## О ВЛИЯНИИ ЧАНЬ-БУДДИЗМА НА СРЕДНЕВЕКОВУЮ КИТАЙСКУЮ ЛИТЕРАТУРУ

Когда в 520 г. император Лян Уди обратился к «первому патриарху» буддизма Чань в Китае с вопросом о том, какова главная истина его учения, то в ответ услышал: «Необъятный простор и ничего священного» [1, с. 47, цз. III].

Последующим попыткам дать словесное определение чань-буддизма, этого практически «неидентифицированного» явления культуры в истории китайской цивилизации, свойствен тот же негативный, полушутливый дух. «Что от нашего учения может быть в этих следах туши на бумаге?» — спросил в IX в. чаньский наставник Сяюнь (Хуанбо), когда один последователь чань приподнес ему сочинение, выражающее его понимание буддийских постулатов [2, цз. II].

Зато нередко в чаньских проповедях можно встретить стихи поэта VIII в., известного под псевдонимом Ханьшань (Холодная гора). Сведения о нем почти исчерпываются тем, что жил он в лесу над каким-то храмом, но посещал его лишь для того, чтобы забрать оставленную монахами пищу. Когда разнесся слух, что он — воплощение бодхисаттвы Манджушри (символизирует мудрость), люди решили последовать за ним в горы, но Ханьшань со смехом исчез в «раскрывшейся перед ним скале», и единственный след, который от него остался, — стихи, нацарапанные на коре деревьев или на камнях.

Самыми достойными ответами на вопросы типа «Что такое чань?» считались хохот, крик, указывание на сосну во дворе, на летающую птицу или на лягушку в озере храма. Монаха Чжихуна, жившего в X в., спросили: «Каково самое сокровенное таинство?» — и он ответил стихами:

Ветер доносит голос воды к моему изголовью,  
Луна придвигает тень холма к ложу [3, цз. XXIII].

Предпочтение, отдаваемое поэтическим строкам, и презрение к мертвым «следам туши на бумаге» — не парадоксальная непоследовательность в отношении к письменному слову, а естественное развитие некоторых фундаментальных концепций чаньского философско-психологического учения. «Мертвыми фразами называют те фразы, язык которых содержит язык. Живыми фразами называют те, язык которых не содержит языка», — говорил еще в IX в. чаньский наставник Лянцзе (Дуншань). А наставник Юаньмин проповедовал: «Изучая Чань, следует сосредоточиться на живых фразах и избегать фраз мертвых» [4, цз. XV].

Цзэн Цзи, автор одного «рассуждения о поэзии» (XII в.), обобщает процитированные выше высказывания, формулируя эстетическую максиму: «Учиться поэзии — то же, что приобщаться к Чань: нужно беречься от следования мертвым фразам» (цит. по: [5, с. 235]). Вместе со многими другими понятиями, заимствованными из словаря чань-буддизма, «хо-цзюй» — «живые фразы» (или «живые стихи») — становятся в этот период традиционными терминами китайской литературной теории.

Один из первых методологических вопросов, возникающих при исследовании вклада школы чань в китайскую литературную традицию, связан с самим определенным феноменом «чаньская литература». Его «классическая» трактовка (и в средневековых, да и в более современных критических исследованиях дальневосточных авторов) ограничивается определениями типа «вэньцзы чань» («литературный чань») или «каньшу чань» («книжный чань» — с подтекстом «чань на бумаге»), «ши сэн» («монахи-поэты» — с намеком на то, что речь идет о полумонахах-полупоэтах, об авторах недостаточно аутентичных, чтобы выделить их в самобытную школу, но в то же время не вполне отвечающих критериям официальной поэтической традиции (см., например [6, цз. XX; 7])).

Тем не менее если более внимательно взглянуть в литературную традицию, то среди многообразия авторов и школ китайской литературы VII—XIII вв. можно с достаточной ясностью разглядеть традицию, обладающую специфическим обликом, влияние которой сильно сказывалось на творчестве выдающихся мастеров китайской литературы периода зрелого средневе-

ковья. Так, особым «привкусом», например, отличаются стихи поэта VI—VII вв., известного под именем Ван Фаньчжи (буквально: «Брамин Ван»). В литературные антологии правящих династий его стихи не вошли, но раскопки в храмовом комплексе вблизи Дуньхуана (Северо-Западный Китай) обнаружили 28 рукописных вариантов этих произведений, что доказывает их популярность у самых широких кругов читателей. Причина этого интереса заключалась не только в буддийских мотивах творчества Ван Фаньчжи, но и в земном, чувственном характере его стихов, в которых слились элементы средневековой народной культуры Китая с идеями тщетности людского бытия (см. [8]). Тот же привкус чувствуется в стихах Ханьшаня, в лирике Ван Вэя и Ли Бо. Он неизменно дает о себе знать и при соприкосновении с притчами и стихами Пан Юнь цзюйши («Мириянин Пан», как почтительно обращались к нему видные чаньские наставники — см. [9]), с поэтическим сборником чаньского учителя и выдающегося художника Гуань Сю, озаглавленным псевдонимом автора — «Чаньюе» («Луна Чань» — см. [10]), или с эссеистикой монаха XII в. Хуйхуна [11]. Этот специфический «чаньский привкус» («чань вэй») китайские литературные критики XI—XII вв. определяли чаще всего как «чаньскую терпкость» [6, с. 443]. Но вместе с подобными интуитивными определениями в то время уже ставился вопрос о дефинировании некоторых объективных характеристик «чаньского» течения в поэзии (см., например: [12, т. 1, с. 380—397; т. 2, с. 79, 293—304]).

Исследование эволюции основных чаньских концепций в эстетическом плане позволяет выделить те причины, которые в начале XI столетия подсказали китайским критикам формулу «чань ши и вэй»: «У чань и у поэзии один и тот же вкус». Здесь суть процесса можно кратко описать примерно так. Если ортодоксальный буддизм объявлял бытие нереальным, а любую светскую активность — бесплодной, то чаньская трактовка основных мировоззренческих проблем отличалась явно выраженным творческим импульсом. Земной, человеческий, конкретно-жизненный, порой фривольно-чувственный характер чаньской поэзии пробуждал в свое время у многих поэтов интерес к мировоззренческой платформе этого учения.

Впоследствии возникла и обратная связь, когда актуальные для творцов поиски воздействовали на характер чаньского творчества. В результате этого взаимодействия китайская литературная традиция XII—XIII вв. стала рассматривать поэзию как средство духовного самоуглубления и философского осмысления мира. «Просветление» же, проповедовавшееся школой чань, превратилось в проникновение в сущность окружающего человека повседневной действительности — но на более высоком, по сути своей поэтическом уровне. Поэтому для средневековой китайской поэзии в принципе нетипичны религиозно-ритуальные мотивы, а собственно чаньская литература содержит вместо теологических канонов стихи светского содержания, притчи и диалоги, чья жизненность оказывается порой на границе с гротеском. Явление это не ограничивалось областью литературного творчества, даже более четко оно наблюдается в чаньской архитектурной, живописной и иконографической традиции (см. [13]).

Проникновение элементов мировоззренческой структуры чаньского учения в творчество ряда видных авторов VII—XIII вв., влияние чаньского мировоззрения на создание художественных образов представляют собой, по нашему мнению, более существенный признак влияния чань-буддизма на китайскую литературу, чем номинальное упоминание в ней буддийских терминов или персонажей, включение буддийских духовных гимнов или религиозных трактатов в сочинения таких авторов, как Вань Чжао, Ван Вэй или Бо Цзюйи. Тексты такого типа не всегда отвечают основным литературным критериям художественности, да и рассудочный, дискурсивный подход к толкованию религиозной догматики в них оказывается по существу несовместимым с чаньским стремлением к «впесловесной» художественно-образной передаче достигнутых прозрений. Именно поэтому, систематизируя критерии, позволяющие рассматривать литературное наследие школы чань как самоценное явление, следовало бы избегать изоляции его в обобщенное течение, противостоящее основным традициям китайской литературы.

Зато поиск в области чаньской художественной специфики, поиск образов и творческих приемов, оформившихся в результате эволюции мировоззрения школы, обещает привести к открытию ряда новых поэтических

индивидуальностей и художественных произведений, до сих пор слабо исследованных, а то и совершенно неизвестных — таких, которыми пренебрегали из-за отсутствия ясных культурологических критериев и которые позволили бы выявить их значимость на фоне литературных явлений того периода.

Один из путей прояснения этой специфики — исследование стилевых и жанровых характеристик, вытекающих из сущности чаньских идейно-творческих приципов в отличие от представляющих собой побочный продукт исторического развития школы. Типично чаньские формы словесного выражения («юйлу» — записи проповедей и диалогов; «сэнчжуань» или «дэнчуань» — биографические хроники, предания о «передаче светильника» учения; «вэньда» — вопросы и ответы; «гун-ань» — парадоксальные задачи для «публичного испытания» просветленности воспитанника), как и сама чаньскую лирику, ее стилевые и образные особенности, следовало бы рассматривать в связи с идиоматикой, характерной для общения в рамках школы, для обучения через «прямую передачу истины от сердца к сердцу», для методов психотехнической регуляции. Продуктивность подобного подхода, хотя и не в сугубо литературоведческом плане, доказана исследованиями как прошлых, так и последних лет [14—16].

Прямое отношение к области литературного творчества имеют, например, такие понятия из практического словаря чань-буддизма, как «каньмо» (победа в словесном поединке между учеником и учителем; способ выражения, заставляющий противника умолкнуть); «бу шопо», «бу лу гу» («не оголять костей», не наносить внушаемой идее «вреда через объяснение»); «чжэнмэнь жу дао» («ступать на Путь через главные ворота») и пр.

Доказательства динамичного взаимодействия между развитием мировоззрения школы чань и главными литературными процессами времени могут быть обнаружены на идейном, стилистическом, образном и семантическом уровнях в поэзии и эстетических сочинениях многих видных китайских авторов — от Тао Цяня, Се Линьюня и Лю Се (примеры влияния «чаньского» тита идейно-художественного настроения в период первичного выделения школы из ортодоксальной буддийской традиции) до Ван Вэя, Бо Цзюйи, Цянь Ця, Су Ши,



Хуан Тигцзяня, Ли Чжип, Цзян Кул, Фань Чэнда, Янь Юя и др. (см. [17—21]).

Обобщение чаньских идейно-эстетических принципов, их проявлений в письменных памятниках школы и отражений в творчестве широкого круга авторов того периода дает возможность очертить те новые тенденции, которые чаньские мироощущение и творческая практика утверждали в отношении человека и творца к действительности. Среди всех учений своего времени чань предлагал, может быть, наиболее благоприятную платформу для творческого развития личности. Потому-то у него и было так много последователей среди самых разных слоев населения; эти последователи добивались на упомянутой платформе творческих достижений, необходимых на данном этапе развития культуры и общества (изучению роли идеологии чань-буддизма в социальной истории китайского средневековья посвящен ряд исследований последних лет). Такое органическое слияние с жизнью превращало чань в одно из социально-культурных явлений зрелого китайского средневековья, созвучное объективным тенденциям его развития, отличая эту школу от замкнутых сектантских доктрин или видов культовой практики. Так же, как искусство, философию, науку, социальные движения, стимулированные идейной базой европейской Реформации, нельзя идентифицировать с религиозным течением христианского протестантизма, так и эстетические и идейные явления, развившиеся на основе чаньского мировоззрения, по сути своей выходят за рамки религиозной литературы и культуры.

Внимание к актуальному звучанию определенных идейных и стилевых особенностей чаньской художественной традиции (стремление к невербальным формам общения, неконвенциональный стиль мышления) имеет целью выделить в чань-буддизме прежде всего ценные с точки зрения общечеловеческого культурного развития явления, те идеи «в первой редакции», которые могут послужить на пользу более высокому этапу идейной и социальной организации, реально позволяющему освоить и развить унаследованные ценности культурной «предыстории» «не односторонне и в шаржированном виде», а полноценно и всесторонне.

Таким образом, анализ конкретного явления средневековой культуры Дальнего Востока способствовал

бы обнаружению, сопоставлению и новому осмыслению сходных явлений на разных уровнях спиралевидного культурного развития человечества.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Даюань. Цзиндэ чуань дэн лу (Запись о передаче светильника, составленная в годах Сияющей добродетели).— Тайбэй, 1973.
2. Гу цзунсу юй-лу (Записи речей достойных мудрецов древности).— Тайбэй, 1972.
3. Чэнь Хуйцзянь. Ханьшаньцзы яньцзю.— Тайбэй, 1974.
4. У дэн хуйюань (Возвращение к начальному пути при помощи пяти светильников).— Тайбэй, 1971.
5. Го Шаюй. Чжунго вэньские пинин ши (История китайской литературной критики).— Шанхай, 1955.
6. Вэй Цинчжи. Шижэнь юйсе (Нефритовый порошок мастеров поэзии).— Шанхай, 1958.
7. Jun-juan Jang. Monk-poets in Chinese Buddhist History // Proceedings of Orientalists.— Wiesbaden, 1971.
8. Вань Фаньчжи ши цзяоци (Сопоставительное издание стихов Вань Фаньчжи).— Пекин, 1983.
9. Пан цзюйши юй-лу // Дайнихон дзокудзюкё.— Кёто, 1902—1905.— Т. 25, цз. 1.
10. Гуань Сю. Чаньёе цзи (Собрание стихов Луны Чань) // Сыбу цункань.— Б. м., б. г.
11. Хуйхун. Шимэнь вэньцзы чань (Письменный чань монаха из обители Каменных дверей) // Сыбу цункань.— Б. м., б. г.
12. Ху Цзы. Тяоси юйин цзунхуя (Собрание речей рыбака, укрывшегося у Потока метелок).— Сявгань, 1976.
13. Ацев К. Гротесковский реализм Востока // Ауопо.— София, 1983.— № 1.— С. 140—143.
14. Vaumann C. A Few Psychological Aspects of Chan Buddhism // Artibus Asiae.— 1945.— VIII, 2—4.— P. 216.
15. Абаев П. В. Некоторые структурные особенности чаньского текста и чань-буддизм как медиативная система // VIII научная конференция «Общество и государство в Китае».— М., 1977.— Вып. 3.
16. Нестеркин С. П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гуань // Философские вопросы буддизма.— Новосибирск. 1984.— С. 72—80.
17. Сорочкин Ю. А. Поэзия Ван Вэя (701—761) и чань-буддизм // Философские вопросы буддизма.— С. 102—114.
18. Су Шъ. Записки от Истоchnия склои/Составит., пер. с кит., предисл. и комментарий К. Ацева — София, 1985.
19. Гольгина К. И. Буддизм и поэтическая мысль Китая // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада.— М., 1974.— С. 289—309.
20. Абаев П. В., Поршнева Е. Б. О влиянии чань-буддизма на учение Ло Цина (XVI в.) // Философские вопросы буддизма.— С. 81—88.

21. Поршнева Е. Б. Социальная роль народных сектантских движений в Китае и история ее интерпретации // Общество и государство в Китае.— М., 1981.— С. 235—255.

Ц.-Б. Бадмажапов

## О СООТНОШЕНИИ «ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО» И «ЭСТЕТИЧЕСКОГО» В БУДДИЙСКОЙ ИКОНОГРАФИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Данная статья представляет собой попытку интерпретации (пояснения) иконографии «трех тел Будды» (трикайя) в плане заметок к проблеме эстетического в буддийской иконографии и искусстве. В эстетическом ракурсе определение эстетического модифицируется, отсылая не к науке о прекрасном (или «каллистике») в постструктуралистской терминологии Ж. Деррида), не к эстетической суггестивности произведения искусства, взятого как некая целокупная «монада», — рассматривается ряд терминов-символов буддийских текстов с выделением форманта «тело» (кайя): самбхога-, нирмана-, махасукха-; репрезентант «тело» (медиатор сознания) коррелируется с изображением (пратима); намечается ряд параллелей между «телом» как иконографическим символом и физическим телом в его сакральной ауратической значимости — в качестве опоры медитации и воплощения-инкарнации (нирманкайя, sprul-sku).

В рамках символики «трех тел Будды» эзотерически потенцированную языковую и визуальную схему представляет «тело блаженства» (самбхогакайя). Согласно «Суварнапрабхаса-сутре», «Манджушрипаринирвана-сутре» и другим махаянским текстам [1, с. 100; 2, с. 200], Будды Татхагаты являются перед достигшими наиболее высоких степеней на пути к «просветлению» (абхисамбодхи) дхармакумара-бодхисаттвами в ореоле блистающей славы (джайяпрабха), украшенные «тридцатью двумя основными» (двадцатитринадцать) и «восьмьюдесятью вторичными телесными

признаками» (ашитьянувьянджанани) совершенства. То есть самбохогакайя («мистическое тело», по выражению Дж. Туччи) не воспринимается чувствами, его можно только мысленно (маномайя) представить с помощью медитации, или, если прибегнуть к языку символической мифологии махаяны, «тело блаженства» созерцают бодхисаттвы «десятой земли» (дашабхуми), которая называется «облако дхармы» (дхармамегха), наполнена знанием всех «сосредоточений» (самадхи), подобно облаку, напоенному прозрачно-чистой влагой (см. [1, с. 12]). В иконографии ранней махаяны «тело блаженства» репрезентируют коронованные Будды, соотносимые также с раннебуддийскими представлениями о царском достоинстве Будды Шакьямуни (ср.: шакьяраджа, раджадхираджа, буддхараджа), и бодхисаттвы в великолепии одеяний (бодхисаттвabhарана), символизирующих «несмешиваемость» с потоком феноменов (авеника-дхарма). На одной из ступеней созерцания (бхавана) — стадии «успокоения» (шаматха) — йогин, вступивший на «путь просветления» (бодхипатха), сосредоточивается на совершенных признаках тела Татхагаты, как им увидено (ятхадришта) или услышано (ятхашрути). Йогин размышляет (манасикароти) над сверкающими, подобно расплавленному золоту, телесными формами Татхагаты, которые распространяют во все стороны (чакрамандала) «средства просветления» (упайя). «Установка ума» (дхьяна), согласно «Бхавана-Краме» Камалашилы, на совершенных качествах Будды (буддхагунасампад) выявляет сияющие контуры, «чисто установившиеся» (пуро'вастхита) формы тела Татхагаты.

Отражение (пратибимба) медитативного гнозиса реализуется в тексте как образец для воспроизведения, напоминая об эталонной для всей буддийской традиции схеме «тела просветления» (махабодхинирманакайя). «Силой этой самадхи великие Бодхисаттвы являют „вхождение в лоно“ (гарбхавакранти), „рождение“ (джанман), „отречение от мира“ (абхинишкрамана), „путь к дереву просветления“ (бодхиврикшагамана), „восшествие на трон просветления“ (бодхиманданишадана), „приведение в движение колеса закона“ (дхармачакраправартана), „вхождение в полную нирвану“ (паринирвануправеша) и „раздел мощей“ (шариранупрадаана), однако не отказываются от



качеств бодхисаттвы и не угасают окончательно (агьянтам) в Паринирване» («Шурамагамасамадхи-сутра», цит. по: [1, с. 26]). Отраженный медитативный опыт закрепляется в нарративных текстах (ср. ряды номинаций текстов: «Амитаюрдхьяна-сутра», «Сукхавати-самадхираджа» и т. д.), развертывается в виде «картины рая» с ее особой размерностью, элементами перспективы, топологических характеристик (ср. стенные росписи Дуньхуана на темы сутр о рае). Язык описания райских земель (кшетра) претворяет ритмизованную структуру текста, предназначенного для рецитирования, в эстетический план выражения посредством суггестивных повторов, тонко сгармонизированной, монотонной симметрии метафор, украшений-драгоценностей. «И там, о Ананда, у деревьев, сделанных из золота, цветы, листья, ветки, ветви, стволы и корни сделаны из золота и плоды сделаны из серебра. У деревьев,

сделанных из серебра, цветы, листья, ветки, ветви, стволы и корни сделаны из серебра и плоды сделаны из берилла. У деревьев, сделанных из берилла, цветы, листья, ветки, ветви, стволы и корни сделаны из берилла и плоды сделаны из хрустала. У деревьев, сделанных из хрустала, цветы, листья, ветки, ветви, стволы и корни сделаны из хрустала и плоды сделаны из коралла. У деревьев, сделанных из коралла, цветы, листья, ветки, ветви, стволы и корни сделаны из коралла и плоды сделаны из розового жемчуга. У деревьев, сделанных из розового жемчуга, цветы, листья, ветки, ветви, стволы и корни сделаны из розового жемчуга и плоды сделаны из алмазов. У деревьев, сделанных из алмазов, цветы, листья, ветки, ветви, стволы и корни сделаны из алмазов и плоды сделаны из золота» («Махасукхавативьюха-сутра», цит. по: [14, с. 34]).

