

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
БУРЯТСКИЙ ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК
БУРЯТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

НЕСТЕРКИН СЕРГЕЙ ПЕТРОВИЧ

ФОРМИРОВАНИЕ БАЗИСНОГО ТИПА ЛИЧНОСТИ КАК ОСОБОЙ
ФОРМЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ В СУБКУЛЬТУРЕ ЧАНЬ-БУДДИЗМА.

Специальность 09.00.11. - социальная философия

Научный руководитель: академик Академии
гуманитарных наук РФ, доктор философских наук,
профессор В.И. Антонов

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Улан-Удэ 1996 г.

ФОРМИРОВАНИЕ БАЗИСНОГО ТИПА ЛИЧНОСТИ КАК ОСОБОЙ
ФОРМЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ В СУБКУЛЬТУРЕ ЧАНЬ-БУДДИЗМА.

О Г Л А В Л Е Н И Е

ВВЕДЕНИЕ	3
РАЗДЕЛ I. Доктринальные истоки чаньской персонологии в индийском буддизме махаяны	18
РАЗДЕЛ II. Философские основы социализации в чань- буддизме и формирование "чаньского" типа личности	40
РАЗДЕЛ III. Язык как средство социализации в чань- буддизме	76
РАЗДЕЛ IV. Гунъань как метод формирования базисного типа личности	105
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	144
ЛИТЕРАТУРА	148

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования.

Буддизм - оказавший на протяжении своей более чем двух с половиной тысячелетней истории огромное влияние на мировоззрение, социальную психологию, культуру народов Азии, и продолжающий и в настоящее время сохранять свои позиции во многих странах этого континента, в одних - как государственная религия, в других - как политическая сила, представленная влиятельными партиями, в третьих - в качестве традиционной константы культуры. Кроме того, в последние десятилетия буддизм все более активно предлагает Западному миру свои философские установки на различные аспекты существования человека и общества в качестве новой и более приемлемой парадигмы

Проникновение идей чань-буддизма в Западную культуру началось еще до Второй мировой войны, но широкое распространение это учение получило значительно позднее, став для большей части молодежи идеологией протеста против ценностей буржуазного общества. Однако глубокий интерес к чань-буддизму в то же время можно было обнаружить не только среди маргиналов, но и в самых разных слоях общества - от представителей академической элиты до бизнесменов *. Чтобы получить предс-

*. См., напр.: Fromm E., Suzuki D.T., and Martino R. Zen buddhism and Psychoanalysis. - London: George Allen & Unwin, 1960. -180 p; Walley A. Zen Buddhism and its relation to art. - London: Luzac, 1922. -31 p.; Walley A. The Way and its power. - London: Allen & Unwin; N.Y.: Macmillan, 1956. -262 p.; Low A. Zen and Creative Management. - N.Y.: Anchor Press, 1976. -255 p.

тавление о разнообразии областей, в которых предпринимались попытки найти применение идеям чань (дзэн)-буддизма, достаточно познакомиться с обширной библиографией работ, посвященных сопоставительному анализу идей чань-буддизма и западных концепций, а также прикладным работам, посвященным вопросам применения идей чань-буддизма в различных областях жизни Западного общества*.

Этот процесс продолжается ими в настоящее время. Ему способствует активная деятельность японских, корейских и тайваньских миссионеров, финансируемая промышленными кругами этих стран, рассматривающими проникновение буддизма в страны Запада как своего рода плацдарм для дальнейшего расширения связей, не только культурных, но и промышленных. Кроме того, в последнее время в связи с интенсивным экономическим подъемом ряда стран Азии и укреплением их позиции на международной арене в странах Запада возник встречный интерес к идеологическому аспекту их преуспевания и связи современной идеологии этих стран с традиционной культурой, в значительной степени опирающейся в этих странах на учение буддизма, в том числе чань, в разные периоды их истории оказавшего глубокое

*. Beatrix P. Bibliographie du bouddhisme Zen.- Bruxelles, 1969, -114 p.; Vessie P.A. Zen Buddhism: A bibliography of books and articles in English, 1892-1975.- Ann Arbor: Univ of intern., 1976.-81 p.; Yoo, Yushin. Books on Buddhism: an annotated subject guide. Metuchen (N.J.), Scarecrow press, 1976. XII, 251 p.; Yoo Yushin. Buddhism: a subject index to periodical articles in English, 1728-1971. Metuchen (N.J.), Scarecrow press, 1973. XXII, 152 p.

и всестороннее влияние на менталитет населявших их народов и идеологию их государственности.

Особенно активно процесс "имплантации" буддийской культуры идет в настоящее время в нашей стране: особенно активно по двум причинам: во-первых, поскольку Россия в течение более чем трех столетий имела в своих границах регионы с доминирующим буддийским вероисповеданием (Бурятию, Туву и Калмыкию) и в силу этого имеет большой, как никакая другая страна, опыт взаимодействия буддийской и западной культур; во-вторых, по причине духовного вакуума, образовавшегося в нашей стране в последние годы, и есть все основания полагать, что указанный процесс в обозримом будущем будет нарастать.

Субкультура чань-буддизма, являясь составной частью метакультурной целостности и выполняя общие для всего культурного механизма антиэнтропийные функции, в то же время имеет свою специфику. По мнению авторитетных исследователей чань-буддизма* ее особенностью является то, что в ее рамках очень большое внимание уделяется тренировке и воспитанию (культивированию) "естественных" психических структур человека, целенаправленному формированию его личности, развитию качеств человека как субъекта деятельности с тем, чтобы привести его в соответствие с определенными нравственными, рели-

*. См.: например: Suzuki D.T. Zen Buddhism.- N.Y.: Anchor books, 1956.-294 p.; Wotts, A. The Way of Zen.- N.Y.; Pantheon, 1957-236 p.; Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. - Новосибирск.: Наука (Сибирское отделение), 1989.-272 с.

гнозно-философскими и социально-психологическими нормами и критериями, выработанными в чаньской субкультуре.

В этих целях в чань-буддизме были разработаны методы формирования базисного типа личности как особой формы социализации человека, которые позволяли весьма радикально изменить исходные психические структуры (т.е. структуры, сложившиеся в процессе общей социализации до применения специальных методов, выработанных в русле данной традиции). Однако поскольку человек является не только объектом культуризации, но то субъектом культурной деятельности, и подобная перестройка, преобразование его психических структур оказывали огромное влияние на стиль мышления и поведения, на весь образ жизни и деятельности человека, подвергшегося такому воздействию.

Система социализации личности в чань-буддизме приобрела характер устойчивой традиции, выработавшей достаточно стабильные организационные формы и специальные "технические" приемы и методы воздействия на личность, передававшиеся в чань-буддизме в течение многих столетий, в результате чего сложился целый ряд различных систем социализации личности и формирования субъекта деятельности, носивших достаточно формализованный и специализированный характер и требовавших специального изучения и освоения.

Актуальность социально-философского исследования механизмов и формирования базисного типа личности как особой формы социализации в субкультуре чань-буддизма обусловлена необходимостью выявления и всестороннего анализа механизмов влияния буддизма на менталитет и социальное поведение своих последователей, их свойства субъектов деятельности и общест-

венную практику.

Выявление этих механизмов и анализ практических методов воздействия на сознание и поведение чань-буддистов даст возможность глубже понять закономерности влияния чань на культуру народов Востока, формирование их этносоциальных особенностей, что позволит делать более точные и научно обоснованные прогнозы развития общественно-политических и культурных процессов в странах, традиционного распространения чань-буддизма, где он до сих пор оказывает значительное влияние на различные стороны социальной и культурной жизни, а также прогнозировать возможные последствия его распространения в странах Запада.

Состояние и степень изученности темы.

Чань-буддизм как объект исследования попал в поле зрения ученых довольно давно, но хотя к настоящему времени мы имеем довольно обширную библиографию, посвященную чань-буддизму, приходится констатировать слабую изученность интересующей нас проблемы. Анализ работ, в той или иной степени освещающих предмет нашего исследования, будет дан нами в соответствующих главах диссертации, отметим здесь лишь то, что косвенно она затрагивается в работах Д.Т.Суауки и его последователей (А.Уоттс, Х.Хэмфри и др.), а так же в ряде кросс-культурологических исследований чань (Абаев Н.В., Григорьева Т.П., Звадская Е.В., Блис Р., Валец А. и др.), однако базисный тип личности как особая форма социализации в чань-буддизме в качестве самостоятельного объекта исследования в них не выделяется.