С развитием поздних форм буддизма махаяны (тантраяна, мантраяна) тотальный принцип гармонизации сознания и «тела», Психического и «космического» задается парадигмой креативного единства «метода» (упайя) и «мудрости» (праджня). Гнозис (праджнопаия) в согласии с процессом «ритуализации метафизики», по выражению С. Бейера [4, с. 33], вербально и графически кодифицируется в форме эзотерического союза (юганаддха, uab-yum) божества-йидама и его женского соответствия — праджни, символически реализуется в «теле высшего блаженства» (махасукхакайя). «Всезнание Будды, которое постигается внутренним видением, называется великим блаженством (mahāsukha), ибо это самое превосходное из всех удовольствий» (цит. по: [3, с. 16]). Слияние, экстаз, идентифицируемые с «телом высшего блаженства», напоминают о более тонком уровне осознания-концентрации (sam-a-dhā), когда прекращается видение, блеск, «тело» преобразуется в «видимую манифестацию сознания (маномайякайя). Риторически-совершенные качества (лакшана) персонифицированных образов-символов редуцируются до экстатического состояния «неразличения» сакрального и профанного, мужского и женского (ср. с элементами андрогинности в 112 сакральных знаках махануруши-чакравартина.

Физическое тело йогина, как почти символическое, может быть отождествлено с жертвой, с мандалой, пре-

подносимой божеству, гуру: «Когда он очнулся, Тилопа спросил его: „Наропа, ты счастлив?“ и Наропа ответил: „Счастье — это преподнести моему гуру // эту мандалу моей собственной плоти и крови“» (цит. по: [4, с. 170]). Но столь жертвенно-чистая формула обращения к гуру предваряется серией ритуалов, действий, жестов. Особо подчеркивается ритуалема «очищения»: «То, что явилось причиной Сансары // Очищенное действием очищения // Есть Нирвана // Дхармакайя» — «Дхармадхатустотра» [8, с. 119]. Отождествление с мандалой может происходить путем расчленения «тела» и соотнесения различных его частей с определенными биджа-мантрами, в которых кристаллизуются образы, символы божеств: созерцатель (садхака) помещает «в своем собственном сердце ваджру, рожденную из черного слога-семени ХУМ!, сущности «великой печати» (махамудра); на лбу — драгоценность из желтого слога-семени ТРАМ!, сущности «печати учения» (дхармамудра); на горле — красный слог ХРИХ!, сущность «печати обета» (самайямудра); на голове — зеленый слог АХ!, сущность «действенной печати» (кармамудра). Йогин, созерцающий мандалу и произносящий мантры (мантрапуруша), пребывает в процессе медитации-идентификации (девайога), когда его сознание еще ориентировано на многослойно дифференцированные семантические структуры. Последовательное ослабление психоментальных конструкций достигается отождествлением йогического «я» с объектом медитации в его целостности — сиянии (ср.: «я» есть Вайрочана) — и мгновенным видением почитаемого божества во время экстатического транса (кшанотпада).

Градации семантического ореола ритуалемы «тела» — физическое тело как опора медитации и «тело» в значении иконографического символа — гармонизируются на уровне воплощенности. В индийском буддизме «тело преобразования» (нирманакайя) мыслится сотворенным, иллюзорным (нирмана), тогда как в тибетской буддийской традиции нирманакайя почитается в качестве «живого воплощения», реинкарнации (tulku/sprul-sku). Концепция Тулку («живой Будда») основана на контаминации классического идеала бодхисаттвы в махаяне с образом сиддха — «совершенного йогина, для которого все вещи возможны и для которого



все вещи во всем, вся речь есть мантра, даже след ноги есть мандала, любой жест есть мудра и вся мысль есть дхьяна [9, с. 232]. Сиддха-бодхисаттва представляется наивысшим проявлением идеала бодхисаттвы [2, с. 41], который манифестирует полноту сверхъестественных способностей (сиддхи).



Модус инаковости, «отказа» от внешнего, многоставного, высокосакрального, включая символы монашества и саму буддийскую доктрину, присвоен описаниям сиддхов. Поглощенность сиддха чистыми интуициями (ср.: «Просветленная мысль имеет природу чистой истины (śuddhatattvārtha), происходит из пустоты всех мирских феноменов (dharmairanairātmyasambhuta), дает сущность будды (buddhabodhiprampūra), лишена мыслительных построений (nirvikalpa), без основания (niralamba) полностью хорошая (samantabhadra), благожелательная ко всему (satṭvasattvārtha), воплощает практику просветления (bodhicaryā). Она есть Махаваджра, чистая, как мысль татхагаты (cittam tathāgatam śuddham), держатель ваджры, которая есть комбинация тела, речи и мысли (kāyavakcitta-vajradhrik) основатель совершенства (buddhabodhiprajñāta)» — «Шригухьясамаджа-тантра», цит. по: [5, с. 463—476]) не означает квиетизма, «ухода», односторонности. Особая харизма сиддха, который персонафицирует учителя как божество (гурудева), воплощение «трех драгоценностей» (триратна), реализует «славную чистую жизнь» монаха-бодхисаттвы в аспекте «неразличения»: «Однажды Наропа, приняв обличье нищенствующего монаха, сидел при дороге с черепом в руке (признак адепта ваджраяны. — Ц.-Б. Б.), бормоча слово „вайдурья“ — символ способности переваривать любую съеденную вещь. Один из ребятишек, проходивших мимо, знал символику этого слова. Он дал Наропе бритву и попросил съесть ее. Наропа взял бритву за ручку и положил лезвие в рот, и оно, к огромному изумлению очевидцев, тут же растаяло, словно было сделано из масла» [9, с. 146—147] — ср. с рассказом о знаменитом буддийском переводчике Кумарадживе который ел иглы из патры).

Для сиддха, достигшего уровня «трансцендентности» (арья, 'phags-pa), моральный идеализм, как градуированный процесс, трансформирован и снят в «со страдании-пустотности» (каруна-гарбха-шуньята), экстатическая свобода созерцания абсорбирована сиянием «бесформенности», символизируемой Ваджрадхарой [11, с. 119].

Канон изображения и ритуализированный «этикет» наделяют высших Тулку (нирманакайя Будды и бод-

сисаттвы) трехслойным монашеским одеянием (тришивара) и знаками царственности (зонг, паланкин желтого цвета и т. д.), обозначающими священный статус и суверенность в осуществлении духовной власти. Монах, принявший обет бодхисаттвы (ср.: «Я принимаю на себя деяния всех существ... Я избавлю Вселенную из леса чистилища, из чрева плоти, из сферы смерти» — «Ваджрадхаджа»-сутра», цит. по: [12; с. 298]) и высший обет бодхисаттвы-йогаচারья, изображается с обычными атрибутами монашества (тришивара, патра, посох-кхаккхара). Особенно варьируется иконография сиддхов. Сиддха, который практикует ритуальную «наготу», может быть одет в рубище, набедренную повязку из листьев, посыпан пеплом с места кремации трупов, увешан низкими амулетами и т. д. (см. [7, табл. XII, XIV]). Гуру, совершающие ритуал (в частности, посвященный Самваре), одевают многослойное литургическое облачение из драгоценной парчи с «шестью благословенными украшениями» (шанмудра) из слоновой кости, бирюзы и кораллов, коронообразной головной убор с многоцветными лентами, ажурными золочеными финиалами, из сердцевины которых разветвляются узоры раковин, листья лотоса, языки пламени, придавая ритуальному убору сходство со сверкающей золотыми перьями райской птицей.

Изобразительная концепция образа сиддха до некоторой степени повлияла на дифференциацию локальных типов иконографии. В качестве образца «периферии» иконографии можно рассмотреть графическую композицию, называемую по-тибетски *Sog-po stag-khrid* («Монгол, ведущий тигра»). Рисунок примыкает к циклу полурелигиозных графических нарративов.

Тибетский графический лист изображает момент обуздания, покорения свирепого зверя. Кроме декоративной графики деталей — изысканно-богатой одежды, стилизованных облаков, водопадов, скал, миниатюрных деревьев, обработанной в двух тонах поверхности, линии фиксируют ритмы и ритуалистику магического действия. Формальную красоту излучает не застывающий сюжет, а мгновенная экзальтация, которая подавляет буйство магии. Конфигурации тела персонажа плавно перетекающими утолщениями, утончениями линии тщательно повторяют позу устрашения, восходя-



щую к иконографии Падмасамбхавы (Гуру Ришпоче). Однако гармоническая скомпонованность жестов утращения исполнена внутреннего мира, скорее это жесты успокоения негативности, омраченности, олицетворяемой тигром. Тигр, как олицетворение подавления негативных аффектов, мягко изгибается, с медлительной грацией вторит жестикеляции героя. Графическая интерпретация фигур повествования ассоциирует семантическую ауру персонажа с метаморфозами «кармовых высших потенций» ('jig-rten-pa'i dra'-bo), культивируемых в тантре.

Итак, созерцание «тела» как знака (ср.: «тело формы» — рупакайя) ведет к со-отражению «мудрости дхармового пространства» (дхармадхату-джяна) в сознании йогина, к развоплощению, экскарпации не в смысле отождествления с физической аскезой, но преобладания процесса осознания. Метафора «блаженства» явлена под знаком чистого осознания медитативного гвозиса. Длинный ряд соответствий — словесных и йогических, визуальных и йогических — становится функцией от процесса медитации. Пластическое воплощение иконографии в модусе «отражения» (пра-тибимба) гипостазирует концентрации состояний сознания, переводит в серии, циклы изображений.

Мандалы, скульптуры божеств и т. д. суть символы познания, предметы медитации. Пластическая гло-

рификация образов, воздвижение скульптур, ступ, реликвариев, богатство и драгоценность используемых материалов создают религиозные заслуги (пунья), благу карму в будущих перерождениях, тем самым создавая условия для чудесного преображения «тела» донатора.

Ощущение сакрального порождается сальвационистским импульсом, что предполагает присутствие метафор экзистенции, могущих быть сопряженными с катарсической ролью искусства. Экстетическое интериоризуется в сознании йогина одновременно как то, что подлежит отсечению, одноположно с кармой, и как то, что воспроизводится в ритуале почитания, образах сакрально-совершенного. Градуированный процесс познания Абсолюта передается посредством использования языка искусства. Однако очищающая роль искусства структурируется ритуалом, вбирающим в себя основания этого искусства, и концентрация — осознание буддийского йогина — освобождается от «сковывающих» концептов и форм по мере движения к «просветлению» (бодхи) — ср. с концепцией «истины», заключающейся в недвойственном соединении метода (thabs) или движения мысли по заданной программе с путем парамит (phar-phyin) или металогических композиций интуиции (shes-rab), мечом которой отсекаются «заблуждения разума» [10, с. 7]. Очищенность психоментального опыта в буддийской физиологии не «произрастает» ли из эмоционально окрашенного восприятия предмета, расчлененного чувственно-сверкающей симметрией деталей, пышным цветением метафор, сравнений (ср.: «Язык есть цветение уст» — М. Хайдеггер)? Далее, структура «плоти» художника, тончайшие невербализируемые состояния (йогасукха) не отражаются ли в уникальности произведения сакрального искусства и его соотносительности с каноническим «фоном»?

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Lamotte E. Mañjuśrī // T'oung Pao.— Leiden: E. J. Brill, \* 1960.— V. XLVIII, N 1—3.
2. Mus P. Le Buddha paré: Son origine indienne. Cakyamuni dans le mahāyānisme moyen // Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient.— Hanoi, 1929.— T. XXVIII, N 1—2.

3. Guenther H. V. Yoganaddha: The Tantric View of Life // Banaras, 1952.
4. Beyer S. The cult of Tārā: Magic and ritual in Tibet.— Berkeley, 1973.
5. Труды по востоковедению.— Тарту, 1973.— (Учен. зап./ТГУ; Вып. 313).
6. Essence of Refined Gold/By the Third Dalai Lama.— Dharamsala, 1978.
7. Schmid T. The Eighty-five Siddhas.— Stockholm, 1958.
8. Lessing F. D., Wayman A. Mkhas-grub-rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras // Indo-Iranian monographs.— The Hague; Paris, 1968.— V. 8.
9. Дылыкова В. С. Тибетская литература.— М., 1986.
10. Пупышев В. Н. Тибетские медицинские термины Rtsa, rLung, mKhris, Bad-Kan: Проблемы семантики: Авторефер. дис. ... канд. филол. наук.— Л., 1988.
11. Tucci G. The Theory and Practice of the Mandala.— L., 1961.
12. Башем А. Л. Чудо, которым была Индия.— М., 1977.
13. Ray R. A. Some aspects of the Tulku Tradition in Tibet // The Tibet Journal.— Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1986.— V. XI, N 4.
14. Buddhist Mahāyāna Texts // Sacred Books of the East.— N. Y., 1967.— V. 49.

Н. В. Абаев

## ЧАНЬ-БУДДИЗМ И ШАОЛИНЬСКАЯ ШКОЛА У-ШУ

Одним из самых своеобразных и влиятельных направлений в средневековом китайском буддизме махаяны по праву считается школа чань (яп. «дзэн»), сформировавшаяся в процессе взаимодействия и синтеза индийского буддизма с китайскими религиозными, философскими, культурно-психологическими и психотехническими традициями.

Специфической чертой чань-буддизма является в частности, то, что наряду с традиционными для буддизма методами психотренинга и психической саморегуляции, носившими, как правило, внешне статический характер (например, методами психической релаксации, концентрации и медитации), в этой школе практиковались активно-динамические методы психофизической подготовки — парадоксальные загадки (кит.

© Н. В. Абаев, 1990

«гун'ань»; яп. «коан») и диалоги (кит. «вэньда»; яп. «мондо»), медитация в процессе двигательной активности или трудовой деятельности и др. (подробнее см. [4]). Представляя собой яркий пример взаимовлияния и творческого взаимодействия двух величайших культурно-психологических традиций Востока — индийской и китайской, эти методы сыграли вместе с тем важную роль в том, что чань-буддизм стал влиятельным фактором общественной и культурной жизни средневекового Китая.

Особое место среди таких активно-динамических методов, практиковавшихся в чань-буддизме, занимала так называемая «шаолиньская школа» борьбы и кулачного боя (кит. «шаолиньсы цюаньфа»; яп. «сёриндзи кэмпо»), включавшая в себя обширный комплекс приемов искусства боевого единоборства (кит. «у-шу»; п. «будзюцу»)¹ без оружия и с применением различных видов холодного оружия (мечи, копьа, дубинки, лебарды и т. д.), в том числе метательных приспособлений, а также приемы стрельбы из лука. В эту систему входили также методы и приемы общей морально-психологической и психофизической подготовки человека к экстремальным условиям боевого единоборства — психосоматической тренировки и саморегуляции, биоэнергетической стимуляции и активизации, массажа и самомассажа и т. д.

Применение в рамках одной из буддийских школ приемов искусства боевого единоборства, противоречащих по самой своей сути подчеркнуто миролюбивому характеру этического учения буддизма, требовало объяснений, и множество версий, зачастую очень противоречивых и взаимоисключающих, стало возникать еще в период становления шаолиньской школы у-шу. Многочисленные попытки объяснить, как и почему в чань-буддизме стало практиковаться боевое искусство, предпринимаются и в настоящее время, но сколько-нибудь исчерпывающего объяснения этого феномена до сих пор нет ни в отечественной, ни в зарубежной литературе.

В данной работе ставится задача, критически рассмотрев наиболее распространенные версии о происхождении шаолиньской школы у-шу, выявить внутренние закономерности в развитии религиозно-философского учения чань-буддизма, которые сыграли решаю-

щую роль в том, что шаолинское боевое искусство стало органичным элементом чаньской практики, а также определить роль внешних социокультурных факторов в этом процессе. На основе такого анализа мы попытаемся также определить, какие характерные особенности чань-буддизма оказали влияние на формирование стилевых и структурно-функциональных особенностей шаолинской школы, на применявшиеся в ней методы психофизической подготовки и на лежащие в их основе методологические принципы.

Название «шаолинская школа» боевого искусства происходит от крупнейшего и древнейшего центра чань-буддизма и всей китайской махаяны — монастыря Шаолиньсы (Сёриндзи), история которого тесно связана с историей школы чань. По чаньской традиции основателем монастыря считается легендарный основоположник школы чань и ее первый патриарх буддийский миссионер Бодхидхарма<sup>2</sup>, прибывший в Китай из Южной Индии где-то в конце V — начале VI в. н. э.<sup>3</sup> и передавший своему первому китайскому ученику Хуэйкэ эзотерическое учение о «внезапном просветлении», которое впоследствии получило наименование «чань-цзун» — «школы чань».

Согласно историческому преданию, которое было основным распространено среди последователей «шаолинской школы» боевого искусства и особенно среди членов тайных обществ, практиковавших это искусство вскоре после того, как была создана новая школа и Бодхидхармы появилось много других учеников и последователей, возникла потребность в собственном монастыре, который и был воздвигнут под руководством самого патриарха в горах Суншань (на территории современной провинции Хэнань). В те далекие времена горы Суншань были покрыты густым лесом<sup>4</sup>, в котором прятались разбойники, постоянно нападавшие на безоружных монахов, грабившие и убивавшие их. К счастью, Бодхидхарма, будучи из княжеского рода принадлежавшего к сословию кшатриев (воинов), владел приемами индийского боевого искусства (ваджрамушти), которым он сам обучился еще до того, как стал последователем буддизма, и которому он обучил своих китайских учеников, а те начали развивать совершенствовать это искусство дальше, в результате чего и возникла «шаолинская школа». Со времени

она стала одной из ведущих школ традиционной китайской системы боевых искусств<sup>5</sup>.

Согласно другой версии, ко времени прибытия Бодхидхармы монастырь уже существовал и в нем обитала община буддийских монахов. К этой общине он сначала просто присоединился, а затем возглавил ее, так как обладал более высоким религиозным авторитетом и даже почитался как 28-й общебуддийский патриарх, продолжающий прямую линию преемственности буддийских патриархов, начинающуюся непосредственно от самого Будды Шакьямуни. Наблюдая за своими китайскими учениками, которые до него следовали более «ортодоксальному» течению буддийского учения и практиковали общепринятые в то время в китайском буддизме методы «сидячей медитации» (цзочань), Бодхидхарма якобы обнаружил, что из-за длительного пребывания в статичной позе и вообще вследствие малоподвижного образа жизни их здоровье пришло в упадок, а это затрудняло успешное продвижение по пути морального и психического совершенствования. К тому же из-за регулярных и длительных занятий «сидячей медитацией» ученики нередко впадали в состояние оцепенения или транса, которое мешало пробуждению их «интуитивной мудрости» в порыве спонтанного и внезапного «просветления», составляющего суть учения школы чань. Впадая в такое состояние, некоторые ученики вообще не были способны понимать его проповеди, в которых он призывал к интуитивному озарению и активно-динамическим методам медитации, другие же просто засыпали во время проповедей, совершенно изнуренные занятиями сидячей медитацией. Иногда они доводили себя до такого изнеможения, что засыпали даже во время самой медитации, в результате чего эти занятия вообще теряли всякий смысл. Некоторые же засыпали во время занятий просто из-за лени и нерадивости либо по той простой причине, что такие занятия не соответствовали их темпераменту, психофизическому складу, индивидуальным особенностям их типа личности, требовавшего более активных и динамичных форм психофизической подготовки.

Учитывая все эти обстоятельства, Бодхидхарма и вел в обязательный курс практических занятий шаоиньских монахов активно-динамические формы психофизической подготовки, которые должны были до-



полнить традиционные буддийские методы психотренинга, совмещаясь с ними в едином комплексе и как бы балансируя их, т. е. оказывая более сбалансированное, комплексное воздействие на тренирующегося. Такое комбинированное воздействие должно было не только нейтрализовать отрицательные последствия одностороннего увлечения статичными и относительно пассивными формами психотренинга, но и в конечном итоге усилить общий суммарный эффект воздействия различных составных элементов всего комплекса психофизической подготовки, обеспечивая более тотально и глубокое преобразование личности в соответствии с заданными параметрами, а также ее более целостно-психофизическое развитие, в котором гармонично сбалансированы психические и физиологические аспекты. При этом, как гласит предание, Бодхидхарма опирался на хорошо известный древним индийцам и китайцам принцип «в здоровом теле — здоровый дух». Применительно к психофизической тренировке этот принцип означал, что коррекция физиологических процессов способствует улучшению психического состояния и, наоборот, оптимизация психических параметров способствует гармонизации физиологических процессов.

Исходя из этого принципа, последователи «шаолиньской школы» утверждали, что одна из основных задач психофизической подготовки заключается в том, чтобы гармонизировать «внутреннее» и «внешнее», психическое и физическое, и добиться полного соответствия между психической саморегуляцией (т. е. медитацией) и приемами кулачного боя (см. [8]).

Вместе с тем боевые приемы «шаолиньской школы» имели для ее последователей важное прикладное значение и могли стать эффективным средством практической реализации некоторых фундаментальных философско-психологических принципов чань-буддизма, что также должен был учитывать Бодхидхарма при разработке этой системы психофизической подготовки. Как подчеркивается в традиционных версиях о происхождении «шаолиньсы цюаньфа», главное прикладное значение боевых приемов этой школы ее основатель усматривал в том, что они давали возможность его ученикам в случае бандитского нападения спасти свою жизнь и избежать неминуемой гибели, которая лишает их уникального шанса на обретение «просветления».

и «спасения» в данном перерождении, в данной жизни, закрывая им путь к дальнейшему морально-психическому совершенствованию. В то же время эти приемы позволяли им нейтрализовать нападение, не убивая самого нападающего, т. е. не «омрачая» свою карму грехом убийства человека и не нарушая один из главных принципов буддийской этики — принцип «ненасилия».

По-видимому, такие мотивации действительно сыграли определенную роль в том, что вопреки общепринятым правилам монастырского устава (виная), которыми буддийским монахам запрещалось принимать участие в любых видах деятельности, сопряженных с убийством «живых существ», монахам Шаолиньсы все же было дозволено заниматься боевым искусством. Характерно, что в качестве уступки традиционной буддийской морали от них требовалось, чтобы они применяли это искусство только в случае крайней необходимости, когда иного способа избежать своей смерти нет.

Но традиционные версии не объясняют, почему шаолиньская школа боевого искусства (в отличие, например, от школ даосского направления) с самого начала носила ярко выраженный наступательный характер и ударам в ней придавалось гораздо большее значение, чем защитным приемам. Ведь очевидно, что для самообороны и нейтрализации нападения больше подходят не такие активно-наступательные приемы, которые должны завершаться решающим ударом, а скорее защитные приемы, более характерные для даосских школ боевого искусства. Их вполне могли использовать и шаолиньские монахи (тем более что в целом ань-буддисты широко использовали психотехнические достижения даосских школ). К тому же указанные в традиционных версиях мотивы не согласуются с тем, что «шаолиньская школа» включала в себя не только приемы рукопашного боя без оружия, но и искусство ведения различных видами холодного оружия, также стрельбу из лука, метание в цель различных метательных приспособлений, т. е. такие приемы и средства поражения противника, которые вообще никак нельзя считать оборонительными.

В традиционных версиях о происхождении шаолиньской школы не объясняется также, почему заня-

тия боевым искусством стали обязательной и важной частью программы обучения монахов, продолжая играть эту роль в течение многих столетий, хотя, как сообщается в тех же преданиях, обитатели Шаолиньсы, освоив преподанное им Бодхидхармой боевое искусство, вскоре расправились с досаждавшими им разбойниками и очистили от них всю округу. Более того, воинственные монахи навели на разбойников такой ужас, что впредь те уже не решались появляться в окрестностях монастыря, а со временем боевое искусство шаолиньской школы приобрело такую широкую известность, что вообще мало кто решался нападать на ее представителей. Наоборот, сами монахи в период смут и политической нестабильности нередко нападали на купеческие караваны, принуждая купцов и других состоятельных людей платить монастырю пошлину, облагая данью местную знать, и принимали участие в других акциях, которые носили не столько оборонительный, сколько, так сказать, наступательный характер. Так, например, они помогали основателю династии Тан (618—907) — императору Гаоцзу — в борьбе с его соперником Ван Шичуном — одним из претендентов на императорский престол [9, 10]. Гаоцзу, наслышанный о необычной военной доблести и боевом искусстве монахов Шаолиньсы, обратился к настоятелю монастыря со специальным воззванием, в котором просил «обучить» мятежного генерала и «самозванца» Ван Шичуна<sup>6</sup>. Настоятель послал против дружины Ван Шичуна отряд из сотни монахов под командованием трех лучших бойцов: Чжицао, Хуэйяна и Таньсуна. За год военных действий шаолиньские монахи полностью уничтожили дружину мятежного генерала, а затем приняли участие в ликвидации разбойничьих шайк, состоявших из отслуживших солдат и дезертиров [10, 11]. За эти боевые заслуги преемник Гаоцзу — танский император Тайцзун (627—650) — пожаловал монастырь обширные земельные угодья (40 цингов пахотной земли) [12]. Однако в последующие эпохи, начиная где-то с конца XI — начала XII в., шаолиньские монахи стали принимать активное участие в деятельности тайных религиозно-политических объединений и народных сект, которые чаще всего имели антиправительственную направленность. Поэтому монастырь нередко подвергался опале и преследованиям со стороны официальных властей.

Таким образом, шаолиньские монахи продолжали интенсивно заниматься изучением искусства боевого единоборства и тогда, когда им никто не угрожал, и далеко не всегда эти занятия были обусловлены необходимостью самообороны. Поэтому очевидно, что разработанные «шаолиньской школой» методы психофизической подготовки предназначались не только для самозащиты и выполняли не только терапевтические, профилактические, общеукрепляющие и прочие функции, но рассматривались и как важнейшее средство практической реализации основополагающих принципов чань-буддизма, которое стало обязательным элементом психофизической тренировки шаолиньских монахов не в силу случайного стечения обстоятельств, а потому, что это соответствовало общим тенденциям развития школы чань и было обусловлено глубокими внутренними закономерностями этого развития. Случайные совпадения (например, то, что монахи нуждались в приемах самозащиты, а Бодхидхарма владел такими приемами, и т. д.) могли лишь создать благоприятные условия для проявления этих закономерностей, стимулировать и ускорить процесс их проявления, но сами по себе не могли обусловить столь устойчивый и длительный интерес к боевому искусству, тем более что оно противоречило фундаментальным принципам буддийской морали. В аналогичных условиях оказывались многие буддийские монастыри, что, однако, не привело к массовому увлечению последователей других школ китайского буддизма военно-прикладными искусствами.

Вместе с тем эти внутренние закономерности развития школы чань как особого направления в китайском буддизме были детерминированы объективными общественно-экономическими, политическими, этнокультурными и социально-психологическими условиями, под воздействием которых развивался китайский буддизм и которые значительно отличались от существовавших на его прародине (в Индии), вызывая необходимость изменения отдельных исходных посылок первоначального буддизма и их приспособления к изменившимся условиям. В частности, значительно отличался социальный статус буддийских монахов, который, свою очередь, влиял на престижность этой социальной группы, на отношение к ней со стороны представите-

лей других слоев населения. Если в Индии этот статус был очень высоким и гарантировал почтительное отношение со стороны большинства населения, а значит, и готовность оказывать монахам материальную поддержку, то в Китае он был намного ниже и отношение к монахам варьировалось от весьма уважительного до откровенно пренебрежительного или даже погромного настроения. Особую враждебность со стороны представителей различных социальных групп традиционного Китая вызывал принципиальный отказ буддийских монахов от участия в производительном труде, в том числе и в сельскохозяйственных работах, которые были категорически запрещены правилами виная, так как несут гибель массам «живых существ», обитающих в почве (см. [1, 12]). Это вступало в вопиющее противоречие с господствующей в средневековом Китае «трудовой этикой», культивировавшей благоговейное отношение к труду (особенно — к труду земледельца), и вызывало постоянные нападки и гонения, которые чаще всего мотивировались тем, что буддизм является «паразитом» на теле общества. И все же наиболее «ортодоксальные» школы официально признанного буддизма так и не смогли изменить свое отношение к сельскохозяйственному труду, за исключением школы чань и «неофициальных», народных сект.

Более гибкому приспособлению школы чань к традиционной китайской «трудовой этике» и ко всему традиционному общественно-экономическому укладу средневекового Китая способствовало то, что в процессе формирования этой школы как самостоятельного направления в ней получили преимущественное развитие такие положения буддизма махаяны, которые обосновывали необходимость активно-динамических методов психотренинга и активного участия в практической «мирской» деятельности. Так, важную роль в формировании школы чань сыграла махаянская концепция тождественности нирваны (абсолютного аспекта бытия) и сансары (относительного аспекта бытия), которая снимала всякую оппозицию между монахом и мирянином, а значит, и между сугубо религиозной практикой и обыденной мирской жизнедеятельностью.

Последовательно развивая махаянский тезис об отсутствии различий между сакральной и мирской сфе-

рами деятельности, чань-буддисты делали вывод, что в принципе можно заниматься каким угодно делом, не совершая никакого «греха», если только сохранять при этом внутреннюю чистоту и спокойствие, не иметь эгоистических стремлений и других «порочных» побуждений. Например, чаньский патриарх Байчжан (720—814) на вопрос своего ученика, не ожидает ли их всех в будущем перерождении наказание за такие действия, как рубка дров, резание травы, копанье колодез и возделывание почвы, ответил: «Будет ли человек наказан за все эти поступки — зависит от него самого. Если это человек алчный, погрязший в мыслях о приобретении и утрате, если он постоянно стремится заполучить „то“ и избежать „этого“, то непременно будет наказан. Если же, наоборот, он не увиливает 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» [22, с. 126].

Более того, развивая махаянскую концепцию «широкого пути спасения» (т. е. «спасения» не только для монахов, но и для мирян) и активного служения буддхисаттвы<sup>7</sup> делу «освобождения» всех «живых существ» от их эмоционально-психической «омраченности», чань-буддисты не просто допускали возможность участия в различных видах деятельности, «греховных» с точки зрения ортодоксального буддизма (в том числе и в земледельческом труде), но утверждали, что человек, вступивший на путь морального и психического совершенствования, не может обрести полное и окончательное «просветление», не помогая другим людям, и потому он обязан принимать самое активное и непосредственное участие в той деятельности, которой занимаются обычные, «мирские» люди, чтобы облегчить их участь и в то же время обратить эту деятельность на благо своего собственного «спасения». Иначе говоря, обязательным условием и средством индивидуального морально-психического совершенствования является участие в какой-нибудь «мирской» деятельности, которая приносит пользу другим людям, имеет какое-то социальное значение. Такое отношение к трудовой деятельности, противоречащее общепринятым правилам винаи, было кодифицировано в собственном мона-

стырском уставе школы чань, в основу которого был положен принцип «День без работы — день без еды» и который обязывал монахов все свободное от занятий медитацией и другими видами «чаньской практики» время посвящать разного рода хозяйственным работам, в том числе возделыванию земли на монастырских полях, проявляя при этом максимальное рвение и старание [1; 22].

В процессе дальнейшего развития этих принципов чань-буддисты делали еще более радикальный вывод, что предосудительной и «греховной» является не активная практическая деятельность, а, наоборот, пассивность, бесплодная созерцательность, социальная индифферентность и безответственность и что труд, различные формы социальной активности являются более высокой формой практики морально-психического совершенствования, чем сугубо религиозная практика. Последняя даже объявлялась «греховным» занятием, создающим «адскую карму». А это означало, что все виды психофизической тренировки, которыми чань-буддисты занимались в монастырях, есть лишь подготовительный этап к активной деятельности «в миру» позволяющий достигать более высокого морально-психического совершенства. И так как одним из важнейших условий выживания человека в традиционном китайском обществе был упорный труд, причем главным образом тяжелый физический труд, то это условие воссоздавалось и в чаньских монастырях, где оно при этом моделировалось в наиболее крайних, экстремальных формах, требующих напряжения всех психических и физических сил (в противном случае, если, например, монахи отпустились к своему делу с недостаточным рвением и трудолюбием, проявляли халатность, невнимательность и т. д., их довольно жестоко наказывали)<sup>8</sup>.

С одной стороны, такие крайности мотивировались тем, что они способствуют мобилизации и активизации потенциальных возможностей человеческого организма одновременно развивая способность (которая вырабатывалась на предыдущих стадиях психофизической подготовки) сознательно и целенаправленно управлять процессом высвобождения этих резервных возможностей. С другой стороны, они обуславливались необходимостью максимально приблизить условия психофи

зической тренировки к реальной жизни, к тем суровым условиям жизнедеятельности, в которых мог оказаться чаньский адепт после завершения процесса подготовки, когда он должен был на практике реализовать все, чему обучался ранее, применяя освоенные методы психофизической саморегуляции непосредственно в процессе практической деятельности. Правда, в реальной жизни требования не всегда были такими же жесткими, как во время тренировок в чаньских монастырях, но, во-первых, было очевидно, что если человек, научившись управлять своим психофизическим состоянием и активизировать резервные возможности своего организма, сможет поддерживать высокий уровень работоспособности в более жестких условиях, то в нормальных он будет работать еще продуктивнее. Во-вторых, нужно было учитывать постоянную возможность изменений и усложнений условий деятельности, которые всегда могут произойти в реальной жизни, а потому следовало выработать в человеке постоянную готовность к этим осложнениям и трудностям.

Чаньские мастера-наставники, организующие и направляющие процесс психофизической подготовки, должны были также учитывать, что наряду с тяжелым и упорным трудом важнейшим условием выживания человека в те времена была борьба — не только в узком смысле, как боевое единоборство, представляющее собой крайнее, исключительное и частное проявление борьбы, но и в широком — как преодоление человеком самых разнообразных трудностей и препятствий, мешающих достижению жизненно важных для него целей. Так как для чань-буддистов наиболее важной задачей, имеющей первостепенное значение в их системе приоритетов, было достижение состояния «просветления», для них эта борьба заключалась прежде всего в преодолении собственной эмоционально-психологической «омраченности», в освобождении от различных негативных факторов своей внутренней психической жизни. Но принцип активного служения «жизным существам» побуждал их всемерно содействовать и «просветлению» других людей, без чего их собственное «просветление» объявлялось невозможным. Поэтому они должны были всеми доступными им средствами преодолевать «омраченность» и в других людях,



побуждая их к морально-психическому совершенствованию.

В зависимости от конкретных обстоятельств и степени «омраченности» конкретного человека чань-буддисты могли применять самые разные методы воздействия на его сознание и поведение, которые в данной ситуации представлялись им наиболее адекватными и эффективными. Это могли быть как вербальные, так и невербальные, физические методы воздействия; как сравнительно «мягкие», так и более «жесткие», допускающие и весьма суровые, грубые или даже жестокие действия по отношению к этому человеку, если они в конечном итоге способствуют его «просветлению» и если другие методы по какой-либо причине невозможны или неэффективны.

К такого рода «жестким» методам психофизического воздействия на чаньских адептов, разработанным на основе этих теоретических положений религиозно-философского и этического учения чань-буддизма можно отнести, в частности, методы так называемой «шокотерапии», ставшие важным составным элементом чаньской практики, — внезапные удары, толчки, щипки, окрики-восклицания и т. д. Их применение свидетельствует о том, что в случае необходимости чань-буддисты могли прибегать и к насильственным методам воздействия на человека, если они, по их мнению, помогают его конечному «просветлению».

Более того, последовательно развивая махаянский принцип активной деятельности с целью «спасения» всех «живых существ», чань-буддисты утверждали, что насилие во имя и на благо «спасения» того, кто стал его объектом, не является в сущности насилем и что в некоторых ситуациях, когда люди из-за своей чрезмерной «омраченности» не в состоянии прислушаться к обычным, так сказать «мирным», формам проповеди, насильственные действия являются единственной формой «проповеди», которая в таком случае возможна и действительна. Но в любом случае, даже если обстоятельства не вызвали необходимости применения прямого насилия, чань-буддисты должны были придерживаться активно-наступательной позиции по отношению к другим людям, активно вмешиваясь в их дела и поступки и побуждая их к «освобождению» от морально-психологической омраченности, хотя это далеко не всегда

соответствовало их воле и желаниям, привычному для них образу жизни, а потому все равно являлось определенной формой насилия.

В свою очередь, это резко увеличивало вероятность возникновения различных конфликтов и крайних ситуаций из-за естественного противодействия тех, кто не желал быть «спасенным» с помощью таких методов. Вообще, последовательная реализация принципов «суровой проповеди» превращала жизнь чань-буддистов в перманентный конфликт и непрерывную борьбу, требующую незаурядных бойцовских качеств. Вот почему наряду с методами «шокотерапии» и диалогами-поединками, в очень наглядной и действенной форме воплотившими в себе принципы «суровой проповеди», в чань-буддизме стали также практиковаться военно-прикладные искусства. Они были еще более эффективным средством воспитания таких качеств и в соответствии с принципами чань-буддизма носили ярко выраженный активно-наступательный характер, хотя могли применяться и в целях самозащиты. Являясь средством воспитания бойцовских качеств, необходимых не только в частных ситуациях боевого единоборства, но и для успешного противодействия всем другим агрессивным факторам окружающей среды, для выживания в общей экзистенциальной ситуации перманентной борьбы, боевые искусства одновременно служили эффективным средством практической реализации чаньских принципов активной деятельности с целью «просветления» других людей.

Таким образом, использование военно-прикладных искусств в чаньской системе психофизической подготовки явилось закономерным следствием общего развития школы чань и было обусловлено как внутренними тенденциями этого развития, так и целым комплексом внешних факторов. Поэтому представляется, что традиционные версии о происхождении шаолиньской школы явно преувеличивают роль Бодхидхармы, приписывая ему одному заслугу «изобретения» этой системы боевого искусства. Скорее всего, процесс ее формирования начался задолго до его прибытия в Китай и в нем принимали участие многие мастера боевых искусств, причем они опирались как на индийские, так и на китайские традиции искусства боевого единоборства, в результате синтеза которых и сложи-

лась шаолиньская школа. Известно, например, что в конце V — начале VI в. в Шаолиньсы жил «наставник медитации» Дяо (Дяо чань-ши), который обучал своих учеников боевым приемам (судя по имени, он был китайцем) [6].

Вполне вероятно, что китайских монахов впервые познакомил с традициями индийских боевых искусств не Бодхидхарма, а кто-то другой. Так, по данным современных китайских ученых, монастырь Шаолиньсы был возведен в 495 г. по указу императора Сяо Вэньди из династии Северная Вэй в качестве резиденции для буддийского наставника по имени Бато (другой вариант имени Фото — Будда), прибывшего из Индии проповедовать среди китайцев свое учение [10, 11]. При этом китайские авторы, ссылаясь на источники, обнаруженные в Шаолиньсы, отмечают, что кроме проповеди буддийского учения и перевода санскритских текстов Бато обучал своих учеников искусству «превращать обычный заступ в длинный меч» [10]. Отмечается также, что при Бато в монастырь поступило много молодых неопитов, которые владели приемами рукопашного боя и борьбы, стали его учениками и развивали дальше это искусство. Упоминается, например, монах по имени Сяо Хуэйгуан, который еще до прихода в Шаолиньсы прославился тем, что мог стоя одной ногой на колодезном бордюре, 500 раз подбросить другой ногой волан, не роняя его. Бато был поражен его искусством и принял Хуэйгуана в ученики. Другой ученик Бато, Сэнчоу, вначале имел очень слабое здоровье и подвергался постоянным насмешкам со стороны тех учеников, которые уже были посвящены в секреты боевого искусства. Но впоследствии он разработал свою систему психофизической подготовки и начал усиленно тренироваться, в результате чего окреп, стал сильным и ловким и мог одерживать победы над другими учениками [10].

Тем не менее на основе таких данных не следует на паш взгляд, совершенно исключать Бодхидхарму из истории шаолиньской школы у-шу, полностью отрицая не только его роль в создании этой школы, но и вообще всякое влияние индийских традиций боевого искусства на формирование и развитие китайских у-шу, как это делают некоторые современные китайские исследователи [11, 16]. Во-первых, эти данные

вовсе не исключают того, что Бодхидхарма мог сыграть определенную, хотя и не такую значительную, как это указывается в традиционных версиях, роль в ознакомлении китайцев с элементами индийского боевого искусства и в соединении достигшей буддийской психотехники с уже существовавшими в Китае того времени приемами боевого единоборства, вошедшими в арсенал шаолиньской школы. Во-вторых, даже если Бодхидхарма вообще не принимал непосредственного участия в разработке сугубо боевых приемов, внедренных им среди китайских монахов методы психотренинга и психической саморегуляции, а также некоторые теоретические положения махаянского буддизма имели огромное значение для формирования психотехнических и психометодологических основ шаолиньской школы боевого искусства. Это уже само по себе могло служить достаточно веским основанием для его почитания как ключевой фигуры в истории зарождения шаолиньской школы у-шу.

Кроме того, так как Бодхидхарма считался основоположником чаньской эзотерической традиции в Китае, в которой особый акцент делался на передаче линии преемственности буддийских патриархов непосредственно от наставника к ученику, и именно эта традиция легла в основу шаолиньской школы как составной элемент чаньской практики, то его канонизация в качестве первого патриарха этой школы боевого искусства была вполне правомерной с точки зрения ее последователей. И наконец, хотя ему было приписано многое из того, что было сделано другими индийскими миссионерами в разработке шаолиньского боевого искусства (например, упомянутым выше Бато), это вовсе не означает, что индийские традиции боевого искусства вообще не оказали никакого влияния на китайскую систему у-шу и особенно на шаолиньскую школу боевого искусства. Какую бы роль ни сыграл в этом сам Бодхидхарма, очевидно, что шаолиньская школа сформировалась в процессе активного взаимодействия и взаимовлияния индийских и китайских традиций боевого искусства, как и чань-буддизм в целом является продуктом синтеза двух религиозно-философских, психотехнических и культурно-психологических традиций.

Еще одним свидетельством в пользу того, что шаолиньская школа сформировалась в результате синтеза индийских и китайских традиций боевого искусства, являются сохранившиеся до нашего времени копии фресок на стенах Шаолиньсы, неоднократно перерисовывавшиеся с самого раннего оригинала (вероятно, танского периода) [17]. На этих настенных росписях изображены монахи, отрабатывающие приемы кулачного боя и фехтования, причем некоторые из них изображены с подчеркнута некитайскими чертами лица — с длинными носами и черной кожей, как было принято в средневековом Китае передавать в утрированном виде облик индийцев<sup>9</sup>.