Исучению базисного типа личности в социально-философской

литературе посвящено большое число работ*, однако большинство этих исследований использует методологию и методы психоанализа, которые, по мнению многих ученых (И.С.Кон, А.Инкельс, Д.Дж.Левинсон) непригодны для кросскультурологических исследований. В нашей работе мы опирались на исследования базисного типа личности, выполненные в русле традиций отечественной социально-философской школы (работы Л.И.Анцыферовой, И.С.Кона, Б.Ф.Поршнева и др.).

Цель и задачи исследования.

Целью диссертации является социально-философский анализ теоретических основ и практических методов формирования базисного для чаньской субкультуры типа - личности.

Для достижения указанной цели решаются следующие задачи:

- исследуются доктринальные истоки чаньской персонологии
- анализируются теоретические основы формирования личности в школе чань.
- определяются основные психологические характеристики чаньского типа личности.
- исследуются воззрения чань-буддизма на природу и функции языка как средства формирования базисного типа личности;
- анализируются практические методы социализации в

*.Обзор англо-американской литературы см.: Metzeger, Walter P. Generalizations about National Character: An Analytical Essay.- "Generalization in the Writing of History". Ed.by L.Gottschalr. Chicago, 1963. см.также Heuse G.A. La psychologia ethnique. Paris, 1953.; Miroglio A. La psychologia des peuples. Paris; 1965.

в индийском буддизме.

чань-буддизме гунъань и ваньда.

- анализируется концепция индивидуального "Я" в чань-буддизме, которая является в этой традиции теоретической основой социализации личности;

- исследуются воззрения чань-буддизма на природу и функции языка как средства социализации и формирования базисного типа личности;

Центральным предметом социально-философского исследования изучаемого нами общественно-психологического пласта культуры является базисный для данной культуры тип личности, носитель определенных теоретических представлений и субъект характерным для данной культуры образом организованной деятельности; в динамике его становления в процессе социализации в рамках чаньской субкультуры. Базисный тип личности характеризуется теми установками, представлениями, ценностными ориентациями, способами коммуникации с другими людьми и т.п., которые делают личность максимально восприимчивой к определенной культуре и которые позволяют ей наиболее адекватно организовать свою деятельность в ее рамках.

Методологической и теоретической основой диссертации является принцип историзма, согласно которому психика человека общественно обусловлена и является продуктом его развития в определенной социокультурной среде, вследствие чего как содержание психики, так и механизмы ее функционирования могут существенным образом меняться в зависимости от тех конкретно-исторических социокультурных условий, в которых она формировалась.

Трудности социально-философского исследования личности в историческом плане достаточно очевидны, и о них неоднократно

говорило в философской литературе. Отсутствие возможности подвергнуть экспериментально-психологическому исследованию конкретную деятельность представителя изучаемой культуры послужило для многих исследователей основанием для того, чтобы отказать такого рода исследованиям в праве на существование. Предполагая в качестве обязательного условия необходимость проведения психологических исследований "на конкретном индивиде в неразрывной связи со всей рефлексивной деятельностью его мозга, с ходом его индивидуального развития" С.Л.Рубинштейн писал: "Говоря об историческом развитии психики применительно к задачам психологического исследования, нужно иметь в виду, что исторически изменяющиеся психические свойства людей реально формируются в процессе индивидуального онтогенетического развития и лишь в качестве таковых они могут стать предметом психологического исследования. Собственно психологическое исследование, как правило, имеет, таким образом, дело с формированием психики в одних определенных исторических условиях, которые в психологическом исследовании и принимаются как данные"*.

Л.С.Рубинштейн приходит не к выводу о необходимости психологического исследования исторических условий формирования психики, а к заключению о необходимости отнести историко-психологические исследования к компетенции истории, что, как справедливо отмечает Л.И.Анцыферова, значительно ограничивает задачу психологии**:

*. Рубинштейн С.А. Бытие и сознание. - М.: 1957. - с. 242.

** . Анцыферова Л.И. К проблемам изучения исторического развития психики // История и психология. - М.: Наука, 1971, - с. 85.

"...Психология имеет дело с закономерностями онтогенетического процесса развития индивидов, совершающегося в каких-либо одних исторических условиях. Сопоставление результатов этого развития в разных общественно-исторических условиях есть уже дело исторического исследования"*.

С подобным подходом трудно согласиться. Исследования, проведенные в последние десятилетия (Б.Ф.Поршнев, Л.И.Анцыферова, А.Я.Гуревич, Р.Мондру и др.) убедительно продемонстрировали закономерность и плодотворность социально-философского исследования личности в историческом аспекте.

Принципиальную возможность изучения психического склада представителей обществ, отдаленных от нас временным интервалом, дает фундаментальное философское положение о связи сознания и деятельности. Говоря о возможности исторического изучения психики, Л.И.Анцыферова пишет: "Общий способ подхода к этой проблеме указывается принципом связи психики и деятельности, согласно которому психика понимается как результирующее, 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 созидательно деятельности, по всей совокупности творений, характерной для определенной эпохи"**.

Исследование продуктов деятельности особенно эффективно,

*. Рубинштейн С.А., - с.241.

**.. Анцыферова Л.И., с.86.

когда речь идет о субкультуре чань-буддизма. Это объясняется тем, что склад психики, ее содержание и механизмы функционирования оказывают "обратное" воздействие на культуру чаще всего стихийно. В чань-буддийской же традиции это влияние многократно усиливалось и приобретало более целенаправленный характер именно благодаря наличию развитой, более специализированной и в гораздо большей степени организационно оформленной, чем, скажем, в средневековой Европе, культуры психической деятельности, которая обладала богатым арсеналом специальных средств психического воздействия, специальной психотехники. Эта психотехника активно влияла на самореализацию человеком его творческих способностей, включалась в процесс управления самим процессом творчества, т.е. придавала более организованный характер процессу преобразования феноменов психической жизни в продукты культуры, вследствие чего эти феномены находили в культуре прямое и полное отражение.

В решении религиоведческих историко- и кросскультурологических задач неизбежных в подобного рода исследовании мы опирались на учение о социальной природе исторических форм религиозного сознания, а также на разработанные в отечественном востоковедении (Шербатской Ф.И., Разенберг О.О., Обермиллер Е.Е. и пр. методологические подходы к изучению буддизма.

Методологические подходы к решению поставленной задачи определили и выбор объектов исследования. Их можно разделить на две группы. В первую вошли письменные памятники чань-буддизма (а также некоторых исторически связанных с ним религиозно-психологических систем - индийского буддизма, конфуцианства, даосизма), дающие описание философско-психологи-

ческих концепций, на основе которых разрабатывались методы социализации, описание теории культуры психической деятельности и содержащие практические руководства по методам психотренинга, т.е. источники, описывающие традиционные чань-ские, методы социализации и их влияние на формирование психического склада личности "изнутри" традиции. Ко второй группе относятся небуддийские источники, позволяющие восстановить историко - культурологический фон функционирования чань-буддийской субкультуры.

Литературные памятники как продукты деятельности нами рассматриваются прежде всего в аспекте их функционирования в рамках культуры. Исследования, ставившие своей целью изучение менталитета буддийской личности, весьма часто обращаются к тем работам, в которых сами буддисты излагают собственные концепции личности (т.е. к сутрам, трактатам по "прамане", "парамите", "абидарме", "винае" и др.) Критический анализ этих работ, безусловно, имеет первостепенное значение для социально-философского анализа буддизма и является его неотъемлемой составной частью, однако их филологический и источниковедческий анализ ни в коей мере не покрывает объект нашего исследования.

Даже в том случае, когда налицо обширная буддийская философская литература, вычленив из нее то, что мы рассматриваем как социально-философские взгляды буддистов (не говоря уж о том, чтобы получить данные о самом базисном типе личности как социально-философском феномене) непосредственно, оставаясь только в рамках этой литературы, по-видимому нельзя. Понять смысл, значение и место в общей системе культуры не только того или иного текста, но и отрасли знания можно

лишь отчетливо уяснив специфику изучаемой культуры, диалектику ее функционирования. Кроме того, когда мы имеем дело с культурой, разнящейся с нашей не только в своих принципиальных целях, но и культурно-генетически, проблема расшифровки языка культуры (в широком смысле слова), выходящая далеко за рамки филологии, встает особенно остро. Богатый материал, накопленный культурологами за последние десятилетия (М.Мид, Р.Бенедикт и др.) убедительно демонстрирует, что адекватное понимание символов изучаемой культуры - одна из наиболее трудноразрешимых задач любого кросскультурологического исследования.

Воссоздать ментальность, психический склад типической чаньской личности возможно лишь при комплексном, системном исследовании источников, при котором данные, полученные из разных источников, будут пополнять друг друга. Изучение всех уровней психики представителей интересующей нас культуры с использованием совокупности продуктов их деятельности может помочь воссоздать психологический контекст культуры, в котором функционировали литературные источники. Этот контекст, как правило, в источники не попадал, т.к. в момент их написания непосредственно присутствовал, но нам он априори неизвестен. Изучение литературных источников 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 психологической реальности через ее отражение на вербальном уровне к текстам и наоборот, от теоретических положений через их присвоение индивидом к

живому переживанию может сделать исследование продуктивным *.

Научная новизна исследования

Данная работа представляет собой первое в социально-философской литературе систематическое исследование базисного типа личности как особой формы социализации в чань-буддизме. Диссертантом определена специфика философских основ социализации в чань по сравнению с индийским буддизмом и показано ее влияние на формирование базисного типа личности, рассмотрен язык чань как средство социализации и выделены две его функции в зависимости от уровня социализированности личности. Новой является классификация диссертантом способности к дифференцированию этих функций как черты чаньского типа личности.

Научно-практическая значимость работы.

Содержащиеся в диссертации теоретические положения и выводы могут иметь значение при изучении культурного и общественно-политических процессов в странах традиционного распространения чань-буддизма, исследовании этно-социальных особенностей народов Дальнего Востока и Центральной Азии, а также при анализе современных культурно-религиозных процессов в странах Запада. Они могут также найти практическое применение в разработке специальных методов формирования личности и субъекта деятельности в современных условиях. Так, материалы диссертации вошли в Итоговый отчет по теме "Прикладные аспекты буддийской психологии" и были использо-

*. Подробнее о методах, применяемых в исследовании базисного типа личности см. Barnouw V. Culture and Personality, pt.2, Homewood (Illinois), 1963.

ваны в разработке "Проекта тренажерного комплекса для психофизической подготовки человека к экстремальным условиям деятельности", выполненных в Секторе философии Бурятского института общественных наук по заказу Секции прикладных проблем при Президиуме АН СССР (1985 г.)

Апробация работы.

Основные положения диссертации долаживались на Всесоюзной конференции "Политические традиции в КНР" (Москва, 1980); Одинадцатой (Москва, 1980), Двенадцатой (Москва, 1981), Тринадцатой (Москва, 1982) и Семнадцатой (Москва, 1986) Всесоюзных конференциях "Общество и государство в Китае"; Второй Всесоюзной конференции китаеведов (Москва, 1982); Первой (Москва, 1980) и Третьей (Москва, 1984) Всесоюзных школах молодых востоковедов; Первом советско-монгольском симпозиуме по проблемам изучения буддизма (Улан-Удэ 1985); и конференции "Диалектика социального отражения и региональные проблемы науки и культуры" (Улан-Удэ, 1983). Диссертация также была обсуждена и одобрена на совместном заседании Отдела философии и социологии и Отдела Востоковедения Бурятского института общественных наук (май 1986 г.) и экспертной группой диссертационного совета К 113.36.01 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата философских наук при Бурятском государственном университете.

По теме диссертационного исследования опубликовано 16 работ.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, четырех разделов, заключения и список литературы.

Раздел I

Доктринальные истоки чаньской персонологии
в индийском буддизме махаяны.

Круг представлений о том, что есть человек, каковы его сущность и предназначение, является важнейшим в структуре буддийского учения, определяющим и доктринально-философские расхождения различных школ буддизма, и расхождения в практических методах психотренинга, способах социализации личности внутри буддийской культуры, методах формирования типа личности, для этой культуры базисной (репрезентативной).

В данном разделе мы, не останавливаясь на всем комплексе проблем буддийской теории личности, рассмотрим концепцию отсутствия индивидуального "Я", составляющую ядро теории личности в индийском буддизме и послужившую отправной точкой для развития представлений в формировании личности в школе чань.

При всей важности этой концепции и обилии собственно буддийской литературы, посвященной этому вопросу, в буддологической литературе зачастую приходится сталкиваться с совершенно искаженными ее интерпретациями.

Так, например, в исследовании, посвященном изучению влияния идеологии и практики чань на менталитет его современных западных адептов, И.П.Игнатъев, справедливо отметив, что "распространение нетрадиционной религиозности способствует формированию иного типа сознания" (чем тип сознания, доминирующий в западной культуре), и что "Самосознание человека и его социальная, гражданская позиция неразрывно связаны", далее пишет: "Осознание себя личностью - одна из основных за-

дич воспитания человека в западной культуре. Чувство ответственности, социальная активность всегда воспринимались как личное осознание своего гражданского долга. Распространение идеологии, оправдывающей разрушение "Я" и располагающей соответствующей психотехникой, может привести к утрате всех связей с обществом"*. Интерпретация буддийской концепции отсутствия индивидуального "Я" как идеологии, оправдывающей разрушение "Я" (разрушения в клиническом смысле, как это ясно из цитаты) говорит о том, что эта концепция рассматривается автором вне контекста философской мысли буддизма, что привело к вменению ей смысла, прямо противоположного содержащемуся в буддийском учении.

Концепция отсутствия индивидуального "Я" излагается обычно в учении индийского буддизма в связи с его периодизацией на три этапа, или, в терминологии буддизма, "три поворота колеса Дхармы (учения)". Согласно буддийской доктрины имеется три фазы, или этапа, в раскрытии Дхармы (Учения) Буддой Шакьямуни. "Первый поворот" (с. пратхама-чакра: т. 'кхор до данг по) представляет собой проповедь, произнесенная Буддой в Варанаси (совр. Бенарес), она была обращена к шравакам ("слушателям") и содержала учение о "четырех благородных истинах" (с. чатух-сатиа-дхарма-чакра: т. бден бжин чхос 'кхор):

1) "истине о страдании" (с. духкха-сатиа, т. сдуг бонгал бден па), т.е. учение о том, что всякое бытие есть страдание;

*. Игнатъев И.П. Как стать буддой. Лениадат, 1991. - с.19-20.

2) "истине об источнике [страдания]" (с. самудайа саттха; т. кун. 'бйинг бден па);

3) "истине о прекращении [страдания]" (с. ниродха-саттха; т. 'гог паи); и

4) "истине о пути [прекращения страдания]" (с. марга-саттха; т. лам гйи бденпа).

Вот как эти истины определялись в первой проповеди Будды: "А вот, монахи, что есть страдание: и рождение - страдание, и старость - страдание, и болезнь - страдание, и смерть - страдание, и печаль, стенания, боль, уныние, отчаяние - страдание, и не иметь, что хочется - страдание. С постылыми связь - страдание, с милыми разлука - страдание, и не иметь, что хочется - страдание. Короче - пять связующих скандх (т.е. групп элементов - С.Н.) - страдание. И это - благородная истина. А вот, монахи, каково прекращение страдания: без остатка всей этой жажды бесстрастное пресечение, уход, покидание, свобода, безуютность. И это - благородная истина. А вот, монахи, какова верная дорога, что приводит к пресечению страданий: это - благородная восьмизвенная стезя, а именно: истинное воззрение, истинное намерение, истинная речь, истинные поступки, истинный образ жизни, истинное усилие, истинное памятование, истинное самадхи. И это - благородная истина"★.

Первый поворот колеса учения состоит из хинаянистических

★. Samyutta - Nikaya. (Mahavagga). Pt, 5. Pali Text Society. L. 1898, p.420-421. Перевод А.В.Парибка. Цит. по.: "Буддизм: история и культура". М.: Наука, 1989, 224 с., с.4-5.

текстов, основной философской позицией которых является отрицание единого независимого индивидуального "Я" личности. Для доказательства этого положения поток психической жизни индивида, непосредственно воспринимаемый обычной личностью как нечто целостное в своей основе, имеющее некий постоянный субстрат, индивидуальное "Я", в текстах этого периода разлагается на составляющие его элементы (с. дхарма; т.чхос) с тем, чтобы показать, что в нем, в этом потоке, нет ничего, кроме этих отдельных элементов, а представление о наличии "Я" личности есть не более, чем иллюзия. При этом необходимо отметить, что внешний мир (бахья-айатана - вишайа), то есть все внешнее по отношению к другим органам чувств (с.индри-йа), рассматривался как часть потока индивидуального существования, как объективная сторона чувственной, сенсорной компоненты этого потока. Анализ внешнего мира как потока дхарм лишаи этот мир какого-либо субстрата, материального или идеального.