Возможно, что определенная часть многочисленных буддийских миссионеров из Индии, в течение ряда столетий прибывавших разными путями в Китай, была знакома с индийскими традициями боевого искусства типа ваджрамушти и передала те или иные элементы этой традиции своим китайским ученикам. Это представляется тем более вероятным, если учесть, что многие из них до приобщения к буддизму либо имели непосредственное отношение к военному делу, являясь профессиональными военными или же происходя из воинского сословия, или были знакомы с народными индийскими приемами борьбы и кулачного боя, с народными военно-спортивными играми и народными или ритуальными танцами, движения из которых в случае необходимости можно легко превратить в боевые приемы. Такой трансформации способствовало то, что зачастую их путь в Китай пролегал через пустынные или малонаселенные местности и их жизнь подвергалась постоянной угрозе со стороны зверей, разбойников, солдат враждующих армий и т. д. Да и сам Китай в период формирования шаолиньской школы потрясали междоусобные войны, народные волнения, набег иноплеменных орд и пр., вследствие чего буддийские монахи (особенно ведущие бродячий образ жизни) оказывались беззащитными перед насилием, если не владели приемами самозащиты.

Несомненно и то, что монахи китайского происхождения, принимавшие участие в разработке шаолиньской системы боевого единоборства, активно использовали при этом приемы народной китайской борьбы («гоги») и кулачного боя («шоубо»), а также элементы риту-

альных и народных танцев, военно-спортивных игр (например, такого синкретического народного танца, сочетающего в себе элементы ритуала и военно-спортивных игр, как «цзяо-ди» — «бодание рогами коровы») <sup>10</sup> [2]. Поскольку чань-буддисты вообще широко опирались на даосские психотехнические традиции, то при разработке шаолиньской системы использовались и гимнастические, дыхательные, психотехнические и другие упражнения даосского происхождения.

Так, в преданиях о шаолиньском монастыре сообщается, что один из его монахов, по имени Увэй, где-то раздобыл рукопись, в которой описывались гимнастические упражнения, разработанные на основе даосской лечебной гимнастики знаменитым китайским врачом Хуа То (II—III вв. н. э.). Эти упражнения имитировали характерные движения «пяти зверей» (обезьяны, медведя, тигра, оленя и птицы — вероятно, журавля) и получили известность под названием «Игры Пяти животных» («У цинь си») [18]. На основе этих упражнений были якобы разработаны пять основных «звериных форм» («звериных стилей») шаолиньской школы — дракона, змеи, журавля, тигра и леопарда.

В шаолиньской школе действительно использовались упражнения, имитирующие движения различных зверей и птиц, в том числе и мифических (например, дракона), и наблюдения за животными явились важным источником пополнения арсенала боевых приемов и гимнастических упражнений шаолиньских монахов, но это вовсе не означает, что все пять основных «звериных форм» были взяты именно из гимнастики Хуа То [14]. Они могли основываться и на многих других физиотерапевтических и макробиотических системах даосского происхождения, получивших распространение среди широких масс китайцев ко времени возникновения шаолиньской школы (см. [20, 21]), а также на огромном опыте всей традиционной китайской медицины, в которой с самого начала придавалось огромное значение профилактике и лечению заболеваний с помощью гимнастики, сочетающейся с приемами массажа и самомассажа, дыхательными и психическими упражнениями и т. д.

Вместе с тем, хотя традиционные китайские приемы и методы психофизической подготовки в целом

сыграли важную роль в разработке тех или иных компонентов шаолиньской школы, индийские традиции искусства боевого единоборства сыграли, на наш взгляд, более решающую роль в формировании ее главных стилевых особенностей, а также в систематизации различных приемов рукопашного боя, положенных в ее основу, в становлении боевого искусства как стройной и последовательной системы формальных упражнений и приемов, которые в народной китайской традиции носили менее систематизированный и формализованный характер. Более высокий уровень систематизации индийских традиций искусства кулачного боя и борьбы был обусловлен тем, что в Индии того времени оно было профессиональным делом военного сословия, тогда как в Китае профессиональные военные главным образом использовали приемы фехтования и стрельбы из лука, а кулачный бой и борьба были в основном народным занятием, а также элементом боевого искусства так называемых «бродячих рыцарей». Широкое применение приемов рукопашного боя китайскими профессиональными военными наблюдается именно после того, как в Китае стала распространяться шаолиньская система, которая своими боевыми успехами вызвала интерес к ней представителей военного сословия.

Влияние индийских традиций сыграло также решающую роль в том, что шаолиньская школа приобрела более динамичный и жесткий характер, чем школы боевого искусства даосского направления. Отличительной особенностью «шаолиньского стиля» стали очень быстрые и энергичные, резкие и преимущественно прямолинейные движения, допускающие прыжки и кувырки, мощные удары в прыжке. Если для даосских школ, опиравшихся на чисто китайские традиции, подобные движения в целом были несвойственны, то большинство традиционных индийских систем носит именно такой характер, причем в некоторых из них применяется совершенно недопустимый в даосских школах прием — удар в прыжке. Вместе с тем шаолиньская школа, после того как она сформировалась в самостоятельное направление китайской системы боевых искусств, продолжала развиваться и совершенствоваться дальше, обогащаясь за счет народных китайских и даосских традиций, в результате чего она

приобрела еще более синтетический характер, воплощая в себе некоторые противоположные характеристики. К тому же в процессе взаимовлияния различных традиций возникло множество промежуточных школ, которые восприняли и развили лучшие достижения школ даосского и шаолиньского направлений.

Синтетический характер шаолиньской школы отчетливо проявился в том, что во всех ее ответвлениях и «стилях» последовательно проводился принцип гармоничного сочетания «твердого» и «мягкого», «упругого» и «податливого», «силы» и «слабости», «активного» и «пассивного», наступательных и оборонительных приемов, атакующих действий и отходов. Это достигалось за счет ритмичного чередования максимальной концентрации силы при ударе и расслабления при паузе, быстрых и незаметных переходов от активных наступательных действий к защитным приемам или уходам с линии атаки, совмещения внешней динамики с внутренним спокойствием и релаксацией, кажущейся легкости и «мягкости» движений с их «жесткостью» в момент приложения силы. Шаолиньский стиль отличали четкая координация и согласованность действий, что давало возможность «увязать» в единую динамически сбалансированную систему относительно «мягкие» и «жесткие» движения, более активные и наступательные действия с менее активными, чтобы они как бы дополняли и уравнивали друг друга, позволяя в наиболее благоприятный для этого момент проявить либо «жесткость», либо «мягкость» и достичь максимального эффекта. Как утверждали шаолиньские мастера-наставники, «боец высшего класса не является ни излишне жестким, ни излишне мягким, но сочетает в себе и то, и другое. Его действия всегда непредсказуемы, а движения — неожиданны для противника и направлены в его самые уязвимые места. Пальцы такого бойца кажутся мягкими, но когда они прикасаются к телу противника, то подобны стальному долоту или сверлу. Даже поверженный, его противник не может сказать, как и откуда был нанесен удар. Короче говоря, движения такого бойца выглядят мягкими, но при ее применении и приложении к телу противника эта мягкость оборачивается исключительной силой и жесткостью» [22].



Наиболее характерные стилевые особенности шаолиньской школы обусловили то, что основной акцент в ней все-таки делался на развитие силы и скорости ударов, на наступательной мощи и жесткой, скоростной манере ведения поединка, на быстрых и решительных действиях, позволяющих активно управлять процессом единоборства и навязывать противнику свою манеру, свой темп и ритм боя. Характерный для шаолиньской школы стремительный атакующий стиль отчетливо проявляется в следующих наставлениях мастеров этой школы: «Наступайте с быстротой ветра, но если вы встретили сильное противодействие, столь же стремительно отходите. Затем снова атакуйте, не обращая внимания на легкие толчки противника. Наступайте на него снова и снова, заходя к нему с разных сторон. На выдохе выбрасывайте вперед ладонь, наполненную силой, и поражайте врага мощным ударом. Успеху поединка содействуют громкие и резкие крики. Подобно дракону, стремительно меняйте направление, приводя врага в замешательство и не давая ему опомниться. Исход поединка решает одно мгновение» [22].

Даже отступая или обороняясь, шаолиньский боец не должен был терять контроль над противником и уходить в глухую оборону, а стремился при первой возможности контратаковать и перехватить инициативу, найти у противника слабую сторону и мгновенно воспользоваться его ошибками. При этом широко применялись ложные выпады и другие обманные движения, прыжки, кувырки, подкаты с последующими ударами и т. д. И вообще удары могли наноситься из самых неожиданных положений (например, в прыжке или в падении, в лежачем положении или во время блокировки и т. д.), для чего могли использоваться почти все части рук и ног, а также голова и некоторые другие части тела. В бросках с подворачиванием, зажимом или выкручиванием конечностей противника боевые функции придавались даже таким относительно «пассивным» частям тела, как грудь, спина, шея. В прыжках и некоторых подкатах вся масса тела служила для усиления удара. Для их отражения нередко применялись жесткие блоки, совершенно не характерные для «мягких» даосских школ, а также использовалась техника пассировки ударов с помощью различных

частей тела, «защемления» или зажима ударных конечностей противника. Все тело бойца рассматривалось как универсальное оружие разностороннего действия, способное выполнять боевые функции в самых разнообразных ситуациях, создавая бесчисленные комбинации вариантов нападения и защиты.

С этой целью и для выработки других бойцовских качеств, необходимых для поддержания жесткой и скоростной манеры боя, в шаолиньской школе применялись очень суровые методы психофизической тренировки, допускавшие крайне жесткие формы закалки, сопряженные с большими нагрузками и требовавшие тяжелого, упорного труда. Так, интенсивной закалке подвергались прежде всего ударные поверхности конечностей, и обязательным элементом тренировки было «набивание» кулаков, ступней, пальцев, локтей и колен. Сила ударов чаще всего обрабатывалась на мешках с рисом или песком. Для укрепления костей рекомендовалось последовательно бить кулаком, ребром ладони и т. д. сначала по песку, затем — по гравиям, по доскам, по скрученной лошадиной шкуре, по железному ведру с песком или водой, по металлической пластине и наконец по раскаленной металлической плите. Такой способ закалки назывался «железный кулак». Закалке подвергались не только те части тела, которые превращались в естественное оружие, но и мышцы, выполнявшие защитные функции, чтобы они могли принять самый жестокий удар. Подвижность рук в суставах доводилась до такой степени, что боец мог отразить удар в лицо, приподняв и выдвинув вперед плечо. Для развития силы пальцев практиковалось вырывание гвоздей, забитых в доску, а для выработки особой прыгучести и гибкости ученик должен был выпрыгивать из узкой ямы с отвесными стенками, вырытой в земле, причем в процессе тренировок ее глубина постепенно увеличивалась.

Но еще более напряженных тренировок, еще большего усердия, терпения, упорства и т. д. требовало овладение самими приемами боевого единоборства. Шаолиньские мастера-наставники утверждали, что требуется три года ежедневных, причем очень упорных и интенсивных, тренировок, чтобы в совершенстве овладеть пятнадцатью начальными «формальными упражнениями» всех пяти стилей. Только после

этого ученик получал веревку, которой он опоясывался и которая символизировала его возведение в ранг «монаха-воина», а также переход на следующую ступень обучения, когда он начинал осваивать другие, более изощренные приемы и методы боевого единоборства.

Вместе с тем в процессе тренировок ученик не должен был впадать в крайности, проявлять излишнее рвение или поспешность и раньше времени переходить к упражнениям повышенной сложности, резко повышать нагрузки, что в конечном итоге могло принести ему только вред. Чтобы избежать крайностей и не допускать эксцессов, вредных и опасных для здоровья учеников, и в то же время обеспечить упорное и неуклонное продвижение от низших стадий к более высоким, ученик должен был неукоснительно соблюдать следующие пять основных требований к процессу тренировки.

1. **Постепенность.** Имелось в виду постепенное и последовательное нарастание нагрузок, скорости и силы ударов и т. д. Тренирующийся не должен был спешить и преждевременно переходить к слишком тяжелым и непосильным формам тренировок, так как они могут причинить ущерб организму, не подготовленному и не привыкшему к таким усилиям. Как гласит популярное среди последователей шаолиньской школы изречение Динсина, «искусство кулачного боя должно удлинять жизнь, а не укорачивать ее травмами». Поэтому необходимо постепенно готовить организм к более жестким нагрузкам и соблюдать другие правила «техники безопасности», осуществляемой опытным наставником, без которого вообще не рекомендовалось заниматься столь сложным и опасным делом.

2. **Непрерывность.** Это правило считалось ключом к успеху и подразумевало регулярность, систематичность тренировок, недопустимость длительных перерывов в занятиях. Однажды начав тренироваться следовало ежедневно продолжать занятия, по возможности не делая никаких исключений и отклонений от определенного режима тренировок.

3. **Умеренность.** Считалось, что для успеха тренировок необходима умеренность во всем, особенно в пище и других чувственных удовольствиях. Употребление мяса, алкогольных напитков и половые сноше-

ния запрещались вообще: считалось, что это может полностью уничтожить эффект от тренировок. Поэтому, если человек не в состоянии покончить со своими «пагубными» привычками, ему рекомендовалось вообще не приступать к тренировкам. Человек, приступивший к регулярным занятиям, должен был строго соблюдать определенную диету и определенный режим дня.

4. Самоконтроль и выдержка. В любых обстоятельствах, даже самых отчаянных, следовало сохранять спокойствие и самообладание, не допуская неуправляемых эмоциональных проявлений — таких как страх, агрессивность, эгоцентризм и т. д. В экстремальных ситуациях предписывалось также проявлять решительность, веру в свои силы и свое боевое искусство.

5. Учтивость. Подразумевалась необходимость всегда быть собранным, дисциплинированным и исполнительным, строго соблюдать установленные правила поведения, неукоснительно выполнять предписания и указания старших по рангу, проявляя при этом предельную почтительность. Особенно строго следовало соблюдать правила поведения во время тренировок и других практических и теоретических занятий в стенах монастыря, а также при различных хозяйственных работах. Определенного этикета принято было придерживаться даже перед реальным поединком с настоящим противником.

Выполнение этих пяти требований, как предполагалось, гарантировало от многих эксцессов, но, конечно, нельзя было предусмотреть все опасности, с которыми мог столкнуться тренирующийся. Поэтому всегда оговаривалось, что самым важным и обязательным условием успешных занятий является наличие опытного наставника, который может осуществлять постоянный и гибкий контроль над процессом тренировок, обеспечивая надежную и, самое главное, оперативную «технику безопасности». Кроме того, наставник осуществлял своеобразный «профотбор», основанный на определенных методах психофизической диагностики и направленный на то, чтобы выявить индивидуальную предрасположенность ученика к тем или иным формам тренировки или определить, может ли он вообще заниматься в шаолиньской школе, подходит ли он по

своим морально-психологическим и физическим данным. Строгий отбор проводился еще до того, как претендент официально становился учеником, с помощью разработанной шаолиньским мастером Мэнчжаном (VI в.) системы тестов. Это тестирование должен был пройти каждый претендент, с тем чтобы определить, в какой мере он соответствует предъявляемым требованиям, испытать его на сообразительность, выносливость, терпение, упорство и т. д. Но и после прохождения испытательного срока мастера-наставники и их помощники внимательно наблюдали за учениками и подвергали их постоянным, иногда очень суровым, испытаниям, с помощью которых определяли, насколько успешно протекает процесс психофизической тренировки, и выявляли отклонения от заданной программы, что давало возможность вносить в нее своевременные коррективы.

Если обнаруживались серьезные патологические изменения, требующие медицинского вмешательства, то применялись различные лекарственные средства растительного и животного происхождения, разработанные на основе как традиционной китайской, так и индийской медицины: разнообразные пилюли, бальзамы, микстуры, порошки. Например, пользовались большой популярностью препараты из таких сильнодействующих биостимуляторов, повышающих жизнеспособность организма, как жэньшень, мумиё и др. Применялись также методы лечебной гимнастики, дыхательные упражнения, массаж и самомассаж, прижигание и иглоукалывание, водные процедуры, солнечные ванны и т. д. Но поскольку считалось, что болезнь лучше предотвратить, чем потом лечить ее, то важное значение придавалось профилактике заболеваний. Поэтому большинство из перечисленных лечебных средств в соответствующей дозировке использовалось в профилактических целях как обязательный составной элемент «техники безопасности». Так, например, рекомендовалось делать регулярный массаж или прижигание биологически активных точек, натирание различными мазями, принимать различные отвары из трав и настоек и т. д.

Эффективным профилактическим средством, которое в то же время служило средством подготовки к более тяжелым нагрузкам, был комплекс подгото-

вительных гимнастических упражнений, сочетавшихся с методами релаксации и концентрации, с дыхательными упражнениями (подробнее см. [18, 22, 24]). Последовательно укрепляя различные группы мышц и разные внутренние органы, эти упражнения в целом должны были содействовать тренировке и закалке всего организма, общей физической и психической подготовке человека. При этом комплексный характер упражнений, их взаимосвязанность и последовательность, а также сбалансированность физических и психических аспектов тренировок позволяли избежать одностороннего, гипертрофированного развития отдельных частей и органов или каких-то психических способностей, которое противоречило общепринятому в традиционном Китае принципу целостного подхода к психофизическому совершенствованию человека.

Считалось, что одностороннее развитие каких-то частей тела или органов может, конечно, укрепить и усилить их, в известной мере повышая боевые возможности тренирующегося, но в целом это ведет к ухудшению бойцовских качеств человека, нарушает общий баланс и структурно-функциональную целостность его организма и может даже принести ему вред, наносит ущерб другим органам. К тому же в конечном итоге это сужает и ограничивает его боевые возможности, так как он начинает опираться только на свои наиболее сильные стороны и не может сочетать в себе «силу» и «слабость», «жесткость» и «мягкость», проявляя излишнюю «твердость» и «жесткость» там, где они могут оказаться совершенно неэффективными. Например, целиком полагаясь на силу удара, он может утратить координацию движений и потерять устойчивость или, переоценивая значение своей физической силы, пренебречь стратегией и тактикой боя.

Чтобы обеспечить всестороннюю психофизическую подготовку бойца к самым разнообразным ситуациям боевого единоборства, наряду с комплексом гимнастических и дыхательных упражнений, методами и приемами боевого единоборства в шаолиньской школе применялись различные психотехнические упражнения, направленные на развитие интуиции, мгновенной реакции, комбинированного мышления и т. д. Так, например, в процессе тренировки использовался целый комплекс различных упражнений, вырабатывающих умение

тонко «чувствовать» противника в бою, интуитивно предугадывать его действия и мгновенно реагировать на них. Одно из таких упражнений заключалось в том, что боец с закрытыми или завязанными глазами, сидя на плечах партнера, старался предугадать его движения, его переходы из стойки в стойку и синхронно сопровождать эти переходы соответствующим каждой стойке ударом или блоком. Либо, став напротив партнера и уперев кулаки в его ладони, боец проводил удары, преодолевая сопротивление его рук. Задача партнера заключалась в том, чтобы предугадать удар и заблаговременно отреагировать на него. Другой вариант этого упражнения: при постоянном контакте запястий партнеры поочередно старались нанести удар или отвести его с закрытыми глазами.

Более сложное упражнение заключалось в том, что между большим и указательным пальцами партнер держал листок бумаги и неожиданно отпускал его, а боец должен был схватить двумя пальцами падающий листок. Затем то же самое проделывалось с палочкой или металлической пластинкой, после чего все повторялось с закрытыми глазами. Далее два бойца становились друг против друга и поочередно с закрытыми глазами наносили удары, не доводя их на несколько миллиметров. Принимающий удар должен был угадать его направление и правильно отреагировать на него, блокируя его или уклоняясь. Постепенно упражнение усложнялось: увеличивались число атакующих, стоящих по кругу (до восьми человек), скорость и сила ударов и т. д. С такой же нарастающей степенью трудности проводились тренировки в «темной комнате»: за дверью этой комнаты становился человек, который наносил входящему удар рукой или палкой, а тот должен был либо увернуться от удара, либо заблокировать его. Постепенно количество нападающих доводилось до четырех, причем им разрешалось применять оружие. С целью обострения восприятия и выработки особенно тонкой чувствительности, позволяющей интуитивно угадывать намерения противника и безошибочно реагировать на внезапные атаки, нередко вообще все тренировки проводились ночью, в сумерках или в полной темноте.

Упражнения повышенной сложности, в процессе которых ученики зачастую ставились в экстремальные

ситуации, также преследовали цель выявить и реализовать индивидуальные способности каждого ученика к творческому применению освоенных ранее боевых приемов, к импровизации в рамках канонического их набора, а в конечном итоге — к выработке сугубо индивидуальной манеры боя, присущей настоящему мастеру. Этот индивидуальный стиль складывался не только в рамках обязательного набора из 170 основных приемов боевого единоборства, которые ученик должен был освоить в совершенстве, но и в рамках того «звериного стиля», который ему был рекомендован наставником на начальных этапах «профотбора» с учетом его психосоматических особенностей и темперамента. Скажем, в динамичном «стиле леопарда» было удобнее действовать рослому и крепкому сангвинику, чем малоподвижному флегматику. Безусловно, многие недостающие качества компенсировались за счет интенсивных тренировок, в результате чего ученик, например, мог выработать более высокую скорость реакции.