Этот подход можно проиллюстрировать следующим диалогом буддийского наставника Нагасены с царем Милиндой, утверждавшем, что существует индивидуальное "Я": "Раз ты приехал на колеснице, государь, то предъяви мне колесницу. Скажи, государь, дышло - колесница?" - "Нет, почтенный". - "Ось - колесница?" - "Нет почтенный". - "Колеса - колесница?" - "Нет, почтенный". - "Кузов - колесница?" - "Нет, почтенный". - "Поручни - колесница?" - "Нет, почтенный". - "Ярмо - колесница?" - "Нет, почтенный". - "Вожжи - колесница?" - "Нет, почтенный". - "Стрекало - колесница?" - "Нет, почтенный". - "Так, может, государь, дышло, ось, колеса, кузов, поручни, ярмо, вожжи, стрекало вместе - колесница?" - "Нет, почтен-

ный." - "Так может, государь, что-то помимо дышла, оси, колес, кузова, поручней, ярма, вожжей, стрекала - колесница?" - "Нет, почтенный." - "Ну, государь, спрашиваю я, спрашиваю, а колесницы не вижу. Выходит, государь, что колесница - это звук один. Где же здесь колесница?"*. Аналогично тому, как в этом примере мы не можем обнаружить никакой колесницы, но только составляющие ее части, также и при психологическом анализе личности невозможно обнаружить какого-либо "Я", но только постоянно меняющуюся мозаику неделимых элементов-дхарм. Далее, цитируя сутру "Случай с монахиней Ваджрой", Нагасена утверждает: "Как говорят "колесница" с собранных вместе частях, так все назовут "существом" то, что всего только груды (т.е. скандхи, группы элементов; - С.Н.)"**.

Реальными, с точки зрения хинаяны, являются только элементы-дхармы, имеющие каждый свою индивидуальную сущность (с. свалакшана). Среди этих дхарм имеются дхармы, не подверженные бытию, запредельные миру феноменального существования (с. всаскрита-дхарма) и подверженные бытию (с. асамскрита-дхарма). Именно бытие, волнение последних и обуславливает пребывание индивида в сансаре, мире страдания.

Однако среди "подверженных бытию" дхарм присутствуют не только дхармы, препятствующие спасению (с. акусала-дхарма), но также и те, которые благоприятствуют ему (с. кушала-дхар-

*. Вопросы Миллинды. Перевод с пали, предисловие, исследование и комментарий А.В.Парибка. - М.: Наука, 1989, 488 с.; с.81.

***. Там же, с.82.

ма), а также "нейтральные" дхармы. Опираясь в своей религиозной практике на дхармы; благоприятствующие спасению, индивид добивается успокоения волнения всех дхарм, или нирваны. Эта нирвана может быть двух родов: "с остатком бытия", когда индивид освободился от всякого рода загрязняющих элементов, но сохранил некий остаточный субстрат, лежащий под оскверняющими элементами и представляющий собой вкоренившийся инстинкт привязанности к своей собственной жизни. Этот остаток, состоящий из одних чистых элементов, освобожденный от иллюзии постоянной личности и других скрытых клеш, Чандракирти, крупнейший буддийский мыслитель VI в. уподоблял "городу, в котором уничтожены все преступные банды. Это нирвана при жизни с некоторым остатком (чувства личности)*. Второй вид нирваны, "без остатка существования", или "конечная нирвана", достигается, когда угасают даже эти очищенные элементы. Эту нирвану без какого-либо остатка чувства личного Чандракирти сравнивает с "разрушенным городом, городом, который после того, как все преступные банды в нем были уничтожены, и сам был разрушен"**. Эта нирвана, в которой угасают все элементы бытия, описывалась следующим образом:

"Тело разрушилось,
Мысли исчезли, все чувства прошли,
Все энергии успокоились,
И сознание угасло.

*.Chandrakirti. Prasannapada. Ch. XXV, "Examination of Nirvana".// Ф.И.Щербатской. Избранные труды по буддизму. - М.: Наука, 1988.-426 с., с.396.

** Там же, с.396.

А также:

С еще живущим телом

(Святой) наслаждается некоторыми чувствами,

Но в нирване сознание уничтожается

Как свет (когда он полностью угаснет)*.

В проповеди "второго поворота колеса учения", изложенной Буддой в Раджагрихе, развивается совершенно иной подход. Если в учении "первого поворота" элементы-дхармы рассматриваются как реально существующие сущности, хотя и лишенные единого субстрата, то здесь излагается учение о пустотности (шунье) всех дхарм. Очень лаконично и четко эта позиция сформулирована в "Праджняпарамита-хридая-сутре": "О, Шарипутра! Тот сын или дочь из [хорошей] семьи, которые желают практиковать глубокую праджняпарамиту, должны созерцать и увидеть, вследствие этого, что пять скандх по своей природе пусты. Форма есть пустота, пустота есть форма. Нет формы помимо пустоты, нет пустоты помимо формы. Так же и чувства, различающие мысли, энергии и сознание пусты. О, Шарипутра! Поэтому все дхармы пусты и лишены признаков, не возникают и не исчезают, не загрязнены и не чисты, не увеличиваются и не уменьшаются. ... Подобно этому нет страдания, нет источника [страдания], нет прекращения [страдания], нет пути [прекращения страдания]; нет мудрости, нет достигнутого и нет недостигнутого. О, Шарипутра! Поэтому для бодхисаттвы нет достижения; опираясь на эту глубокую праджняпарамиту и пребывая в ней, он не имеет препятствий и омраченности, и, уйдя от

*. Там же, с.396-397.

заблуждения, он достигнет полного освобождения, нирваны*.

Таким образом, в праджняпарамитских текстах отрицается реальное существование дхарм, с них говорится как о лишенных собственной реальности (с. нихсвабхава; т. нго бо нйин мед па), реально ни возникающих (с. анутпанна; т. ма скиес па), ни исчезающих (с. анируддха; т. ма агегс па), они изначально находятся в покое (с. ади-шанта; т. гаод ма нас жи ба) и погружены в нирвану по своей собственной природе (с. пракр-ти-паринирвртта; т. ран бжин гийс йонгс су мйа нган лас адас па). Поэтому нирвана не достигается через угашение чего-либо, каких-либо омчаченных элементов или, напротив, культивацию благих дхарм. Нагарджуна так определяет нирвану:

"Что ни постигается, ни достается,

Что ни уничтожение, ни вечность,

Что никогда не исчезает, и не было создано,

Это нирвана. Она убегает точности (в определении)**.

Нирвана, по учению сутр праджняпарамиты - это некий Абсолют, "мир с точки зрения вечности"***. Первые два вида

*. Btschm ldan adas ma sches rab kyi pha rol tu phyin pai snying po. Dass Herz (die Quintessenz) der zum jenseitigen Ufer des Wissens gelangten Alterherrlichst - Volltndeten. Eine tibetische Religiosschriff - Leipzig, 1835; л. 3а-5а.

** . Нагарджуна. Мадхьямина-шастра. Гл. 25, III. В книге Щербатской. Иаб. труды по буддизму. М., Наука, 1988, с.388.

***. Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. Владивосток., б/г., 180 с., - с.51.

нирваны ("нирвана с остатком существования" и "без остатка") признавались Нагарджуной, но как имеющие только условную реальность.

"Третий поворот колеса учения", или, как его так же называют, поворот "колеса абсолютной уверенности (парамарта-винишчая-чакра)", представлен прежде всего "Сандхинирмо-чана-сутрой". В этой сутре развивается учение об "аспектах существования", в котором предпринимается попытка согласовать диаметрально противоположные точки зрения, изложенные в сутрах первого и второго "поворотов".

В "Сандхинирмочане" при обсуждении вопроса о том, почему в хинаянских сутрах Будда говорил о дхармах, как имеющих собственную сущность, а в сутрах Праджняпарамиты - о том, что они не имеют сущности, развивается учение о различных формах или степенях отсутствия сущности, или несуществования (с. нихсвабхавата; т. нго бо гйин мед па). Различается:

1) Признаковое несуществование (с. лакшананихсвабхавата; т. мцхан нйид нго бо нйид мед па). Здесь имеется в виду приписанный аспект (с. парикалпита-лакшана: т. кун ту бтагс паи мцхан нйид - кун бтагс), т.е. то, что признаки сущности, качества и проч., приписываются дхармам нашим понятийным мышлением (с. викалпа; т. рнампар ртог па), хотя и не присущи им самим (с. свалакшана: т. ранг ги мцхан мьид).

2) Несуществование с точки зрения возникновения (с. упатти-нихсвабхавата; т. окие ба нго бо нйид мед па), связанное зависимым аспектом (с. парантра-лакшана; т. гшан дбанг ги мцхан нйид - гжан дбанг) дхарм. В этом аспекте дхармы являются невыразимыми (с. анабхилапйа; т. брджод ду мед па) сущностями, которым приписываются качества и т.п. Их возникно-

вание зависит от причин и условий (с. хету-пратйайа-упекша; т. ргйм ркйенла лтос па) с этой точки зрения они не имеют независимого существования, их возникновение не зависит от самих себя.

3) Несуществование абсолютной сущности (с. парамартханисвабхавата; т. дон дам па нго бо нъид мед па), в конечном аспекте (с. паринишпанна-лакшана; т. йонгс су груб пан мцхан нъид), с точки зрения которого все дхармы лишены отдельного существования*.

Противоречия между проповедью первого и второго поворота колеса дхармы в "Самдхинирмочана -сутре" объясняется тем, что в ранних (хинаянских) сутрах существование дхарм рассматривается с точки зрения зависимого и конечного (абсолютного) аспектов, а в сутрах праджняпарамиты - с точки зрения приписанного аспекта.

Излагая взгляд виджнянавадинов, доктринальной основой учения которых послужила "Самдхинирмочана-сутра", на содержание третьего поворота колеса учения, крупнейший буддийский ученый, систематизатор канона Будон Ринчен-дуб пишет: "Самое раннее учение (т.е. первый поворот - С.Н.) полностью исключило нигилистическую точку зрения (т.е. все элементы считались реальными в себе). Благодаря этому легко могло стать преобладающим (неправильное) реалистическое вменение (т.е. взгляд, который можно обвинить в реализме). Имея в виду это, (Будда) изложил промежуточное Учение, в котором преобладает негативистская точка зрения. Но это [писание самого позднего

* . A. Gong pa ndes par 'grel pa mdo.
(Самдхинирмогана-сутра). dka' 'gyur, mdo; l.17a-17b.

периода] вводит различные степени реальности, де монстрируя эле-
менты в их приписанном аспекте, как тотально несуществующие,
[элементы в] зависимом аспекте, как имеющие реальное существова-
ние с точки зрения эмпирической реальности (с. самврити; т. кун-
рдаоб), и две формы конечного аспекта, как представляющие Абсо-
лютную Реальность*. Это то, что кладет конец двум крайним точкам
зрения, содержит прямой смысл (с. нитартха; т. нгес дон) и не мо-
жет быть предметом полемики (т. рцод пай гәхи). Напротив, другие
две [вращения колеса Учения] имеют условный смысл (с. нейартха;
т. дранг дон) и могут быть объектом полемики**.

Таким образом, согласно ваджнянавадинам, "цель этого [Учения] заключалась в том, чтобы устранить два крайних вменения - эма (с. шашвата-анта; т. ртаг мтхаг) и нигилизма (с. уччеда-анта; т. чхаг мтха')***. Будон далее тмечает, что мадхьямики не согласны с точкой зрения, выраженной в "Самдхинирмочана-сутре". "Согласно мадхьямикам, и самое раннее, и самое позднее писание являются условными (с. аб-хипраика; т. дрос па чан) и только промежуточное содержит прямой смысл"****.

Все канонические сутры классифицируются буддийской тра-

*. Эти две формы: 1) абсолют как чистое и неиллюзорное сознание, как, например, сосредоточенная трансцендентальная мудрость махаянского святого, обладающая видением несуществования "Я" и дхарм и 2) Абсолют как истинная и неизменная сущность существования. (Будон, с.37)

**.

Buston. The Histori of Buddhism. Fr. by Obermiller, E. Pt. I, Heidelberg, 1931; p.37.

***. Там же, p.38

****. Там же, p.38.

дницей как принадлежащие к тому или иному повороту колеса Учения, хотя и нужно отметить, что по этому вопросу нет единой точки зрения. Основной сутрой "первого поворота" считается "Дхарма-чакра-сутра". К этому же "повороту" относят "Винаявасту", "Саддхармасмритьюпастхану", "Лалитавистару", "Кармашатаку", "Аваданашатаку" и некоторые другие сутры, поскольку их основная тема совпадает с темой "Дхарма-чакра-сутры"*.

Основными текстами "второго поворота" ранняя тибетская традиция считает следующие: "Шатасахасрика-праджняпарамиту", самую обширную из всех праджняпарамитских сутр (или, точнее говоря, "самую краткую из обширных сутр", - две другие, "обширная из обширных" и "средняя из обширных", согласно традиции, не были принесены на землю), самую обширную из средних - "Панчавимшатисахасрику", среднюю из средних - "Дашасахасрику", самую обширную из кратких - "Аштасахасрику" и самую краткую из кратких - "Ратнагунасамчаягатху". Эти шесть сутр, помимо учения о шунье содержат учение о пути просветления и ранняя тибетская традиция называет их "матерями", в отличие от 11-ти сутр меньшего размера, содержащих только учение о шунье: "Септашатики", "Панчашатики", "Тришатики", "Наяшатапанчашатики", "Ардхашатики", "Панчавимшатипраджняпарамитамукхи", "Сувикранта-викрами-париприччхи", "Каушика-праджняпарамиты", "Экакшары", "Свалпакшары" и "Праджняпарамита-хридаи". Согласно традиции, первые пять из них явля-

*. Подробнее см.: Mhas grub rje. The Fundamental of Buddhism Tantra/ Tr by F.Lessing and A.Wayman - L. 1961 p.25-28.

ются изложением одной и той же проповеди и разнятся между собой только степенью развернутости изложения*.

К сутрам "третьего поворота" ранняя тибетская традиция относит в первую очередь "Сандхинирмочана-сутру", а также такие сутры, как "Самадхираджа-сутру", "Буддхааватамсака-сутру", "Ланкаватару" и другие, не вошедшие в число сутр первых двух "поворотов колеса".

Цзонхава и его последователи считают классификацию сутр второго и третьего поворотов ранним тибетскими авторами неверной, так как кроме отмеченных выше 17-ти праджняпарамитских сутр ("матерей" и "дочерей") существует большое количество сутр, тематически совпадающих с сутрами праджняпарамиты и которые, соответственно, должны быть отнесены ко второму повороту, например, "Самадхираджа-сутра", "Ваджраччхедика", "Буддхааватамсака", "Ланкаватара", "Махаратнакута".

Хайдуб также полемизирует со школой Джонанпа, по учению которой "Сандхинирмочана-сутра" вместе с "Татхагатагарбха-сутрой", "Дхаранишварараджалариприччха-сутрой", (иначе - "Татхагататмахакарунанирдеша-сутра"), "Махаларинирвана-сутрой", "Арья-ангулималия-сутрой", "Джнялокаламкара-сутрой", "Шрималадевисинханеда-сутрой", "Анунатвалурнатвенинирдеша-паривартой", "Махабхерихарака-сутрой" и "Авикельпаправешадхарани-сутрой" представляют собой десять так называемых "татхагата-гарбха-сутр", имеющих конечное (с. нитарта) значение, а сутры первого и среднего колеса - условное Хайдуб указывает, что содержание перечисленных сутр в принципиальных пунктах отлично от концепций, излагаемых в "Сандхинирмо-

* См. Buston, op.cit., p.39. (с.нейарта).

чана-оутре" так в них не содержится ни учения о реальности "причинного" и "абсолютного" аспектов дхарм, ни теории о трех колесницах спасения, ни концепции алаявиджняны, раз развиваемых в "Сандхинирмочане". Они учат, что "все дхармы не имеют реальности" и что колесница спасения - одна*. Хайдуб для решения вопроса о принадлежности какой-либо из сутр ко второму или третьему повороту колеса предлагает следующий критерий: "Когда сутра махаяны учит, что все сущности (сарвабхавах) есть шунья с точки зрения реальности и возникновения (татвика-сидхья-шунья), она принадлежит к средней проповеди. Кроме того, когда сутра учит конечной единственности колесниц, она также относится к ней. С другой стороны, когда сутра учит, что из трех аспектов (т.мцханнид) - (1) приписанный реально не существует, а (2) зависимый и (3) конечный существуют, то она принадлежит к сутрам последней проповеди. Кроме того, когда сутра махаяны учит, что колесниц в конечном счете три, она тоже относится к ней"**.

Итак, "первое колесо" содержит учение хинаяны, второе - мадхьямики, и последнее - читтаматры, или виджнянавады.