Вместе с тем «звериный стиль», в наибольшей степени соответствующий психофизиологическим данным тренируемого, способствовал более полному проявлению его способностей, их более эффективному применению. В процессе дальнейшей специализации он мог выбрать себе из огромного перечня обязательных приемов именно те, которые оптимально соответствовали его наклонностям, возможностям и т. д., чтобы разработать свой «коронный удар», свой набор наиболее эффективных приемов. В то же время он должен был научиться гибко менять тактику, свободно манипулируя всеми освоенными приемами и в случае необходимости переходя от одного стиля к другому, чтобы суметь адаптироваться к любой ситуации, к любой манере ведения боя, к любому противнику, независимо от его данных, и в конце концов навязать ему выгодную для себя манеру, в которой сможет использовать все свои сильные стороны. При этом боец высшего класса должен был в совершенстве владеть не только хорошо известными ему приемами и средствами боевого единоборства, в том числе и различными видами холодного оружия, но уметь также с равной эффективностью пользоваться любыми подручными предме-



тами и вообще находить нетривиальный выход из самой сложной ситуации.

Чтобы определить, в какой мере боец отвечает этим требованиям и владеет навыками, необходимыми в реальных условиях боевого единоборства, в шаолиньской школе была разработана еще одна система специальных тестов, через которую он должен был пройти перед тем, как покинуть шаолиньский монастырь, полностью завершив программу тренировок. Во время этих испытаний боец, например, с помощью небольшой деревянной скамейки отбивался от десятка вооруженных палками монахов не менее десяти минут. Скорость реакции испытывалась также с помощью аппарата вроде гильотины, позади которого была укреплена мишень. Требовалось нанести удар по мишени и мгновенно отдернуть руку, так как удар приводил в действие падающий острейший нож. Но еще более серьезные испытания ожидали бойца в так называемом «коридоре смерти», проходя через который он сталкивался с деревянными манекенами, вооруженными мечами, копьями, топорами, молотами, дубинками и пр. В определенный момент очередной манекен, мимо которого ему предстояло пройти, обрушивал на соответствующий участок коридора удар. Хитроумный пружинный механизм приводился в действие нажатием на половицы, причем очередность, направление и сила удара, который он должен был отразить, зависели от веса испытываемого и ширины шага, т. е. были практически непредсказуемы. Поэтому только настоящий мастер, обладающий изощренной интуицией и мгновенной реакцией, мог пройти через все испытания, оставшись невредимым.

Кроме того, чтобы успешно решить все поставленные перед ним задачи, боец должен был проявить выносливость, стойкость, терпение и в то же время смелость, решительность, творческий подход, волю к победе и прочие морально-психологические и физические качества, формировавшиеся в нем в процессе многолетних тренировок. Вместе с тем эти тренировки нередко культивировали также негативные качества, как безрассудная жестокость, пренебрежительное отношение как к своим, так и к чужим страданиям, отсутствие страха смерти, граничащее с полным безразличием, упорство, перерастающее в фанатизм, и др.

Таким образом, разработанный в шаолиньской школе комплекс методов и средств психофизической подготовки давал возможность целенаправленно, последовательно и систематически формировать бойцовские качества, необходимые для выживания в самых экстремальных условиях, и обеспечивал бойца эффективными приемами боевого единоборства, действенность которых существенно повышалась за счет интенсивной психической тренировки. Поэтому вполне закономерно, что это уникальное и высокоэффективное искусство выживания в экстремальных условиях с течением времени стало широко культивироваться и за пределами шаолиньского монастыря, постепенно распространяясь по всему Китаю, а также в соседних странах. Являясь продуктом синтеза индийских и китайских, буддийских и даосских традиций, эта школа боевого искусства стала конкретно-практическим воплощением основополагающих религиозно-философских и психологических принципов чань-буддизма и вместе с тем действенным средством реализации этих принципов в повседневной жизни и деятельности чаньских адептов, освоивших ее приемы и методы психофизической подготовки.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае.— Новосибирск, 1983.
2. Красносельский Г. И. Китайская гигиеническая гимнастика для лиц пожилого возраста.— М., 1961.
3. Лю Фамэн. Цюань-шу да-гуань (Большое обозрение искусства кулачного боя).— Сянган, 1955.
4. У-шу.— Пекин, 1978.— Т. 1—4.
5. Pachrow W. Zen Buddhism and Bodhidharma // The Indian Historical Quarterly.— 1956.— V. 32, N 2—3.
6. Сунь Фуцюань. Багуя цюань сюэ (Учение о кулачном бое Восьми триграмм).— Пекин, 1916.
7. Draeger D., Smith R. Asian Fighting Arts.— N. Y., 1969.
8. Доси Со. Сёриндэн кэмпо — Дзэн-по гэнрю, Тюоку дэрайно госин дзюцу (Шаолиньская школа кулачного боя — тайное искусство, пришедшее из Китая как ответвление Дзэн).— Токно, 1963.
9. Абаев Н. В. Чань-буддизм и у-шу // Народы Азии и Африки.— 1981.— № 3.— С. 63—74.
10. Шаолинь у-гун (Шаолиньское боевое искусство и методы психофизической тренировки).— Гуанчжоу, 1983.
11. Шаолиньсы цзылю (Материалы о шаолиньском монастыре).— Пекин, 1980.

12. Ch'en K. The Chinese Transformation of Buddhism.— Princeton, 1983.
13. Да-чэн ци синь лунь (Шастра о пробуждении махаянской веры) // Тайсё Синсю Дайдзюкё (Китайская трипитака, вновь изданная в годы Тайсё).— Токпо, 1960—1964.— Т. 32.
14. Да-чэн ци-синь лунь.— Сянган, 1926.
15. Цзунми. Юань жэнь лунь (Шастра об изначальной природе человека) // Тайсё Синсю Дайдзюкё.— 1960—1964.— Т. 45.
16. Тан Хао. Цзю ти-юй ши шап фу-хуэй-ды Да-мо (О неправомочности упоминания Бодхидхармы в старой истории физкультуры и спорта) // Чжунго ти-юй ши цань-као цзыляо.— Вып. 6.— С. 27—35.
17. Ди Хуа. Гу-дай Чжун Чао Жи цзинь-шу цзю-ды жогап каоча (Исследование древнейших истоков искусства Фехтования в Китае, Корее и Японии) // Чжунго ти-юй ши цань-као цзыляо (Материалы по истории физкультуры и спорта в Китае).— Пекин, 1958.— Вып. 6.
18. Лэй Сяньтянь. Чжунго у-шу сюэ кай яо (Общее обозрение китайских боевых искусств).— Тайбэй, 1963.
19. Морозов Г. У наших друзей.— М., 1959.
20. Торчинов Е. А. Основные направления эволюции даосизма в период Лючао // Дао и даосизм в Китае.— С. 60—80.
21. Needham J. Science and Civilization in China.— Cambridge, 1982.— V. 5.
22. Smith R. Secrets of the Shaolin Temple boxing.— L., 1972.
23. Ван Лайшэн. У-шу нэй-вай гуи (Внутренняя и внешняя практика в у-шу).— Тайбэй, 1962.— Т. 1—2.
24. Ван Цзюань. Нэйгуи тушо (Внутренняя практика в схемах и картинках).— Сянган, 1962.

А. М. Бойков, И. В. Бойкова

## О ЕДИНСТВЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ОСНОВЫ ЧАНЬСКИХ БОЕВЫХ ИСКУССТВ И ЖИВОПИСИ

В работах советских исследователей изобразительно-го и прикладного, а также боевых искусств Востока в ареале распространения традиций чань-буддизма (яп. «дзэн», кор. «сон», вьет. «тхи-ен») отражены в большей степени философско-этическая, историческая, эстетическая, техническая и психофеноменологическая стороны творческой деятельности и в гораздо меньшей — психометодологическая [1—8]. В этой связи представляется необходимым исследовать методологию творчества адеп-

© А. М. Бойков, И. В. Бойкова, 1990

тов чань-буддизма на основе сравнительного анализа с позиций современной научной психологии. Если исходить из существования специфической чаньской культуры психической деятельности, выделенной и проанализированной Н. В. Абаевым [1], то правомерно вычленил в ней и рассмотреть отдельно психометодологию творческой деятельности. Методология вообще — это, как известно, система принципов и способов организации и построения теоретической и практической деятельности. Понятие же «психометодология» творческой деятельности в чаньской культурно-психологической традиции можно определить как систему психологических методов организации творчества, целиком построенную на использовании в ходе творческого акта adeptом чань-буддизма психофизиологических особенностей своего организма в измененном состоянии сознания при доминировании пространственно-образного типа мышления. Конечной целью этой системы является неосознанное протекание процесса творчества у чаньской личности с интуитивным озарением как высшей точкой и разрешением творческих поисков, создающим «просветленное» состояние сознания, что служит главным элементом чаньской культурно-психологической традиции [1] и в целом обуславливает известные эстетические и технические феномены чаньских искусств. Непосредственно перед актом творчества adept чань-буддизма, используя методы психической саморегуляции, входит в измененное состояние сознания. Произвольному вхождению в это состояние способствуют длительные занятия психофизиологическим тренингом, составляющим обязательный элемент чаньской психокультуры [1], в техническом отношении тщательно отшлифованный за тысячелетия и теоретически осмысленный в понятиях и терминах буддийской психологии.

Сам по себе факт существования чаньской, или, что в данном случае точнее, даосско-чаньской, психокультуры может служить гносеологической предпосылкой для поисков методологического единства в психологическом аспекте столь, казалось бы, несходных видов практической деятельности, как боевые искусства (кит. «у-шу», яп. «бу-дзюцу») и живопись. Вполне логично основывать такие поиски на выявлении и анализе феноменологического тождества психических явлений,

связанных у адептов чань-буддизма с указанными видами творчества. Затем выделенные феномены имеет смысл рассматривать в аспекте их методологической целесообразности.

Сопоставляя характер творческой деятельности чаньских адептов, будь то занятия боевыми искусствами или живописью, можно видеть тождественность философско-религиозной основы актов творчества. Приведем характеристики процесса стрельбы из лука (яп. «кюдо») и создания живописного свитка, которые в философско-религиозном аспекте схожи до деталей.

1. В кюдо, этом полумистическом искусстве, стрелку принадлежала лишь второстепенная роль, роль посредника и исполнителя «идей», при которой выстрел осуществлялся в некоторой степени без его участия. Действия стрелка здесь имеют двуединый характер: он стреляет и попадает в цель, с одной стороны, как бы сам, но, с другой стороны, это обусловлено не его волей и желанием, а влиянием сверхъестественных сил. Стреляет «оно», т. е. «дух или «сам Будда». Самурай не должен был думать в процессе стрельбы ни о цели, ни о попадании в нее — только «оно» хочет стрелять, «оно» стреляет, и «оно» попадает, говорили идеологи кюдо [8, с. 90].

2. В живописи «...свойства мастера и творческого процесса содержат важнейший общий элемент: отстраненность от индивидуального момента в творчестве. Художник выступает в роли инструмента Абсолюта, Бога, а творчество его предстает как исполнение. Оно словно бы не создает образы, а обнаруживает их. Поэтому искусство видеть сущность вещей, способность отыскивать живописное, эстетическое начало мира выступает как основной, несоизмеримо более значительный момент, чем воплощение обретенного образа» [6, с. 268].

Из приведенных примеров следует, что адекватность восприятия творческих процессов на философско-религиозном уровне вытекает из их тождества на уровне психологическом. В последнем аспекте традиция воспринята чань-буддизмом от даосизма, так как психологически характер действия чаньских мастеров в приведенных выше цитатах вполне соответствует даосскому принципу «деяние через не-деяние». Унаследован-

ность даосской традиции можно видеть, например, из текста «Чжуань-цзы», где приводятся психофеноменологические характеристики истинных мастеров в моменты актов творчества. Для состояния сознания даосских мастеров как характерные отмечаются: незамутненность личностными мотивациями, потеря ощущения своего «я» и ощущение «всеединства», наивысшее сосредоточение на объекте действия вплоть до выхода сознания за рамки субъективно-объективных отношений и восприятия своего действия как вторичного по отношению к субстанциальному [6]. Чаньские искусства унаследовали от традиции даосизма и образное описание состояния сознания творческой личности. В «Чжуань-цзы» указывается, что у истинного мастера ум подобен водной глади, ровной и чистой, как зеркало. «Покрой воды — образец для мастера» [6, с. 41]. Как известно, Лао-цзы также обращался к образу воды, которая для него символизировала дао. Теоретические основы чаньских боевых искусств, например айкидо, каратэ и других, включают формулу: «ум подобен воде» (яп. «мису но кокоро»), которая образно характеризует состояние сознания, правильно отражающего все предметы, подобно гладкой водной поверхности, и искаженно, если на поверхности воды появляется рябь, т. е. сознание замутнено посторонними мыслями.

Перечисленные характеристики, описывающие состояние сознания в момент творческого акта, в совокупности определяют психологический феномен динамической медитации, который является основным феноменом творческой деятельности даосско-чаньской личности. Медитацией называется интенсивное глубокое размышление в процессе сосредоточения на объекте с устранением всех рассеивающих внимание факторов [9]. В даосско-буддийском варианте медитации как способа психической саморегуляции внимание адепта в отношении психотехники акцентируется на необходимости утраты ощущения своего «я» и на достижении состояния «не-я» и «пустотности» сознания [1]. Измененное состояние сознания, присущее адепту чань-буддизма во время занятий боевыми искусствами или живописью, может быть названо динамической медитацией как в связи с динамикой состояния самого психического процесса, так и ввиду одновременной двигательной активности медитирующего.

В первой фазе чаньской медитации, предшествующей, например, спортивному поединку или живописному творчеству, достигается измененное состояние сознания за счет сосредоточения его при полной мышечной релаксации на каком-либо одном объекте — «одноточечное сознание» (кит. «и-нянь-синь»). Физиологически это приводит к торможению коры головного мозга с сохранением очага возбуждения, т. е. к невербальному аутогипнотическому состоянию, в результате чего объем сознания сужается и фиксируется на объекте медитации. В следующей фазе медитации достигается «плотность» сознания (кит. «чжэнь-кун») — состояние безмыслия, или, в терминах современной психологии, «остановки внутреннего монолога», когда объект «одноточечного сознания» исчезает из психической сферы медитирующего. К моменту достижения «пустотности» сознания у чань-буддиста доминирует пространственно-образное «правополушарное» мышление как проявление функциональной асимметрии коры головного мозга в состоянии медитации. Этот тип мышления преобладает уже во время непосредственных действий медитирующего (боевого единоборства или создания живописного свитка). Благодаря «опустошению» своего сознания и в силу свойств пространственно-образного мышления адепт чань-буддизма имеет возможность с этого момента непосредственно и целостно отражать в потоке своей психике изменчивость внешних условий в процессе поединка (или художественного творчества) и адекватно реагировать на ситуацию в сфере двигательных реакций. Психофизиологическое состояние чань-буддиста во время динамической медитации можно отнести в целом к определенному уровню аутогипноза. Феномен медитации как особое состояние сознания чаньской личности, облеченный в философско-религиозную оболочку, стал базовой категорией чань-буддизма. В прикладном аспекте, в частности практически в любом виде творческой деятельности, медитацию можно назвать методологической основой, откуда берут начало технические и эстетические особенности разнообразных искусств. Или иначе: сами даосско-чаньские искусства с только им присущими технико-эстетическими формами суть продукты творческой деятельности в состоянии медитации и они были бы принципиально неосуществимы вне ее.

Следует отметить, что идеологам даосизма и чань-буддизма удалось разработать и канонизировать системы психотренинга, позволяющие произвольно вызывать состояние медитации и усугублять его как психологический феномен. Непроизвольная медитация, хотя и в менее глубоких стадиях погружения ума в объект размышления или в действие, вообще говоря, явление нередкое и характерное не только для народов Востока. Из окружающей нас жизни можно привести немало примеров, когда обычные люди, не применявшие даосско-чаньские методы психотренинга, в процессе жизнедеятельности стихийно могут входить в состояние, психологически адекватное медитации, с теми же ощущениями и поведенческими функциями. В такой момент человек действует в «самозабвении» (но не аффекте), а процесс и цель активного действия становятся доминантой асихологического состояния личности. В художественной литературе психологически точно и достоверно описание подобного состояния дано у Л. Н. Толстого: «Чем долее Левин косил, тем чаще и чаще он чувствовал минуты забвения, при котором уже не руки махали косой, а сама коса двигала за собой сознающее себя, полное жизни тело, и, как бы по волшебству, без мысли о ней, работа правильная и отчетливая делалась сама собой. Это были самые блаженные минуты» [10, с. 297—298]. Сравнительный анализ приведенного отрывка и описаний стрельбы из лука или создания живописного свитка позволяет заметить, что естественные ощущения человека (не адепта чань-буддизма и даже не представителя народов Востока) в момент реализации состояния динамической медитации качественно совпадают с ее описанием на основе философско-религиозных категорий чань-буддизма.

Рассматривая технику выполнения какого-либо характерного боевого у-шу, можно видеть, что она основана на использовании психофизиологических особенностей состояния человека в момент медитации и поэтому не может быть реализована без медитативной психотехники. В качестве примера проанализируем психологическое состояние мастера каратэ в процессе проведения демонстрационного приема «тамешивари» (яп.— раздел каратэ, включающий технику разбивания твердых предметов — кирпичей, досок, черепиц — уда-



рамн рук или ног). В психометодологическом аспекте этот прием не имеет принципиальных отличий от какой-либо другой техники каратэ. В теоретической части описания «тамешивари» указывается, что для его успешного выполнения необходимы: сосредоточение силы в одной точке, скорость, «киан» (яп.— сверхсила), правильное дыхание и дзэн-концентрация (т. е. медитация) [11]. Приведем описание западным мастером каратэ своего состояния во время выполнения «тамешивари»: «Я расслабляюсь, и центр готовности перемещается ниже — в торс и ноги. Я чувствую землю, дышу глубоко, мысленно направляю дыхание по торсу, ногам и рукам, представляю линию вектора силы, который проходит по ногам, потом вниз по рукам, по ладони, через бруски кирпичей. Я не фокусирую внимание на объекте... Через 2—3 минуты предметы меняют свою реальность... дыхание становится глубоким и резким, зрение меняется, и галька на дорожке разрастается до огромных размеров, я вижу не маленькие камушки, а целые глыбы. Собственное тело кажется жестким, но в то же время легким и свободным. Наконец я подхожу к кирпичам, и, если я вообще обращаю на них внимание, они мне кажутся легкими, воздушными и податливыми. Делаю глубокий вдох, задерживаю его на полсекунды, потом выдыхаю резко и ровно и, фиксируя внимание на векторе силы, позволяю руке следовать по нему. Моя ладонь свободно проходит сквозь то, что раньше было кирпичом. Я не чувствую ни прикосновения, ни отдачи, ни боли» [12, с. 30—31].

Ощущения, приведенные в описании акта «тамешивари», психологически и физиологически вполне достоверны. Нанесению удара в «тамешивари» предшествует полная релаксация мышц, что является необходимым условием вхождения в состояние медитации, и оптимальная фиксация центра тяжести тела в нижней части живота — «хара» (яп.— центр равновесия и устойчивости тела, кит. «даньтянь»), откуда в каратэ начинается любой удар с помощью поворота бедер [13]. Поэтому оба условия служат также составной частью техники удара. Затем мастер входит в состояние медитации, что достигается и поддерживается глубоким дыханием и сосредоточением сознания на мысленном представлении о «прохождении дыхания» и «вектора силы» по телу и через объект удара. В этой фазе

медитации мастер переключается на пространственно-образное мышление, чему способствует регулярный ритм дыхания, который, как показывают психологические исследования самого последнего времени, является физиологическим коррелятом повышенных образных способностей.

Мысленный образ и ощущение дыхания, «проходящего» по телу, идентичны методике «психического» дыхания йогов [14] и физиологически усугубляют полное расслабление тех конечностей, которым в момент удара предстоит достичь крайней степени кратковременного напряжения мышечных масс. Представление о «прохождении» «вектора силы» по конечностям, которым предстоит нанести удар, и через кирпичи, т. е. антиципирующее мысленное созерцание еще не совершенного действия, имеет психометодологический смысл. Медитирующий каратэист вызывает этим на бессознательном уровне фиксированную операциональную установку, направленную на разбивание кирпича. Известно, что установка как фактор регуляции несознаваемой деятельности подвергается фиксации в результате многократных установочных опытов и может легко распространяться из оптической сферы в мускульную [15].

Отработка ударов в «тамешивари», как и в любом из боевых искусств, проводится годами, в результате чего создается устойчивый динамический стереотип психического процесса, ход которого регулирует целевая установка. Динамический стереотип «тамешивари», как и любой другой стереотип в каратэ, представляет совокупность условно-рефлекторных ответов на стимулы, интегрирующих, в частности в области двигательных реакций, прошлый опыт (технику выполнения ударов или блоков) и реальную ситуацию в настоящем. При визуализации в сознании мастера каратэ акта «тамешивари», как бы предварительном «проигрывании» его, включаются психофизиологические механизмы, реализующие операциональную установку, которые изменяют тонус организма и осуществляют его готовность к действию в сенсорной и моторной областях. Доминанта работы нервных центров достигнута: ускоряются сигнализация и управление нервной системы.

Дальнейшие действия мастера каратэ по выполнению собственного акта «тамешивари» психологически идентичны описанным выше стрельбе из лука или

созданию живописного свитка адептами чань-буддизма. Действие производится в состоянии медитации, как бы само по себе, «без участия» самого мастера («позволяю следовать руке по нему» — см. выше), при отсутствии направленности внимания на объект действия и каких-либо заметных физических ощущений от соприкосновения с ним в момент удара. Отсутствие внимания к источнику болевого воздействия — кирпичу — в связи с чувством «всеединства» и мышечной релаксацией при глубокой медитации в момент акта «тамешивари» сопровождается потерей ощущения рук и ног и соответственно боли в руке, разбивающей кирпич. Во время медитации в состоянии аутогипноза угнетаются участки коры головного мозга, связанные с мышечным чувством и кожной чувствительностью. Последние, как известно, формируют у человека представления о прикосновениях к телу, положении его в пространстве болевых ощущениях и т. п. Физиологически в связи с этими фактами у мастера каратэ и возникают описанные субъективные ощущения. Поэтому выполнение «тамешивари» вне состояния медитации принципиально невозможно. Чувство легкости и свободы в теле потери ощущения веса и конечностей удается вызывать у испытуемых в медитативных экспериментах психологов [16]. Достижение подобного состояния в современном спорте признано целесообразным и осуществляется с помощью аутогенной тренировки на мобилизующей стадии психологической подготовки спортсменов [17].

В приведенном выше отрывке с описанием «тамешивари» не упоминается о «киаи», выполнение которого характерно для техники восточных школ. «Киаи» [11] — боевой выкрик из легких на выдохе, который в каратэ производится фонетически или мысленно в момент нанесения удара. По механизму и результату действия напоминает произносимый при выдохе выкрик, которым многие люди инстинктивно сопровождают момент приложения силы при поднимании или передвижении тяжелых предметов. В психологическом аспекте «киаи» — мобилизующий акт управления на невербальном уровне мышления, при выполнении «тамешивари» он способствует мгновенному включению в действие всех основных мышечных масс, что увеличивает силу и скорость удара.

Психометодологическая сторона рассмотренного выше раздела каратэ идентична даосской психологической традиции. В трактате «Чжуан-цзы» описание психологического состояния истинного мастера в момент творческого акта соответствует уровню сознания, достигаемого применением психотехники чаньских искусств, в частности в «тамешивари». Это видно на примере действий повара правителя царства Лян: «То, что любит Ваш слуга,— это дао, а оно превосходит простое умение. Поначалу, когда я занялся разделкой туш, я видел перед собой только туши быков. Но по прошествии трех лет я больше не видел быков. Ныне я полагаюсь на божественное соприкосновение и не смотрю глазами. Я перестал следить за собой рассудком и даю претвориться божественному желанию. Вверяюсь мудрости Небес, я веду нож через пустоты и полости, следуя безусловному и непреложному и никогда не натыкаясь на мышцы и сухожилия, не говоря уже о костях...» [18, с. 206]. Приведенный отрывок о поваре можно дополнить рассказом мастера по вырезанию рам для колоколов, который перед работой обязательно «постится, чтобы привести к покою сердце», и в конце концов «забывает, что у него есть тело с руками и ногами» [18, с. 207]. Идентичные установки мы видим и в каратэ: «Когда занимаешься каратэ-до, нельзя думать ни о чем... А для этого твое сердце должно уснуть, потому что оно — орган мысли. Ты должен словно продолжать находится в той позе отрешенности, что мы делали в начале занятий» [19, с. 66].

Из этих текстов следует, что и на философско-религиозном, и на психологическом уровнях творческие акты даосских и чаньских мастеров идентичны: мастер ощущает себя инструментом и действует, не фиксируя внимания на объекте, в состоянии медитации. Успешное действие в подобном состоянии сознания возможно только при предварительной длительной отработке оптимальной техники и доведении ее до автоматизации (повар три года рубил туши быков «обычным» способом, прежде чем достиг даосского мастерства), что сопровождается профессиональной сенсублизацией органов чувств [20], которая и позволяет повару достигать результатов, кажущихся фантастическими.

Субъективное ощущение «всеединства», или психологический феномен выхода сознания за рамки субъек-

ектно-объектных отношений в момент творческого акта, появляется как следствие потери ощущения своего «я», т. е. одной из форм деперсонализации. Известно, что деперсонализация может сопровождаться эмоциональной анестезией [21]. В психологическом аспекте снятие эмоциональной сферы в методологии боевых искусств вполне рационально, так как двигательные реакции опережают эмоциональные. Если например, у представителей западного спорта эмоции («воля к победе») считаются необходимым компонентом для победы в единоборстве, то в восточных видах спорта, унаследованных от у-шу, эмоции рассматриваются как мешающий фактор [19], а исход поединка полностью предопределен классом мастерства участников. Ощущение «всеединства» в сознании мастеров боевых искусств во время поединка и, в связи с этим взгляд на противника как на партнера, с которым ведется не борьба, а «беседа» [1, 8], — феноменологические компоненты медитации.

Вхождение в состояние медитации осуществляется еще до поединка или спортивных состязаний, которым предшествует «сидячая» медитация [13, 19]. Аутогиш нотизации перед единоборством способствует и выполнение предварительного церемониала, обязательного в чаньских боевых искусствах, создающего настроение сосредоточенного ожидания и тем самым условия для развития торможения в коре головного мозга. Непосредственно в ходе поединка медитация и соответственно ощущение «всеединства» поддерживаются ритмом дыхания и связанных с ним ритмичных передвижений ударов и блоков. Именно поэтому в школах боевых искусств Востока до настоящего времени тренировочные спортивные поединки проводятся под звуки играющей роль метронома барабана (в каратэ) или традиционно го оркестра из трех барабанов и флейты (в силате).

Формальные упражнения «ката» в каратэ, дзюдо и других искусствах кроме технических аспектов преследуют и цель выработки чувства ритма в поединке. Ритм поединка поддерживается динамикой выполнения технических приемов боевых искусств, где удары и блоки чередуются в комбинациях и проводятся, как правило на выдохе. Поэтому свободное их проведение без затрат лишней энергии возможно только при спокойном, ритмическом, равномерном дыхании.

Как известно, одна из психофеноменологических сторон медитации состоит в утрате логической структурированности сознания, при которой человек ощущает себя погруженным в континуальный поток психики [15, 16, 22]. Ритм — фактор, освобождающий сознание от логики, т. е. феноменологически приводящий его к медитативному состоянию.

В психометодологическом аспекте необходимость переключения сознания в условиях боевого единоборства со словесно-логического на иной тип мышления теоретически обоснована в медитативном принципе боевых искусств, который в «кэмпо тай цзи цюань» гласит: «Размышление в действии. Действие в размышлении» [12, с. 30; 23]. В качестве другого примера можно привести син и — северную китайскую школу гунфу «внутреннего» направления, важнейшим принципом которой является достижение единства и гармонии «син» (кит. — «форма-движение») и «и» (кит. — «ум-воля») через слияние в ходе боевого единоборства с действием [24]. В приведенных принципах обосновывается необходимость перехода сознания на наглядно-действенный и наглядно-образный виды мышления, который осуществляется во время медитации. Эти виды мышления в данном случае наиболее рациональны, так как именно они обеспечивают решение пространственных ситуационных задач боевого поединка и целостность его восприятия. Боевые приемы в условиях единоборства мастер проводит в состоянии медитации («в размышлении»). Этот вид медитации носит характер медитации динамической («в действии»). «Действие в медитативном состоянии может осуществляться и вне поединка; например, мысленно перед актом «тамешивари». Вообще говоря, «действие» посредством мысленных образов в состоянии медитации в разнообразных формах может осуществляться при любом виде деятельности. В художественной литературе описано «действие» при музыкальной медитации — мелодия мысленно воспроизводится медитирующим как некая динамика: в виде непрерывного ряда упражнений на равновесие или шагов в сторону от условной оси симметрии, образующих в пространстве определенную форму, схожую с кривой полета птицы [25]. Другой пример можно привести из психологии семантики: словесные сигналы

вызывают у медитирующих визуализацию мысленных динамических образов [16].

При отработке серий ударов и блоков с партнером (раздел каратэ «иппон-кумите», яп.) формируются фиксированные установки на выполнение соответствующих динамических стереотипов, которые в поединке реализуются мастером каратэ в определенной объективной ситуации. Как известно, любая актуально функционирующая установка в собственно психологическом плане образуется при соответствующей модификации состояния центральной нервной системы субъекта и связана с его фиксированными установками — формами его прежнего опыта [15]. Во время поединка у каратэистов такой психологической модификацией является медитация, а фиксированными установками прежнего опыта — динамические стереотипы «иппон-кумите».

Из современной психологии бессознательного известно, что «на уровне установки предмет переживания и само это переживание представлены в нерасчленяемом виде... Установка, если брать ее как целостно-личностную модификацию психики, не отделяет себя от своего предмета ни в том, ни в другом отношении, т. е. ни со стороны субъекта и ни со стороны объекта, как одинаково необходимых параметров ее возникновения и функционирования» [15, с. 768]. Поэтому снятие дихотомии субъектно-объектных отношений в сознании адептов чань-буддизма во время медитации в гносеологическом плане объясняется неразделенностью установки (состояния психики субъекта) и ее предмета — отраженного объекта (составляющей потока психики субъекта). В поединке это приводит не к восприятию каратэистом своего противника в общепринятом у нас смысле, а к ощущению в качестве нерасчленяемой части некоторого целого — самого процесса поединка, который проходит как бы «сам собой». Таким образом, реально достижимое психологическое состояние легло в основу базовой категории в философско-религиозной идеологии чаньских боевых искусств.

В научной литературе отмечалось, что во время поединка мастера боевых искусств способны к полному переходу на интуитивное мышление, которое в ситуации схватки феноменологически имеет преимущества перед понятийным [1]. Как предмет гносеологиче-

ского исследования процесс творческого интуитивного мышления в поединке может получить объяснение на основе механизма программной установки. Эта установка при творческой деятельности заключается в готовности к поиску новой информации, испытанию ее на пригодность для решения поставленной задачи и отбрасыванию из дальнейшего процесса мышления [21]. Феноменологически творческая интуиция включает четыре стадии: подготовку, инкубацию, озарение и обоснование [Там же]. На стадии подготовки способы поиска и предварительной оценки новой информации отрабатываются осознанно до автоматизма, что позволяет в дальнейшем использовать их без участия сознания. В каратэ этому способствует выработка динамических стереотипов восприятия, оценки и реагирования на движения рук и ног противника, что входит в задачу разделов каратэ «иппон-кумите» и «джиу-иппон-кумите» (яп.— полусвободный тренировочный спарринг).

Стадия инкубации протекает под действием программной установки. На этой стадии мастер каратэ уже в боевом поединке неосознанно пытается провести удар, осуществляя один из стереотипов «иппон-кумите» на основе восприятия все новой и новой информации о действиях противника и о его «раскрытости» для контратаки. Под воздействием направляющей целевой установки мастер каратэ бессознательно пробует одну за другой отработанные стереотипные технические комбинации («размышление в действии» — см. выше). При этом, поскольку оба противника действуют в рамках одних и тех же стереотипов «иппон-кумите», где за каждым приемом одного движения неразрывно следует контрприем другого, их движения осуществляются в ошеломляюще быстром темпе, синхронно и способствуют возникновению у обоих ощущения себя как составной части некоего целостного, нерасчлененного на субъект и объект процесса, протекающего по своим собственным законам.

Побеждает на этой стадии поединка тот, у кого лучше отработана техника «иппон-кумите», и кто, следовательно, способен выйти за пределы синхронного процесса и нанести удар раньше, чем он будет блокирован. Либо решающий удар провести удастся, и противник оказывается побежден до перехода в стадию



«озарения», поскольку достаточно подготовленный боец простым перебором приемов «иппон-кумите» не может быть повержен. Когда в поле зрения мастера попадает информация о противнике, которая не поддается бессознательной оценке и реагированию на нее по схеме стереотипов «иппон-кумите», появляется необходимость осознанно воспринять ситуацию поединка, что ведет к объективации психики в пункте ее задержки [Там же]. И тут интуитивно, на базе неосознанно функционирующей установки в сознании каратэиста возникает решение задачи, предполагающее более нестандартные действия, чем перебор динамических стереотипов «иппон-кумите», и интуитивное мышление переходит в стадию «озарения». Решение, например обманное движение с последующим ударом, «всплывает» мгновенно и реализуется бессознательно вне стадии обоснования, поскольку является только одним приемом или новой комбинацией, построенной на усвоенных стереотипах «иппон-кумите» (яп.— раздел каратэ по изучению базовой техники с партнером). Бессознательному комбинированию базовых приемов способствуют многовариантность и техническая обусловленность в каратэ мгновенных переходов от ударов к блокам или к другим видам ударов. Таким образом, в собственном боевом поединке участвуют только две стадии интуитивного мышления — инкубация и озарение, протекающие неосознанно и поэтому позволяющие в феноменальном быстром темпе реализовывать динамические стереотипы, на которых построена вся техника каратэ. Поединок целиком происходит на бессознательном уровне психики.

Исторически сложилось так, что практически все виды боевых искусств Китая и других стран дальневосточного региона в течение последнего полутора тысячелетия развивались и функционировали на высшем уровне мастерства на основе даосско-чаньской психокультуры и соответственно психометодологии. В отличие от у-шу живопись указанного периода не стала монополией психокультуры даосизма и чань-буддизма, хотя их психологическая традиция и связанная с ней техника живописи не прерывались и прослеживаются в творчестве выдающихся художников вплоть до новейшего времени, например у Ци Байши [7]. Наиболее яркие периоды в истории развития этой школы живо-

писи связываются исследователями с расцветом чань-буддизма в южно-сунскую эпоху в Китае и в эпоху Муромати в Японии. Психофеноменологическая характеристика акта творчества чаньского художника может быть дана на основе стихотворения южно-сунского поэта Су Дунпо (Су Ши), где описано психологическое состояние живописца Юй Кэ (Вэнь Тун), создающего рисунок бамбука: «Бамбук рисуя, этот чародей не видит — шелк лишь видит свой; он видит шелк и позабыл людей, и словно распрощался сам с собой. Уйдя в бамбук всем телом и душой, он открывает новь и чистоту. Где живописец жил еще такой. Он — божество, его люблю и чту» [26, с. 94—95]. Из приведенного текста следует, что для сознания художника характерно присутствие основных психологических компонентов: потери ощущения собственного «я» и выхода за пределы субъектно-объектных отношений («Он видит шелк и позабыл людей, и словно распрощался сам с собой. Уйдя в бамбук всем телом и душой...»), т. е. в процессе творческого акта художник находился в состоянии медитации. Анализируя психофеноменологическую сторону живописного творчества южно-сунской школы «вэньжэньхуа», ее предшественников и последователей, связанных с даосской и южно-чаньской психокультурой, практически везде можно выявить в той или иной форме указания на характерное для творческих актов аутогипнотически измененное состояние сознания художника, хотя и фигурирующее в теоретических трактатах о живописи под разными названиями: вхождение в одухотворенный ритм «циюнь» (первый закон живописи), в «сверхчувственный транс» (в соответствии с девятой категорией живописи «пинь»), в состояние «экстаза» или «наития» [6].

Создание живописного свитка чаньским художником на психометодологическом уровне анализа можно сопоставить с актом «тамешивари» в каратэ и убедиться в идентичности технико-методологической схемы. Например, в теории живописи Ми Фэя творческий акт последовательно складывается из следующих стадий: судожник схватывает «одухотворенный ритм» (т. е. входит в состояние медитации), затем слагает полный мысленный прообраз будущего свитка (аналогично мысленной визуализации акта «тамешивари» перед проведением удара) и только в последнюю очередь

ищет сходство с объектом творчества [6]. При этом у художника, естественно, доминирует наглядно-образное мышление. Визуализация прообраза произведения в сознании медитирующего художника в психометодологическом аспекте с позиций современной психологии имеет целью, аналогично акту «тамешивари» в каратэ, вызвать на неосознаваемом уровне выработанную ранее на основе одного из канонизированных эстетико-технических стереотипов живописи операциональную фиксированную установку для последующего интуитивно-бессознательного и почти мгновенного технического воплощения образа. При перенесении мысленного образа на свиток включается наглядно-действенный и наглядно-образный виды мышления в их нераздельном единстве, что могут проиллюстрировать следующие строки Су Ши: «Если кто-нибудь знает в душе, но не может выполнить, значит, внутренне и внешне душа и рука у него не связаны. Значит, все дело в недостаточном обучении. Когда Юй Кэ пишет бамбук, он сосредоточен на бамбуке, а не на себе» [Там же, с. 404].

Указанные психометодологические моменты являются центральными для эстетического феномена южно-чаньской школы живописи и служат истоками мистического понятия «внутреннего видения» художника, позволяющего ему в соответствии с философско-религиозной идеологией учения чань выразить на свитке «трансцендентную идею», «истинную сущность вещей». В эту же психометодологическую схему укладывается другое высказывание Су Ши: «Чтобы писать бамбук, надо сначала создать его образ в душе. Только тогда берись за кисть, когда сосредоточишь свое внимание. И /словно/ увидишь перед собой то, что хочешь изобразить. Следуя этому образу, начинай работать кистью... Когда моя кисть касается бумаги, она движется быстро, словно ветер. Мой дух схватывает целое до того, как кисть оставляет след» [Там же, с. 403—404].

Вхождение в состояние медитации осуществлялось чаньским художником произвольно, при этом психологически «пусковые механизмы» были различными. Как и в боевых искусствах, гипнотическое воздействие на сознание оказывала ритуализованная процедура подготовки к занятиям живописью. Уже в тексте «Чжуан-цзы» упоминается даосский живописец, практико-

вавший сидячую медитацию. Наряду с этим, как следует из теоретических трактатов более поздних эпох, художники применяли характерные для буддийской психотехники приемы перехода в измененное состояние сознания с помощью созерцания медитативных образов-символов, каковыми для них служили живописные свитки (например, для Ми Фэя и Су Ши), или реальных объектов природы [6]. В последнем случае к художнику приходит чувство единства с окружающей природой, он ощущает как бы «растворенные» самого себя в ней и, как следствие, потерю своего «я» и «пустотность» сознания. Тот же психологический феномен имел место и в результате созерцания произведения живописи, что следует, например, из описания своего состояния теоретиком живописи Чжан Яньюанем (IX в.): «Такие картины без усталости созерцаешь целый день. Сосредотачивая дух и вверяясь силам воображения, чудесным образом вдруг прозреваешь Безусловное. Забывается и мое „я“, и мир, теряются все формы и пропадает знание. Тело становится поистине как сохлое дерево, а сердце — как мертвый пепел. Это ли не утонченнейшая истина!» (цит. по: [18, с. 301]).

В сознании художника в момент творческого акта снимается дихотомия субъектно-объектных отношений между самим художником и создаваемым им на свитке произведением. При этом модель-натура (пейзаж, птицы, насекомые и др.) служит для чань-буддиста, в отличие от художника иной психокультуры, не объектом живописи, а скорее темой для медитации, медитативным образом, который визуализируется в сознании вне требования сходства с реальным объектом и затем переносится на свиток. Именно поэтому технический процесс создания картины мог ощущаться чаньским художником как происходящий «сам собой», по принципу «как вышло», самопроизвольно, технически «одним ударом кисти», без сопоставления с моделью-натурой и какой-либо последующей правки [6]. Выход за рамки субъектно-объектных отношений в сознании художника объясняется, как и в у-шу, выполнением творческого акта на бессознательном уровне и в силу этого является следствием нерасчлененности установки и ее предмета в ходе воплощения медитативного образа на свитке.

Психометодологически обусловленным является и написание чаньским художником картины в феноменально быстром темпе, аналогично поединку в у-шу. Для такой техники живописи необходима, как и в боевых искусствах, предварительная многолетняя отработка технических приемов письма и живописных образных стереотипов-канонов (например, стереотипы пейзажа: «широкие дали», «глубокие дали», «высокие дали»). Упомянутый выше художник Вэнь Туп в течение десяти лет овладевал техникой скорописного письма и только после этого стал создавать свитки бамбука, входя в состояние «экстаза» (т. е. медитации), «единым ударом кисти» [Там же]. Кроме эстетических стереотипов живописных образов в технике письма вырабатывались свои динамические стереотипы, позволяющие живописать неосознанно, используя интуитивный механизм творческого мышления. В основе технических стереотипов лежит способ письма «единой чертой» (не отрывая кисти). Этот прием состоит в применении простейшей формы письма — одной чертой, из которой в ходе создания свитка составляются более или менее сложные комбинации линий [Там же]. Необходимость запечатлеть в свитке визуализированный в сознании кратковременный образ диктует быстрый темп письма, поэтому «единой чертой» пишут, «не отрывая кисти». Манера письма непрерывной комбинацией линий одинаковой пластической формы создает единый ритм движения кисти — у Су Ши: «...начинай работать кистью, будто ты видишь, как птица пикирует, как заяц убегают. Если ты замещаешься на мгновение — все пропадет» [Там же, с. 404]. Отсюда полная аналогия на психометодологическом уровне техники с динамическими стереотипами «иппон-кумите» в каратэ или с техникой фехтования на мечях (яп. «кендо») — в стиле «не отрывая пера» [4].