Как видно из изложенного выше, махаяна отрицает существование как самой личности, так и образующих ее феноменов в абсолютном смысле, однако признает ее относительно существование. В то же время утверждается, что за этим ложным, иллюзорным "Я" стоит истинная реальность. В терминологии виджнянавады - это алаявиджняна (сознание-сокровищница), как

*. Алаявиджняна - "сознание-сокровищница", абсолютное сознание.

** Mkehas' grub rje, op.cit., p.41.

всеобщий субстрат и как частичка абсолютного в каждой личности. Мадхьямики, отрицая наличие всеобщего абсолютного сознания как субстрата иллюзорных явлений, тем не менее признают наличие абсолюта внутри нас (в терминологии мадхьямики - мановиджняны). Именно этот абсолют является нашим "истинным Я", или, в терминологии чань, "истинной природой". Понять иллюзорный характер нашего относительного "Я" и прозреть свою истинную природу и является задачей индивида на пути просветления.

В буддийской индийской традиции выделяют три типа личностей, так называемую "низшую личность" (с. адхама-пурукша; т. скийес бу чхунг нгу), "среднюю" (с. мадхья-пуруша; скийес бу абринг па), и "высшую личность" (с. маха-пуруша; т. скийес бу чхен ро)*. Принадлежность человека к тому или иному типу личности определяется присущей ему доминирующей психологической установкой, определяющей его основные жизненные цели и задачи. "Низшая личность" - это человек, основной круг интересов и жизненные цели которого связаны с обычными мирскими заботами, с достижением благополучия в жизни, приобретением материального достатка, престижа, имени, семейного счастья и т.п. Однако если человек осознает приходящий характер благополучия, неизбежность смерти и неопределенность того, что ждет его в следующем рождении, он обращается к "Трем драгоценностям" (Будда, Дхарма и Сангха) с тем, чтобы

 *. См.: Bodhipathapradira. Ein Lehrgedicht des Atisha (Dipamkarashrijnana) in der Tibetischen Überlieferung/Herausgegeben von Helmut Eimer. Otto Harrassowitz. Wiesbaden, 1978.

получить хорошее перерождение. Достижение благополучия в следующей жизни - максимальная ее задача, которую ставит себе "нишная личность", ее цель - только улучшить свою карму. Однако понимание кармической ответственности - уже значительный шаг на пути, и с этого момента человек может считаться буддистом. Водораздел, отделяющий буддиста от человека "внешнего", "тиртика" - принятие прибежища в "Трех драгоценностях". Основной практикой, которая предписывается этому типу людей является совершение 10-ти "белых дел" и избегание 10-ти черных*, т.е. совершение благих поступков и избегание дурных с тем, чтобы накопить заслуги, улучшить свою карму и получить за это вознаграждение в последующей, а возможно, уже и в этой жизни.

Дальнейшее духовное развитие личности связывается с пониманием ею того, что всякое бытие вообще - это страдание, и как бы мы не стремились сделать свою жизнь более приятной, за приятным неизбежно следует неприятное, они, по сути, "две стороны одной медали". "Не привязывайтесь к приятному и никогда - к неприятному. Не видеть приятное и видеть неприятное - зло. Поэтому не делайте приятного, ибо расставание с приятным - болезненно. Нет уз для тех, у которых нет приятного или неприятного. Из приятного рождается печаль, из приятного рождается страх; у того кто освободился от приятного, нет печали, откуда страх?"**.

*. 'Jigs med dbang po. Sa lam gyi rnam bzhag theg gsum mjes rgyan zhes bya ba bzhugs so. Xyl.21 l; 1.18.

***. Дхаммапада. Перевод с пали, введение и комментарий В.Н. Топорова. - М.: Восточная литература, 1960, 160 с.; с.95 (N210-212).

Кроме того, поскольку обычный человек не обладает всеведением, он не может знать своей кармы, и как бы он ни старался ее улучшить, у него нет никакой гарантии того, что в будущем его не постигнет воздание за прошлые неблагие поступки, и поэтому единственный радикальный способ избежать страдания - это уничтожить карму вообще, т.е. выйти навсегда из сансары. Стремление к достижению индивидуального спасения является основной установкой "средней" личности и водоразделом, отделяющим его от "обычного" человека является признание и практика "четырех благородных истин"*.

И, наконец, индивид может осознать невозможность индивидуального спасения. Понимание того, что все "живые существа" имеют единую "истинную природу", состардание к ним заставляют его сформулировать свою индивидуальную задачу иначе, чем это делается на уровне "средней личности". Задачей "высшей личности" является спасение всех живых существ, а не индивидуальное спасение. Эта установка носит название "Бодхсатовской мысли" (с.бодхичтта; т.бйанг чхуб семс па), и ее зарождение является водоразделом, отделяющим "высшую" личность от "средней", или, пользуясь языком текстов, "воротами в махаяну". Основной практикой для "высшей личности" является культивирование десяти "запредельных качеств", (с.парамита; т.пха рол ту пхйин па)**. Эти парамиты суть: 1) Запредельное даяние (щедрость); 2) Запредельная нравственность; 3) Запредельное терпение; 4) Запредельное усердие; 5) Запредельное сосредоточие; 6) Запредельная интуиция; 7) Запредельный ме-

* . 'Jigs med dbang po. Op.cit., 1.2a

** . Там же, л.25.

тод: 8) Запредельная молитва; 9) Запредельная сила духа и
10) Запредельная мудрость*.

"Средняя личность", реализовавшая свою цель, называется архатом ("победившим страсти") или пратьекабуддой ("буддой для себя"), в зависимости от того, какое подразделение пути хинаяны человек выбирает, а "высшая личность" становится бодхисаттвой ("просветленным существом").

Выделение трех типов личности** основано на концепции, имеющей место в буддизме махаяны, согласно которой в каждом живом существе заложена частичка Абсолюта, обозначаемая, в зависимости от контекста в разных терминах: "сознание - сокровищница" (с. алаявиджняна; т.кун мкхйес), "сущность Татхагаты" (с. татхагата-гарбха; т.де бжин гшес паи сньюнг по) и др. Именно наличие этого элемента в потоке омраченных дхарм индивида делает возможным его духовный рост. Этот элемент служит основанием (с. адхара, т.ртен) для индивидуального пути (с. адхара, т.ртен) для индивидуального пути, основополагающим элементом (с.дхату; т.кхамс) для достижения состояния будды, семенем (с.биджа; т.са бон) просветления. Актуализируясь в потоке психической жизни индивида, этот элемент формирует индивидуальные установки на пути просвет-

*. Abhisamayalamkara-prajnaparamita-upadesha-shastra/
Ed. by Th. Stcherbatsky and E.Obermiller. - Leningrad, 1923.
Kar. I. 48-70.

3. Это наиболее общее подразделение. Существуют и более детальные, которые мы не рассматриваем здесь, поскольку нашей задачей является обозначить общие параметры буддийской персонологии.

ления, придавая качественную определенность тенденции к просветлению и задавая, тем самым, принадлежность к тому или иному типу личности. В этом контексте о нем говорят как об "элементе происхождения" (с.готра, т.ригс), "генегаисе", т.е. элементе, который определяет принадлежность индивида к "семье" определенного типа личностей. Концепция "элемента происхождения" в структуре доктрины махаяны занимала важное место, и понятно почему: если "элемент происхождения" является неким семенем, зародышем, из которого произрастает просветление - плод духовных усилий, то закономерен вопрос: все ли эти семена доброкачественны и даст ли каждое из них плод, который бы удовлетворил ищущего? Иначе говоря: равнокачественна ли у всех живых существ частица татхагаты, все ли они равны в абсолютном аспекте ("перед Богом", как сказал бы христианин), или среди них есть "более равные" и "менее равные"? Все ли могут рассчитывать на полное, совершенное просветление, или некоторые из них обречены уже в силу самого факта наличия у них "недоброкачественного" семени на палиатив вместо искомого "плода", какие бы усилия не были приложены для его достижения. Эти вопросы для каждого буддиста имели актуальное практическое значение, они затрагивали самую мировоззренческую основу махаяны.

Повидимому, основной пафос теории о наличии равнокачественной "сущности татхагаты" в каждом живом существе был направлен против идей последователей хинаяны, считавших, что достижение полного просветления, равнокачественного просветлению Будды Шакьямуни, невозможно. Однако и в махаяне относительно "плода" пути просветления имелись разные толкования.