В психологическом плане реализация творческой деятельности чаньского художника с точки зрения стадийности механизма интуитивного мышления аналогична протеканию психических процессов у мастеров у-шу. Стадией подготовки у чань-буддиста, отвечающей сознательному уровню, можно считать отработку эстетических и технических стереотипов: живописных канонизированных образов и способов скорописного письма.

Стадии «инкубации» и «озарения», функционирующие на бессознательном уровне психики, относятся соответственно к акту творчества и протекают во время пребывания художника в состоянии медитации. На этих стадиях основным фактором в работе творческого интуитивного мышления становится, как и во время медитации, в у-шу, программная установка. «Инкубация», в процессе которой осуществляется перебор вариантов живописных образов, может происходить, в отличие от у-шу, только в сознании медитирующего художника. Стадия «озарения» здесь соответствует мысленная визуализация образа, наиболее отвечающего эстетическому идеалу художника. Найденный образ затем «одним ударом кисти» воплощается на свитке. Возможен и другой случай, когда, как и в у-шу, в стадии «инкубации» мыслительный и двигательный динамические процессы происходят синхронно («Размышление в действии. Действие в размышлении» — см. выше). Художник, начиная создание живописного свитка, пишет его как получится», стадия «озарения» (нахождение эстетического идеала) приходит уже в ходе непрерывной эстетической работы над произведением на основе единого функционирования наглядно-действенного и наглядно-образного видов мышления.

Как следует из вышеизложенного, на уровне творческой интуитивно-бессознательной деятельности психики чаньского художника и мастера у-шу присутствует «озарение» как стадия работы интуитивного мышления творческой личности. Именно творческое «озарение» как феноменологически реальное кратковременное состояние сознания, с присущим ему в качестве кульминационного пункта в процессе аутогипнотического доминирования пространственно-образного мышления определенным набором психофизиологических параметров — самоощущений, послужило причиной включения практики занятий боевыми искусствами и живописью в культуру психической деятельности чань. Живопись и у-шу, вошедшие в число традиционных чаньских искусств, равноправно и самостоятельно или в сочетании (у одаренных творческих личностей) играли роль «пути» (яп. «до») к «просветлению» сознания, являющемуся целью философско-религиозной практики в культурно-психологической традиции чань-буддизма. Ступени мастерства служили здесь тестами

на пути достижения «просветления» и одновременно системой иерархии в межличностных отношениях.

У многих художников — не чань-буддистов — наступали минуты творческого подъема, когда их психологическое состояние непроизвольно становилось идентичным определенным стадиям медитации. По-видимому, наиболее близок к мироощущению, эстетике и технике живописи чаньцев был Ван Гог в «японский» период своего творчества. Здесь для него характерно чаньское непосредственное восприятие природы и быстрая манера письма. Сам Ван Гог об этом говорит так: «...все зависит от душевного подъема, от непосредственности восприятия природы, и если эти чувства иной раз так сильны, что ты работаешь, сам того не замечая, и мазки ложатся один за другим, связаны как слова в разговоре или в письме» [27, с. 215]. Ван Гог рисует «без предварительной разметки, повинаясь движению пера» [Там же]. Во время работы он «...как бы отрешается от самого себя. Все его силы сосредоточены в глазах и в руке, которая водит кистью... он с одержимостью сомнамбулы покрывает холст красками. Он не чувствует своего тела, он таком состоянии, когда физические ощущения просто исчезают» [Там же]. Как видно из вышесказанного психологическое состояние творческой личности, и применявшей чаньские методы психотренинга, но тем не менее феноменологически идентичное медитации чань, определяет и чаньскую технику живописи, что еще раз доказывает их прямую взаимосвязь.

Нет необходимости доказывать непреходящую ценность и жизненность чаньской традиции в отношении военно-прикладных и спортивных видов единоборств ввиду широкого распространения боевых искусств стран дальневосточного региона в последние десятилетия по всему миру. Этого нельзя сказать о традиции чань в живописи, хотя, как известно, в искусстве Запада, начиная с постимпрессионистов, ощущается влияние этой традиции. Отмеченное несоответствие объясняется тем обстоятельством, что чаньские боевые искусства, ввиду их более высокой эффективности в сравнении с похожими видами единоборства западного мира, получили массовое распространение без включения в систему мировоззрения и психокультуры чел

века Запада, т. е. без принятия у-шу как «пути» к «просветлению» сознания. Чаньские боевые искусства на Западе были восприняты и оценены в их прикладном значении, но вне философско-религиозной практики. Чаньская живопись на Западе произвольно воспринимается, встречает творческий отклик и затрагивает глубинную эмоциональную сферу только у людей вполне определенного склада — с художественным или созерцательным мировосприятием. Это объясняется прежде всего тем, что образные ассоциативные связи, в силу своей природы и специфики, у человека Востока и Запада не вполне идентичны. Психология личности в западном мире формируется в традициях иной психокультуры и эстетики, что в совокупности с историческим фактором и рядом других создает определенный барьер на пути распространения чаньской живописной традиции на Западе.

В заключение отметим, что психометодология чаньских боевых искусств вне ее мистической идеологии носит рациональный характер и универсальна по отношению к практически любому виду военно-прикладного или спортивного, физического воспитания. Ограничимся примером из художественной литературы: в повести Фэн Цзицзя мастер традиционного гунфу переменил род оружия и стал феноменально метким стрелком из двух винтовок одновременно [24].

Чаньская живописная традиция в эстетическом и техническом отношении вполне может влиться в современную европейскую живопись. В качестве примера можно привести творчество проживающего в СССР члена Ленинградского отделения Союза художников Цзян Шилуня, который работает в традиционном китайском стиле «гохуа» и владеет техникой быстрого письма. Его картины «Острова» и «Березы на берегу» с северными русскими пейзажами, экспонировавшиеся на выставке в Музее искусств народов Востока (Москва, 1987 г.), написаны в традиционных стиле и технике и создают эмоциональный настрой и эстетическое восприятие, идентичные воздействию классических чаньских свитков, будучи, однако, не стилизацией, а произведениями самостоятельной художественной ценности.

Переходя к обобщениям, можно сделать следующие выводы.



Чаньская психологическая традиция проявляется на идеологическом, психофеноменологическом, психометодологическом и техническом уровнях в боевых искусствах и живописи единством основных положений и феноменов, базирующихся на гносеологической общности психокультуры чаньских творческих личностей. Психометодологическая основа боевых искусств и живописи состоит в необходимости вхождения мастера в момент акта творчества в состояние динамической медитации с его психологическими (потеря ощущения своего «я», выход сознания за рамки субъектно-объектных отношений, переход на пространственно-образное мышление, интуитивно-бессознательное решение творческих задач, эмоциональная анестезия) и физиологическими (потеря физического ощущения частей тела и нечувствительность к боли) составляющими. Техника исполнения в чаньских боевых искусствах и живописи осуществляется на уровне бессознательного психического. Она основана на использовании указанных психологических эффектов и их физиологических коррелятов и вне состояния медитации неосуществима. Мистическая идеология боевых искусств и живописи отражает в философско-религиозной форме реальные психофизиологические ощущения творческой личности чаньской психокультуры.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае.— Новосибирск, 1983.
2. Григорьева Т. П. Мудрецы и правители // Народы Азии и Африки.— 1983.— № 5.— С. 53—63.
3. Долин А. А. Путь самурая // Азия и Африка сегодня.— 1983.— № 9.— С. 56—59.
4. Долин А. А. Оружие самураев // Азия и Африка сегодня.— 1983.— № 10.— С. 57—59.
5. Долин А. А. Джиу-джитсу и дзюдо // Азия и Африка сегодня.— 1984.— № 6.— С. 59—61.
6. Завадская Е. В. Эстетические проблемы живописи старого Китая.— М., 1975.
7. Завадская Е. В. Ци Бай-ши.— М., 1982.
8. Спеваковский А. Б. Самурай — военное сословие Японии.— М. 1981.
9. Краткий психологический словарь.— М., 1985.
10. Толстой Л. Н. Анна Каренина // Собр. соч.: В 20-ти т.— М., 1963.— Т. 8.— С. 297—298.

11. Lowe B. Mas Oyama's Karate as practiced in Japan.— N. Y., 1972.
12. Миллер Д. И. Стоит только сделать глубокий вдох // Ровесник.— 1981.— № 6.— С. 28—31.
13. Pfleger A. Karate: Basic principles.— N. Y., 1974.
14. Рамачарака. Хатха-йога. Йогийская философия физического благосостояния человека.— Спб., 1909.
15. Шерозия А. Е. Диалектика, принцип дополнительности и проблемы познания целостности: К неклассически ориентированной стратегии научного эксперимента в психологии // Бессознательное — природа, функции, методы исследования.— Тбилиси, 1978.— Т. 3.— С. 751—782.
16. Налимов В. В., Кузнецов О. А., Дрогалина Ж. А. Визуализация семантических полей вербального текста в групповой «медитации» // Бессознательное — природа, функции, методы исследования.— Т. 3.— С. 703—710.
17. Филатов А. Т. Аутогенная тренировка.— Киев, 1979.
18. Малявин В. В. Чжун-цзы.— М., 1985.
19. Преображенский К. Спортивное кимоно.— М., 1985.
20. Общая психология.— М., 1970.
21. Кармин А. С. Интуиция и бессознательное // Бессознательное — природа, функции, методы исследования.— Т. 3.— С. 90—97.
22. Дрогалина Ж. А., Налимов В. В. Семантика ритма: ритм как непосредственное вхождение в континуальный поток образов // Бессознательное — природа, функции, методы исследования.— Т. 3.— С. 293—301.
23. Liang T. T. T'ai chi ch'uan for health and self-defense: Philosophy and practice.— N. Y., 1977.
24. Фэн Цицай. Волшебный кнут // Повести и рассказы.— М., 1987.— С. 206—285.
25. Гессе Г. Игра в бисер // Избранное.— М., 1984.
26. Су Дун-по. Стихи, мелодии, поэмы.— М., 1975.
27. Перрюшо А. Жизнь Ван Гога.— М., 1973.

Н. Ц. Жамбалдагбаев

## УЧЕНИЕ О ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКИХ ТИПАХ ЛЮДЕЙ В ДИАГНОСТИКЕ ТИБЕТСКОЙ МЕДИЦИНЫ

Для понимания сущности диагностики тибетской медицины, а также для ее освоения основополагающее значение имеет осознание того факта, что врач определяет состояние человека путем сопоставления его основных параметров в данное время с соответствующими параметрами, которые он должен иметь в своем

© Н. Ц. Жамбалдагбаев

естественном, неизменном состоянии, т. е. в норме. Однако понятия «норма», «неизменное состояние» оказываются достаточно сложными в тибетской медицине и соотношены как с особенностями времен года, так и с некоторыми специфическими индивидуальными чертами данного человека. По существу, эти понятия не имеют абсолютного характера, для каждого человека и для каждого времени года они могут быть специфицированы. Можно полагать, что одним из важнейших элементов искусства диагностирования восточного медика является как раз его умение по определенным признакам восстановить, «вычислить» нормальное, неизменное состояние человека и сопоставить с его состоянием в данное время.

В основе индивидуализации понятия нормы лежат представления о различных типах людей, которые определяются конституцией, строением человека, а также его психологическим статусом. В целом здесь можно говорить о своеобразной концепции психофизиологических типов людей. В соответствии с ней как нормальное состояние человека, так и характер его изменения в значительной степени зависят от того, к какому типу относится данный индивид. Очевидно, что в этом случае и сама диагностика оказывается соотношенной с типом человека и тем самым не имеет абсолютного характера. Согласно изложенному, характер любых изменений психофизиологического состояния человека существенным образом определяется его психофизиологическим типом, что обуславливает опять же относительный характер интегральной оценки его состояния. Именно в этом, по-видимому, и заключается своеобразие подхода тибетских медиков к вопросам диагностики.

Исходя из этого, целесообразно рассмотреть более подробно саму концепцию тибетской медицины о психофизиологических типах людей. Однако прежде необходимо хотя бы в общих чертах осветить представления тибетских медиков о принципах функционирования человеческого организма.

Указанные принципы сводятся к учению о трех началах, согласно которому все жизненно важные отправления в организме стимулируются и осуществляются так называемыми тремя началами — ветром, желчью, слизью. Если эти начала функционируют со-

гласованно, находятся в равновесии друг с другом и в них нет нарушений, то и в организме нет причин для возникновения заболеваний. Начала здесь выступают только как потенциальные источники болезней. Болезни любой природы возникают лишь в тех случаях, когда нарушены согласованность и равновесие этих трех начал, проявляющиеся прежде всего в поддержке или нарушении теплового баланса организма. Есть основания полагать, что в представлении тибетских медиков тепловой баланс является как бы результирующей функционирования организма, тогда как три начала выступают как механизмы, поддерживающие баланс. В этом можно усмотреть своеобразную и очень древнюю концепцию гомеостаза.

Теперь мы готовы перейти к рассмотрению материала о психофизиологических типах людей. В трактатах, как правило, выделяют семь типов: 1) «ветер»; 2) «желчь»; 3) «слизь»; 4) «ветер-желчь», 5) «слизь-ветер»; 6) «слизь-желчь»; 7) тип человека, сочетающий все начала.

Отсюда видно, что основой для этой классификации послужили представления о трех началах. При этом типы людей выделены в зависимости от того, функции каких начал или их сочетаний являются доминирующими в организме человека. Например, в организме человека типа «ветер» преобладают функции ветра. Заметим, что отсутствие в современной литературе приемлемого толкования указанных трех начал, незнание того, какого рода сущности они предполагают в организме, является значительным барьером для понимания основ тибетской медицины. Тем не менее в каждом конкретном случае по описаниям, которые даются в текстах, по-видимому, можно получить определенное представление о рассматриваемых явлениях. Кроме того, немалый интерес представляет сам подход тибетского медика к человеку, к болезням и лечению, общая методологическая схема, лежащая в основе его деятельности.

Как раз с этой точки зрения и рассмотрим тот фрагмент текста из VI главы второй части трактата «Вайдурья-онбо» (ксилограф Агипского дацана), в котором даются конкретные характеристики выделяемых типов людей. Для краткости ограничимся материалами, касающимися только первых трех типов.

«Первый в этой классификации с точки зрения природы начал — это человек, порожденный преимущественно ветром. У него вид сутулый, сухощав, цвет зеленый. Очень много говорит; не переносит холода от тумана и не переносит ветра. При ходьбе суставы скрипят. От природы достояние небольшое, жизнь короткая, сон очень поверхностный.

Строения тонкого, поклопник пения, смеха, ссоры и стрельбы. Ветер, обладая природой страсти, соответственно себя проявляет. Особенно отличающиеся в искусстве стрельбы и др. природой ветра не обладают, а обладают признаками льва и т. д. А в этом (случае) (т. е. у людей с природой ветра.— *Н. Ж.*), как утверждается в „Лучах Луны“, человека характеризует прилежание и тому подобные (качества), он радуется стрельбе. В пище особенно привержен к сладкому, кислому, горькому, горячительному вкусам: Человек этого типа отличается признаками, поведением и вкусами грифа, вороны, собаки, лисицы и т. д.

Человек с преобладанием природы желчи подвержен жажде и голоду, цвет волос и всего тела желтый, ум острый, гордость большая. Постоянно и сильно потеет; пахнет — издает неприятный запах. Продолжительность жизни, достояние, размеры туловища определяются как средние. Весьма привержен к сладкому, горькому, терпкому и охлаждающей пище. Человек этого типа обладает признаками и отличается голосом и поведением тигра, обезьяны, якши (мифическое существо.— *Н. Ж.*), мыши и т. д.

У человека с природой слизи тело холодное — нет теплоты, кости и суставы неявно выражены, мясо очень обширное, цвет же от природы белый, фигура сутулая, очень терпелив и легко переносит голод и жажду, эмоциональные аффекты, страдания и зло. Тело упитанное — много мяса, жизнь долгая, достояние большое. сон глубокий. Будучи введен в гнев, долго выбирает, прячет его в глубину; не попадает в плен к непосредственному озлоблению. Обладает природной чистой питью (сознания) — поступает во благо других. Весьма привержен к горячей, кислой, терпкой, грубой пище. Следует знать, что человек этого типа обладает поведением, речью и признаками вожака стаи, льва и буйвола, слона-охранника, царя орлов Гаруды (мифическая птица.— *Н. Ж.*), Брахмы и т. д.»

Отметим в самом общем виде некоторые особенности приведенных описаний. Легко заметить, что признаки, по которым выделяются типы людей, не всегда имеют однородный характер. Однако в целом они отражают, как видно, морфологические, физиологические и психологические особенности человека. Эти три фактора в представлении тибетского медика выступают как единое целое, состояние которого обуславливается доминирующим влиянием одного из трех начал. Таким образом, здесь фактически предполагается существенная зависимость телосложения, физиологии и психологии человека от состояния трех начал, от их взаимодействия и взаимодействия, а также тесная связь между самими этими факторами — телосложением, физиологией и психологией.

Отмеченные особенности заслуживают специального анализа, и мы не будем больше возвращаться к ним. Для дальнейшего важно иметь в виду следующее. Если, не вникая в детали, попытаться выявить общий смысл рассматриваемой типизации людей, то она, на наш взгляд, отображает чрезвычайно важную для оценки состояния организма человека ситуацию, именно существование различных уровней устойчивости организма по отношению к воздействию вредных внешних факторов.

Действительно, по описанию человек типа «ветер» называется весьма чувствительным к внешним воздействиям, легко возбудим и с очень низким уровнем устойчивости. Полную противоположность ему представляет человек типа «слизь». Он характеризуется как спокойный, терпеливый, с высоким уровнем устойчивости. Промежуточное положение занимает человек типа «желчь». Выделенные типы имеют врожденный характер и передаются по наследству.

Для практикующего тибетского врача представления о типах людей имели принципиальное значение. Это связано, во-первых, с тем, что тип человека для него был хорошим показателем гомеостатического статуса организма и тем самым его адаптивных возможностей. Во-вторых, о существе, мы здесь имеем дело с семью различными и возможными типами гомеостаза, которые определяют различные уровни сопротивляемости человеческого организма. Во-вторых, при постановке диагноза, как уже отмечалось, нормальное состояние организ-

ма соотносится как раз с типами людей и для каждого типа выделяется своя норма. Например, норма для человека типа «ветер» вообще не может быть сопоставима с нормой человека типа «слизь». В-третьих, учение о типах людей позволяло тибетским медикам делать прогнозы относительно возможных заболеваний человека, об особенностях лечения болезней, об уровне приспособляемости человека к окружающей среде, о пригодности его к тому или иному роду деятельности, о работоспособности, утомляемости, психологических и эмоциональных особенностях людей и т. п.

Далее в качестве примера рассмотрим, как учение о психофизиологических типах людей связывается с одним из специализированных методов оценки состояния человека — пульсовой диагностикой.

По представлениям тибетских медиков, каждому психофизиологическому типу соответствует свой особый тип пульсации, имеющий наследственный характер и потому называемой «врожденным». Основой для выделения типов пульса, как и психофизиологических типов, послужили три начала и их различные сочетания. В целом можно говорить о семи различных типах пульса, соответствующих семи психофизиологическим типам. Однако если учесть, что на них могут накладываться такие нарушения, как избыток и недостаток, на самом деле это дает еще больше разновидностей пульса.

Мы рассмотрим три основных вида пульса, которые соответствуют трем основным типам людей.

Человеку типа «ветер» соответствует так называемый мужской пульс, типа «желчь» — женский пульс, а человеку типа «слизь» — бодисаттвовский (святой) пульс. Легко заметить, что эти виды пульса выделяются, как и типы людей, в зависимости от того, какое начало является доминирующим с самого рождения для данного человека. В «Вайдурья-онбо» указывается, что «не бывает человека, чей бы пульс не относился к одному из этих видов». Выше уже говорилось о связи нормального состояния человека с психофизиологическими типами. Поэтому, прежде чем приступить к исследованию пульса пациента, необходимо вначале определить его «врожденный» пульс, т. е. нормальный пульс для данного психофизиологического типа человека. «Врожденный пульс» четко определяется у здорового

человека, когда на него нет влияния иных пульсаций из-за избыточности либо недостаточности пульсаций ветра, желчи, слизи. В текстах подчеркивается, что если не определить тип «врожденного пульса» у пациента, то можно его спутать с пульсацией болезни. Таким образом, определение типа «врожденного пульса» является исходным пунктом, начальной точкой пульсовой диагностики тибетской медицины.

Рассматриваемые виды пульса здоровых людей в «Чжуд-ши» (ксилограф Агинского дацана) описываются следующим образом:

Мужской пульс толстый и грубый,  
Женский — тонкий и быстрый,  
Бодисаттвовский — средний и мягкий,  
Слегка замедленный.

«Вайдурья-онбо» (комментарий к «Чжуд-ши») дает более развернутое описание: «...тот пульс, что называется мужским, из-за преобладания ветра, бывает толстым и бьется грубо. Женский — из-за преобладания желчи — бьется быстро. Бодисаттвовский — из-за преобладания слизи — тягучий, медленный и мягкий. Но не всегда бывает так, чтобы у мужчин, у которых (по природе должен быть) усилен ветер, наблюдался мужской пульс, у женщин, у которых (должно быть) усилено присутствие желчи, наблюдался женский пульс; у гермафродитов, у которых должно быть усилено присутствие слизи, наблюдался пульс бодисаттвы».

Очевидно, что в последних строчках речь идет о том, что мужские, женские, бодисаттвовские пульсы не обязательно связаны с определенными половыми признаками человека. По указанным здесь в первых строчках признакам распознавался тип «врожденного пульса». При этом важно было, как мы уже говорили, не перепутать их с пульсом различных заболеваний. Например, мужской пульс из-за того, что толстый и грубый, можно было перепутать с сильным и переливающимся пульсом жара, женский — с энергичным и торопливым пульсом жара, бодисаттвовский — с медленным, слабым и некрепким пульсом холода. Тем не менее в практике тибетского врача «врожденный пульс» и его особенности служили хорошей основой для определения психофизиологического типа человека.



Таким образом, из вышеизложенного видно, что исследование «врожденных пульсов» как коррелятов психофизиологических типов человека является сравнительно простым, оперативным и весьма информативным методом оценки потенциальных состояний человека. Одновременно оно является, как мы видели, необходимым этапом для интегральной оценки состояния человека в данный промежуток времени. Эти обстоятельства и делают весьма перспективным освоение современными научными методами тех концепций, материалы по которым мы и представили здесь в более или менее доступной форме.

В заключение отметим, что учение о психофизиологических типах людей имеет такое же значение, как и для пульсовой диагностики, для остальных методов диагностики тибетской медицины.

## ПРИМЕЧАНИЯ

Н. В. Абаев, М. И. Вечерский

### Актуальные вопросы методологии и методики историко-психологического изучения буддизма

<sup>1</sup> Примером подобной онтологизации могут служить картины мира, описываемые в Абхидхарме [2] и Калачакре [3].

<sup>2</sup> Типологизацию личностей, описание ступеней, ведущих к достижению идеального типа личности, и применяемых с этой целью методов можно найти в литературе по Абхидхарме (см., например, [2]), парамите [4, 5], в «ламримовской» литературе (например, [6]); в этих разделах буддийского учения подобные вопросы оговорены, по-видимому, наиболее подробно.

<sup>3</sup> Принципиальное отличие буддийской психологии от современной европейской показано в работах таких исследователей психологии буддизма, как А. Говинда, Г. Гюнтер, Г. Блофельд и др.

<sup>4</sup> Проблемы культуры психической деятельности в буддизме на примере чань-буддизма подробно рассматривались нами в [1].

С. П. Нестеркин

### Гун-ань в культурно-психологической традиции чань-буддизма (анализ доктринальных основ)

<sup>1</sup> Чатушкотика — логическая схема традиционной индийской философии, которая широко использовалась в буддизме для доказательства некорректности любого рода высказываний относительно реальности.

<sup>2</sup> В буддизме выделяется несколько видов непосредственного интуитивного познания. В дальнейшем под термином «интуиция» мы будем понимать пра д ж н ю — интуицию, непосредственно познающую истинную реальность.

<sup>3</sup> Религиоведение к «религиям писания» относит также и христианство, однако отношение к слову в нем иное, чем в иудаизме и исламе. По христианской доктрине, «истина» содержится не в «слове», даже если это учение Христа, а в его личности как воплощении Логоса (подробнее см. [9, с. 201—202]). Поэтому в христианской традиции созерцанию

Логоса как средству познания «истины» отдается безусловное предпочтение перед изучением писания.

<sup>4</sup> Разумеется, мы имеем здесь в виду ортодоксальные доктрины этих религий. В них, однако, существовали мистические течения, отношение которых к проблеме языка часто было отличным от ортодоксального. Например, суфизм (мистическое течение в исламе, в котором развивалось положение о необходимости познания «истины» через растворение суфия в божестве, через мистическое слияние с ним) в своем подходе к проблеме языка во многом сходен с чань, однако, в отличие от него, долгое время рассматривался ортодоксальным мусульманским духовенством как еретическое учение и лишь в XI—XII вв. получил известное признание (хотя спор о «допустимости» суфизма в исламе продолжается до настоящего времени). Что же касается чань, то эта школа никогда не рассматривалась приверженцами других течений буддизма как «еретическая», а ее учение — как противоречащее общепринятым буддийским взглядам.

О. В. Андрушкевич

### Сотериология буддизма махаяны и психологические традиции в культуре Китая

<sup>1</sup> Как мы считаем, бодхисаттва есть идеальная буддийская личность, те или иные аспекты которой может реализовать каждый буддист.

<sup>2</sup> Данный тип восприятия пространства-времени был предметом размышлений Л. Н. Толстого. В дневниках писателя находим следующее наблюдение: «Видел во сне, что устраиваю чью-то спальню и что для устройства ее мне нужно спросить кого-то на той же улице. Я иду, захожу в дом, меня не узнают, но я дохожу до хозяина; он спрашивает, что мне нужно? И я, к досаде, чувствую, что забыл. Делаю усилие вспомнить и не могу. И эти усилия будят меня. И я в бдящем состоянии стараюсь вспомнить и не могу. И я понимаю, что то, зачем я шел во сне, я и не знал, но увидел во сне только что «я забыл». Все, что я видел, как мне казалось, перед этим, все это было без времени. Только просыпаясь, я все это расположил во времени. Не то ли мы делаем в нашей жизни? Все, что мы (как нам кажется) переживаем, все это уже есть, а мы только располагаем это во времени» [5, с. 257].

<sup>3</sup> Как пишет С. Радхакришнан, «Бхавана — это непрерывное размышление и обдумывание истины, пока мы практически не станем одно с ней и не начнем переживать ее» [7, с. 368].

В. Н. Пупышев

### О природе сансары: психологический экскурс

<sup>1</sup> Употребляя слово «буддизм», здесь и далее мы имеем в виду прежде всего буддизм махаянистический, в частности тантрийский. Как отмечает Г. Гюнтер, «в то время как блестящие системы буддийской мысли, систематизированные

работы мадхьямиков, виджнянавадинов, вайбхашиков, саутантиков и т. д. представляют в той или иной степени акасмический интерес, Мантраяна и Сахаджаяна остаются живой силой до наших дней» [3, с. 331].

<sup>2</sup> В дальнейшем эти 5 основных скверы распадаются на 9 более мелких.

<sup>3</sup> Изложение работы Бэнсавы мы даем по [2].

<sup>4</sup> Меч Интуиции Манджушри и есть та точность, которая отсекает заблуждения разума.

<sup>5</sup> Неведение проявляется через рупа-скандху (gzungs-kyi hung-po), страсть — через санджия-скандху (du-shes-kyi phung-o), гнев — через сознание (rnam-shes-kyi phung-po), гордость — через ощущения ('lshor-ba'i phung-po), зависть — через санска-ы (du-byed-kyi phung-po).

## В. Б. Коробов

### Опыт функционального описания буддийской дхьяны

<sup>1</sup> «Картина мира, сущностно понятая, означает, таким образом, не картину, изображающую мир, а мир, понятый как картина», — пишет Хайдеггер в своей работе «Время картины мира» [5, с. 103]. И это означает, что современный человек сущностно определяет себе такое «место» в общей структуре мироздания, откуда становится возможным вершить суд над земными вещами, представляясь самому себе своеобразным «этажом» для всего феноменального. Далее Хайдеггер пишет: «Определяющее для сущности Нового времени скрещивание двух процессов, превращение мира в картину, а человека субъект, одновременно бросает свет и на, казалось бы, столь ли не абсурдный, но коренной процесс новоевропейской истории: чем шире и радикальнее человек распоряжается покойным миром, чем объективнее становится объект, тем субъективнее, т. е. выпуклее, выдвигает себя субъект, тем неудержимее наблюдение мира и наука о мире превращаются в науку о человеке, в антропологию» [Там же, с. 105]. Таким образом, мы видим, что мироздание (или, что то же, образ мироздания) приобретает по отношению к человеку все более безусловные жесткие формы. Тотальная антропоморфная упорядоченность мира, которая как цель видится на этом пути, имеет свою зловещую сторону: привилегированное «место» в структуре мироздания оставляет для человека единственную возможность — становится все более «выпуклым», все более субъективным.

Это означает, что человек все жестче будет определяться вещами, над которыми он вершит суд и мерой которых он владеет. Тотальная упорядоченность в конечном счете потребует от человека последней жертвы — поступиться своим местом «места» в общей структуре антропоморфного космоса. Человек уже не в состоянии будет разрушить созданную им же самим же картину мира. Мир уже понят как картина, и все попытки нарушить человекоподобный строй вещей лишены раз подчеркивают становящуюся субъективностью, что, в свою очередь, дополняет картину мира несколькими дополнительными «жесткими» чертами, подталкивающими человека

все ближе к той грани, за которой торжествуют безличность и сытое равенство душ.

<sup>2</sup> В слове термин в книге Т. П. Григорьевой «Японская художественная традиция» мы находим следующее определение: «Дхьяна (санскр. дхьяна, кит. чань) — «сосредоточение», учение о достижении озарения (сатори), состоянии незамутненности, неразличения — «не-я» (муга), когда выделяется подлинная природа всего» [6, с. 346].

В книге Н. В. Абаева «Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае» читаем: «В процессе медитации, содержанием которой являлась реализация „пустоты“ (санскр. „шуньята“, „шунья“; кит. „чжэнь-кун“, „суй-кун“) и выход за пределы собственного „Я“, чань-буддизм 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, что его „Я“ нельзя свести ни к какому-либо одному феномену его психики, ни к их сумме. В 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“» [7, с. 59].

А вот как объясняется термин «дхьяна» в «Философско-энциклопедическом словаре»: «Дхьяна (санскр. — мысль, размышление) в инд. философии созерцание, медитация как этап пути к освобождению. В совокупности восьми средств йоги ведущих к очищению и просветлению ума (читты), Д. следует за состоянием отключения чувств (пратьяхара) и концентрированного внимания (дхарана) и связана со спокойным, равномерным и непрерывным сосредоточением мысли на данном объекте; Д. непосредственно предшествует самадхи. Д. играет важную роль в буддизме и иногда наз. буддийской йогой» [8, с. 180].

<sup>3</sup> В. Н. Топоров в статье «Пространство и Текст» пишет: «Мифопоэтическая вселенная не просто широкое, развернутое пространство, открытое, свободное (точнее, вольное) пространство. Это пространство к тому же организовано изнутри в том (по меньшей мере), что оно расчленено, состоит из частей и, следовательно, предполагает две противоположные по смыслу операции, удовлетворяющих, однако, единое содержание — составность пространства. Речь идет об операциях членения (анализ) и соединения (синтез), которые выступают не только как то, что обнаруживается в реконструкции, но и реально, вполне осознанно используется в основном годовом ритуале архаичных традиций, на стыке Старого и Нового года: распадание старого мира (прежнего пространственно-

временного и вечного континуума) — расчленение жертвы, понимаемой как образ этого мира; составление (соединение, синтезирование из частей, образовавшихся при распадении) нового мира — собирание воедино членов тела расчлененной ранее жертвы. Более опосредованный вариант — мифопоэтическая по своим истокам, но сохраняющаяся еще в ранне-философских и ранненаучных концепциях, например у ионийских натурфилософов и даже в более поздних «мистических» версиях научных теорий, идея дружбы элементов или стихий, их взаимная сур = *παθεία*, с-родство» [9, с. 240—241]). Приведенный выше текст важен для нас еще и потому, что в нем автор устанавливает связь ритуала с представлением о составности мифопоэтической Вселенной. Необходимо заметить, что всякий ритуал вообще так или иначе имеет дело с расчленением и соединением. В конечном счете суть ритуала в преобразении мира, и здесь мифопоэтическое сознание находит единственное решение: разложить уже существующее на составляющие его элементы, а затем из этих элементов собрать новый, «очищенный» мир.

<sup>4</sup> «Здесь, в сущности, коренится определение синтагмы; она возникает как результат разделения субстанции» [3, с. 143].

<sup>5</sup> «...Парадигматические и синтагматические связи могут быть установлены в трех точках» [10, с. 91].

<sup>6</sup> Ср. у В. В. Малявина: «В игре подлинной никто не играет и ничто не разыгрывается. В ней даже нельзя выбрать между существованием и несуществованием. Она неотличима от фатальности. Акт онтологической, чистой игры абсолютно пуст: он не требует ни разоблачения, ни воплощения. Такая игра, будучи не-различением работы и праздника, творчества и жизни, свободы и судьбы, не имеет маркировки: она не есть ни реставрация, ни разрушение („что созидание — то разрушение“)» [11, с. 256].

<sup>7</sup> В «Махаяна-шраддхотпада-шастре» читаем: «Все дхармы изначально лишены всех вербальных признаков, всех форм описания, обозначения и наименования, всех форм концептуализации и в конечном итоге все они равны друг другу, не подвержены изменчивости и не могут быть уничтожены. Все это есть лишь единое сознание, поэтому и называется „истинной таковостью“» (цит. по: [12, с. 32]).

<sup>8</sup> В. И. Рудой выдвигает следующее предположение относительно происхождения классификационных списков элементов-дхарм: «Множество понятий, рассеянных по различным беседам и наставлениям, не представляло на первый взгляд целостной системы, и запоминание их, не говоря уже об интерпретации, было связано с большими трудностями. Наиболее простой и целесообразной формой сохранения и запоминания этих понятий, образующих в своей совокупности *Buddhavasana*, явились их суммарные списки, построенные по числовому принципу. Такие списки получили название *mātrkā*, и именно из их интерпретации и развилась впоследствии каноническая Абхидхарма» [13, с. 190—191].

<sup>9</sup> «Итак, если язык сугубо дифференциален, как могут в нем существовать недифференциальные, позитивные элемен-

ты? Это объясняется тем, что то, что кажется общим признаком в пределах одной парадигмы, оказывается сугубо дифференциальным признаком в другой парадигме, то есть там, где существуют другие принципы релевантности» [3, с. 148].

Н. В. Абаев

### Чань-буддизм и шаолиньская школа у-шу

<sup>1</sup> У-шу (досл. «боевое искусство», «воинское искусство», «военное искусство») — традиционная китайская система военно-прикладных искусств, подразделявшаяся на множество школ, «стилей» и направлений, генетически и идейно-психологически связанных с крупнейшими религиозно-философскими учениями традиционного Китая и с народными китайскими традициями искусства боевого единоборства. Традиционно выделяются четыре основные разновидности у-шу: 1) кулачный бой и борьба; 2) фехтование с применением различных видов холодного оружия, а также самых разных орудий производства и обиходных предметов (сельскохозяйственных орудий, палок и посохов и т. д.); 3) метание в цель различных приспособлений и орудий и стрельба из лука; 4) сценический бой (см. [2, 3, 4]).

<sup>2</sup> Это имя буквально означает «Учение о Просветлении». По-китайски оно транскрибировалось как Путидамо (по-японски — Бодай Дарума), но среди китайских буддистов был более употребительным сокращенный вариант его имени — Дамо (Дарума).

<sup>3</sup> Различные источники расходятся друг с другом относительно даты прибытия Бодхидхармы в Китай, приводя разные годы: 486, 520, 526, 527 и др. Разноречивы и даты его смерти: 495, 527, 528, 535, 536 (см. [5]).

<sup>4</sup> Само название монастыря, буквально означающее «Молодой Лес», свидетельствует о том, что его окружали густые заросли кустарника и деревьев.

<sup>5</sup> Со временем «шаолиньская школа» превратилась в одну из самых крупных и влиятельных направлений традиционной китайской системы боевых искусств — «шаолиньское направление» (кит. «шаолиньпай»), подразделявшееся на множество генетически связанных больших и малых школ. Другое крупнейшее направление в у-шу — «уданское направление» («уданпай»), генетически связанное с даосизмом. В целом школы у-шу «уданского направления» резко отличались от шаолиньских школ по своим стилевым характеристикам, что в значительной мере было обусловлено влиянием религиозно-философского учения даосизма; для них, в частности, были характерны плавные, «мягкие», кругообразные движения. Традиционно выделяются три наиболее крупные школы «уданского направления», или «внутреннего стиля» (в отличие от шаолиньского; характеризовавшегося как «внешнее»): 1) тайцзицюань; 2) багуа; 3) син'и (подробнее о стилевых и прочих различиях этих направлений см. [3, 6, 7]).

<sup>6</sup> В Шаолиньсы до сих пор сохранилась стела с выбитым на ней воззванием Гаоцзу [10, 11].

<sup>7</sup> Бодхисаттва — идеальный тип личности в буддизме махаяны, соответственно ставший идеалом чаньской личности. Отличается от хинаянского идеала архата тем, что стремится не к личному, индивидуальному «спасению», а к конечному «освобождению» от страданий всех «живых существ» и не уходит в нирвану до тех пор, пока эти существа не будут спасены (см. [13—15]):

<sup>8</sup> Чаньские монастыри вообще отличались крайне суровой дисциплиной, ставшей в средневековом Китае «притчей во языцех». Эта дисциплина поддерживалась не только за счет интенсивно культивируемой среди чаньских адептов внутренней самодисциплины, но и с помощью очень суровых наказаний за малейшие нарушения норм и правил монастырской жизни.

<sup>9</sup> В течение многовековой истории монастырь многократно разрушался, восстанавливался заново, перестраивался и ремонтировался, поэтому фрески тоже неоднократно уничтожались, но затем восстанавливались, очевидно по сохранившимся рисункам. Разумеется, при их перерисовке допускались некоторые искажения, но в целом они, по-видимому, отражают вполне реальные события монастырской жизни.

<sup>10</sup> Эти настенные росписи находятся в так называемой «Палате Белых Одежний» Шаолиньсы и в довольно реалистичной манере изображают парные упражнения в искусстве боевого единоборства разделенных на пятнадцать пар тридцати монахов на широком монастырском дворе, освещенном фонарями (см. [10]).



## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i> . . . . .	3
<i>Абаев Н. В., Вечерский М. И.</i> Актуальные вопросы методологии и методики историко-психологического изучения буддизма . . . . .	7
<i>Нестеркин С. П.</i> Гун-ань в культурно-психологической традиции чань-буддизма (анализ доктринальных основ) . . . . .	22
<i>Герасимова К. М.</i> Буддизм и онтология традиционных верований . . . . .	43
<i>Андрушкевич О. В.</i> Сотериология буддизма махаяны и психологические традиции в культуре Китая . . . . .	63
<i>Пупышев В. Н.</i> О природе сансары: психологический экскурс . . . . .	78
<i>Коробов В. Б.</i> Опыт функционального описания буддийской дхьяны . . . . .	89
<i>Лепехов С. Ю.</i> К проблеме интерпретации текста в традиции праджняпарамиты . . . . .	103
<i>Сорокин Ю. А., Марковина И. Ю.</i> Об интерпретации лакунизированного текста (итоги пилотажного исследования) . . . . .	117
<i>Ацев К.</i> О влиянии чань-буддизма на средневековую китайскую литературу . . . . .	131
<i>Бадмажапов Ц.-Б.</i> О соотношении «психологического» и «эстетического» в буддийской иконографической традиции . . . . .	138
<i>Абаев Н. В.</i> Чань-буддизм и шаолиньская школа у-шу . . . . .	148
<i>Бойков А. М., Бойкова И. В.</i> О единстве методологической основы чаньских боевых искусств и живописи . . . . .	178
<i>Жамбалдагбаев Н. Ц.</i> Учение о психофизиологических типах людей в диагностике тибетской медицины . . . . .	201
<i>Примечания</i> . . . . .	209

Научное издание

### **БУДДИЗМ и культурно-психологические традиции народов Востока**

Редактор издательства *И. Г. Зыкова*. Художник *А. И. Смирнов*. Художественный редактор *Н. Г. Ковалева*. Технический редактор *Г. Я. Герасимчук*. Корректоры *Е. М. Казакова, Г. Д. Смоляк*

ИБ № 42515

Сдано в набор 12.01.90. Подписано к печати 09.08.90. Формат: 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага типографская № 2. Обыкновенная гарнитура. Высокая печать. Усл. печ. л. 11,3. Усл. кр.-отт. 11,5. Уч.-изд. л. 12. Тираж 40 000 экз. Заказ № 11. Цена 2 р. 70 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука», Сибирское отделение, 630099 Новосибирск, ул. Советская, 18.

4-я типография издательства «Наука», 630077 Новосибирск, ул. Станиславского, 25.



Буддизм является одной из самых древних и влиятельных мировых религий. В обширной литературе, посвященной этому религиозному феномену, достаточно редки попытки выделения культуры психической деятельности в качестве специального объекта изучения. Между тем именно психология представляет собой ключевой структурообразующий и функциональный элемент буддизма в целом. Исследование психической культуры адептов буддизма позволяет глубже понять механизмы влияния буддизма на социальную практику и культуру народов Востока, а также полнее рассмотреть вопросы социальной роли буддизма в современном мире.