Так, в "Самдхинирмочана-сутра" и, соответственно, в школе йогачаров, на ней базирующейся, развивается тот взгляд, что элемент происхождения разных живых существ может принципиально различаться, так что некоторые личности, имеющие элемент шравака, оказываются не в состоянии достичь окончательно просветления - плода махаяны. Благодаря истощению кармы они не рождаются более в 3-х сферах сансары (чувственной сфере, сфере форм и сферы без форм), однако рождаются в неоскверненной сфере - (с. анасравадхату; т. заг мед кьи дбийангс), где пребывают в непрерывном созерцании, из которого их не могут вывести даже усилия будд, стремящихся вывести их из транса и подвигнуть к дальнейшему совершенствованию. В "Самдхинирмоиана-сутре" говорится: "Есть личности, имеющие элемент происхождения (ригс) шравака, которые стремятся только к покою. Даже если все будды, вместе ваятые, приложат старание [к их пробуждению], они (эти личности) не смогут достичь сущности высшего просветления"*.

Таким образом, с точки зрения "Самдхинирмочана-сутры" коленицы шравака, пратискабудды и бодхисаттвы каждая имеет свой путь и свой плод, и для некоторых личностей барьер между ними оказывается непреодолимым, они завершают свой духовный путь в той колеснице, в которую привел их присущий им элемент происхождения. Эта точка зрения получила название теории "трех колесниц, [доводящих до] конца" (Т.мтхар тхунг ги тхег па гсум).

В отличие от йогачаров мадхьямики (как прасангики, так и сватантрики), считают, что все живые существа достигают ко-

1. *Jam dbyangs bzhad pa. Phag ghyin skabs brgyad ka. Xyl.- I. 59a-60b.

вечного просветления. Хотя состояние созерцания, в которое архат погружается в "неоскверненной сфере", может продолжаться многие калпы, однако в конечном итоге буддам удастся вывести его из транса, после чего архат завершит свой духовный путь в махаяне. Эта теория получила название "единой колесницы" (с.ека-йана), поскольку, с этой точки зрения, все живые существа спасаются посредством одной и единственной колесницы - махаяны. Именно этой точки зрения придерживается, например, "Абхисамаяламкара". Рассматривая все три колесницы (шравакаяну, пратькабуддаяну и махаяну), она признает их деление только условно. "Конечной" колесницей признается только махаяна, а путь в других колесницах анализируется с позиции махаяны. Таким образом, "выражение "три типа личности" отнюдь не предполагает разобщенные пути трех различных личностей, но указывает на прогрессирующие этапы в опыте одного и того же человека. Подобно тому, как в развитии человека можно выделить периоды детства, юности и зрелости, так и выражение "три типа личности" указывает на низший, средний и высший уровни одного и того же человека"*.

Нравственные установки, выраженные в соответствующих типах личности, коррелирует с онтологическими установками учения о "трех поворотах колеса Дхармы": установке на спасение всех живых существ "вышей личности" соответствуют 2-й и 3-й повороты колеса", установке индивидуального спасения "средней личности" - первый, а "низшая личность" находится за

1. Ешей Гьялцан. Златоочищающее изложение истинной сущности путей сутр и тантр. // В кн. Деви-неел, А. "Посвящения и посвященные в Тибете" ОРИС, СПб, 1994., с.222-240; -с.223.

пределами философского учения буддизма, в своей повседневной жизни исходя из обыденного понимания истинного, реального существования своего "Я". Онтологическая и этическая установки средней личности взаимосвязаны - так как личность не видит за иллюзорностью "Я" той абсолютной реальности, что присуща всем живым существам и является их общей истинной сущностью, не видит равенства всего живого в аспекте абсолюта, то мир для нее - совокупность лишь относительно взаимосвязанных живых существ, и потому возможно только индивидуальное спасение. И наоборот, нежелание или боязнь взять на себя груз ответственности за спасение всех живых существ, заслоняет от личности целостное, абсолютное видение, обязывающее к такому шагу. Идеальный же тип личности буддизма махаяны - бодхисаттва, познавший единую природу всех живых существ и давший обет переродиться в сансаре ради их спасения, пока хотя бы одно живое существо будет страдать.

Как мы видим, сегодня теория отсутствия индивидуального "Я", легшая в основу персонологии индийского буддизма и неразрывно связанная с основной ценностной ориентацией личности, определяющей ее жизненные цели, отнюдь не служила доктринальным обоснованием ее деперсонализации и не вела к социальному эскапизму. Напротив, именно в том случае, когда индивид принимал в качестве мировоззренческой основы своей жизнедеятельности радикальную и последовательную махаянскую теорию отсутствия индивидуального "Я", это с необходимостью вело его к более активной жизненной позиции ради решения главной сотеррологической задачи - спасения всех живых существ и побуждало к социальной активности, что явилось одной из причин миссионерской направленности буддизма махаяны, по-

родившей его мощную экспансию.

Махаянская персонология явилась теоретическим фундаментом на котором развивались социально-философские воззрения чань-буддизма, выработавшего, как будет показано ниже, собственные концепции, отвечавшие социокультурным условиям его распространения и послужившие обоснованием методов формирования "чаньского" типа личности, выработанных этой школой.

Раздел II

Философские основы социализации личности в чань-буддизме и формирования "чаньского" типа личности.

В настоящем разделе диссертации мы перейдем к рассмотрению принципов социализации личности выработанных в русле чань-буддизма и подходов к формированию базисного для этой субкультуры типа личности.

В обширной литературе, исследующей культурные истоки философии и практики чань можно выделить две большие группы работ, каждая из которых по разному трактует этот вопрос.

К первой можно отнести работы Д.Т.Сузуки, пионера исследования чань-буддизма на западе и его последователей. Точка зрения авторов этих работ заключается в том, что, признавая генетическое родство чань и индийского буддизма, они настаивали на том, что чань-буддизм принципиальным образом отличается от индийских форм буддизма и это отличие вызвано определяющим влиянием даосизма.* Хотя сам Д.Т.Сузуки придерживался в этом вопросе умеренной позиции, считая эволюцию чань в значительной степени следствием творческого развития чань-буддистами того потенциала, который содержался в сутрах махаяны и был не востребован индийским буддизмом, некоторые из его учеников (в особенности А.Уотто) были довольно резки в своих инвективах в адрес индийского буддизма и в целях

*См., напр.: Suzuki D.T. Zen Buddhism.-NY.: Anchor books, 1956.-294p.; Suzuki D.T. Zen and Japanese Buddhism.-Tokio; Dai Nippon Printing Co., 1958.-150p.

аподогии чань зачастую тенденциозно упрощали и даже искажали его учение.* Для этой группы исследователей характерно приписывание последователям индийского буддизма приверженности исключительно к пассивной медитации, что, не вполне корректно. Вместе с тем они не ставили под сомнение буддийский характер чань.

Во второй группе работ чань-буддизм трактуется как не столько буддийская, сколько даосская школа. Эта точка зрения в основном характерна для так называемой "китайской школы" буддологии, стремящейся в вопросе определения религиозно-философских корней чань утвердить приоритет именно китайского автохтонного учения (даосизма). Она следующим образом выражена тайваньским ученым Цзинсюном, который утверждает, что "даэн" (т.е. чань - С.Н.) можно рассматривать как наиболее полное развитие даосизма путем его соединения с близкими по духу буддийскими проникновениями и могущественным апостольским рвением. Если буддизм - отец, то даосизм - мать этого удивительного ребенка. Но нельзя отрицать, что этот ребенок больше походит на мать, нежели на отца.** Другой китайский ученый, Ху Ши, идет еще дальше. Рассматривая чань, как "ди-

*См. напр.: Watts, A. The Way of Zen.- N.Y., Pantheon, 1957.- 236p; p.13-27.; Wattz A. The Zpirit of Zen.- N.Y.: Grove press, 1960.- 128p, p.15-19.

**Цит. по: Abe M. Man and Nature in Christianity and Buddhism // Man and Nature: And intern. conf. of the Yntern Soc: for metaphysics. Ian. 7-12, 1976 / Ed.by G.F. Jean.- Calcutta etc.; Oxford univ. press, 1978.- p.165-172; 167.

тя, рожденное от брака китайского рационализма и натурализма с индийской религией и философией" он считает, что исторически даон (т.е. чань - С.Н.) появился, как бунт против буддизма.* По его мнению, первым импульсом китайской ментальности было ассимилировать буддизм, перестроив его. Эти усилия продолжались до VII в., когда "Хуэйцзэн, этот Джордан Фокс Китая положил начало новой эпохе, полностью отбросив индийскую дхьяну и обратив главное внимание на внезапное просветление."**

На наш взгляд подобное противопоставление чань и индийского буддизма совершенно неправомерно.

Хотя чань-буддизм в Китае, в новой для него социокультурной среде и изменился по форме выражения своих идей, в значительной степени заимствовав даосскую терминологию - просто в силу того, что другой, способной отразить чаньскую проблематику, в Китае в то время не существовало - он, однако, сохранил собственно буддийское содержание своего учения, уходящее корнями в индийский буддизм махаяны.

Социально-философской проблематике в чань, как и в целом в китайском буддизме, занимала сравнительно большее место, чем в буддизме индийском.*** Это объясняется тем, что в

* Hu Shih. The Development of Zen Buddhism in China // Anthology of Zen. - N.Y.; L.: Grove press, 1961. - p. 7-30; p. 10

** Op. cit., p. 11.

*** О социально-философском учении в китайском буддизме в целом см; Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск: Наука, 1995.: 225 с. Баялиева Е.Ф. Социально-философские аспекты китайского буддизма. Автореф. дисс... канд. филос. наук. Улан-Удэ, 1995г

Китае, стране "интенсивной культуры, которая не оставила ни одного явления в жизни в первоначальной форме" * социаль-но-философским вопросам и, в частности, проблеме формирова-ния базисного типа личности, уделялось очень большое внима-ние и они постоянно находились в центре идеологической поле-мики автохтонных китайских учений (в особенности конфуциан-ства и даосизма), что вынуждало буддистов отстаивать собс-твенное отношение к этим вопросам, включаясь в эту полемику.

В конфуцианской культуре важнейшим средством социализа-ции служили так называемые правила "ли" ("ритуал", "этикет", " нормы культурного поведения"), определявшие нормы социаль-ного поведения базисного типа личности в конфуцианской суб-культуре - "цзюнь цзы" ("благородный муж").

Правила "ли" налагали довольно жесткие ограничения на проявление "естественных", не подвергшихся "культуризации" свойств человека, спонтанных реакций, культивируя в "благо-родном муже" такие качества, как сдержанность, рассудитель-ность, чувство ответственности за поступки и т.п. Так, один из учеников Конфуция говорил, что правила "ли" являются средством "ограничения" поступков (т.е. средством, с по-мощью которого поведение личности удерживается в рамках со-циальных норм) и что все "большие и малые дела" нужно вер-

По Конфуцию, умение во всем соответствовать правилам "ли" является одной из главных характеристик "благородного

*Алексеев В.М. Китайская народная картина. М., 1966. - с.107

*Конфуций. "Лунь-юй" ("Беседы и рассуждения"). "Чжу-цзы цзичэн" ("Собрание классических текстов"), т. I, Шанхай, 1935. - гл. 2, § 12.

шить в "соответствии с правилами ли".* мужа": "то, что не соответствует ритуалу, нельзя говорить и то, что не соответствует ритуалу, нельзя делать".** Необходимость "во всех своих поступках сверяться с правилами "ли", сдерживать себя, чтобы во всем соответствовать правилам "ли", и "заранее обдумывать все поступки"*** приводила к преобладанию в структуре личности дискурсивно-логических механизмов регуляции деятельности в ущерб интуитивным.

Тенденция к жесткой структуризации и формализации поведения человека и отношений между людьми, отчетливо проявившаяся в раннем конфуцианстве, получила дальнейшее развитие, когда конфуцианство стало господствующей идеологией и заняло в традиционном Китае доминирующее положение. Поздние конфуцианцы стали трактовать правила "ли" таким образом, что они оказались почти идентичными логистскому закону "фа", в котором главный акцент делался на очень строгих, даже жестоких, наказаниях и авторитарных методах управления.* Так конфуцианство превратилось в авторитарную систему, а правила "ли" - в средство воспитания доктринеров, противопоставляющих официальную серьезность эмоциональным проявлениям, всему, что возводит к "докультурной" сфере. При этом они стремились исключить из сферы культуры, вытеснить за ее пределы все, что не поддается структуризации ("упорядочению"), т.е. не

** Там же , гл.12, §1.

*** Там же, гл.

12, §1. **** Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970, - с.179.

может быть охвачено воздействием правил "ли". "Если политическая власть китайского императора рассматривается как универсальное и мироустроительное влияние, то, естественно, все, что оказывается вне его сферы, по ту сторону политических рубежей, находится тем самым за пределами устроенного мира... Хаос предполагал полное попрание всех этических норм... то, кто населял "внешние" земли, людьми в собственном смысле этого слова не являлись. Считалось, что "варвар" - это "человек лицом, (но) зверь сердцем (умом)", зверь по природе своей"*. Эта традиция восходит к древнейшим памятникам классической китайской литературы, в которых человек, не соблюдающий правила "ли", уподоблялся крысе .

Конфуцианская культура утверждала себя в противопоставлении даосской, отражающей вредные и опасные с её точки зрения тенденции к деструктуризации, подвергающей сомнению все основные конфуцианские ценности. Отстаивая первичность природного начала, даосы занимали резко негативную позицию по отношению к нормам "культурного" поведения, детерминированным правилами "ли", рассматривая их как средство насилия над человеческой природой и признавая отбросить их, "забыть" о них и вместе с тем о самом себе , погружаясь в поток бытия и в блаженном состоянии "самозабвения" (цзы-ван). Указывая на принципиальные расхождения между двумя "вечными оппонентами", Н.И.Конрад писал: "Конфуций настаивал на том, что человек живет и действует в организованном коллективе - общество

*Мартынов А.С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции. // "Народы Азии и Африки", 1972, №5. - с. 78.

государство. Эта организованность достигается подчинением каждого члена общества определенным правилам - нормам общественной жизни, выработанным самим человечеством в процессе развития цивилизации. Лао-цзы придерживался противоположной концепции: все бедствия человечества, все пороки - и личности, и общества - проистекают именно от этих самых правил; их должно заменить следование человеком его "естественной природе". Правила есть насилие над человеческой личностью". *

Чань-буддизм придерживался в этом вопросе иной, чем конфуцианство и даосизм, позиции. Отдавая, подобно даосизму, приоритет интуитивному способу отражения мира и спонтанному реагированию он, в то же время, не разделял резко отрицательного отношения этой школы к конвенциональным нормам и речемыслительным структурам, считая, что они могут быть использованы в процессе формирования чаньского типа личности, хотя имеют лишь относительную ценность.

Целью социализации личности в чань-буддизме было достижение некоторого измененного состояния сознания, которое терминологически описывалось в текстах как "истинная природа", "пробужденное", "просветленное" сознание, "освобождение", "состояние Будды" и определялось как сoterологическая цель чань-буддизма. Это достигалось посредством выхода за границы обычного состояния сознания, терминологически описываемого как "иллюзорная природа", "обыденное", "омраченное" сознание.

* Цит. по: Быков Ф.С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М, 1966: - с.182.

Эти два вида сознания кардинально разнились по своим характеристикам и противопоставлялись как трансцендентное имманентному. Основной, определяющей характеристикой измененного состояния сознания считалось его целостность, отсутствие в нем разделения на субъект и объект (санскр. грахья-грахака), в то время как обычное состояние сознания характеризовалось множественностью образующих его феноменов.

Обычное, "обыденное", сознание в чань-буддизме включает не только "сознание" в европейском смысле этого термина, но всю совокупность феноменов, т.е. "человека и переживаемый им мир". Соотношение обычного и измененного состояний сознания имманентного и трансцендентного, понималось различно в разных направлениях чань, что определяло различие подходов к методам социализации и требований к доминирующим установкам личности адепта.

Поскольку основной характеристикой измененного состояния являлось отсутствие субъектно-объектных отношений, основным пунктом теоретического анализа чань-буддизма являлась как и в других школах буддизма, концепция "индивидуального Я", "вера" в наличие которого считалось определяющим признаком обычного состояния и создавала субъектно-объектную дихотомию.

Это имманентное "Я" характеризовалось в чань как нечто лишённое своей собственной сущности (санскр. свабхава; кит. цзы-син) и уподоблялось миражу, дурному сну или фантастгармонии, обману зрения, отражению луны в воде и т.д. Вся система чаньской практики психотренинга и психической саморегуляции была направлена на то, чтобы избавить человека от этих "иллюзий" и пробудить к осознанию "истинной реальности".

ти", за пределами тому феноменальному миру грез и сновидений, в котором живет всякий "обычный" человек, "омраченный" невежеством. Определенное психическое состояние, достигаемое с помощью разнообразных методов воздействия на сознание адепта, когда индивид перестает считать своей сущностью нечто имманентное, перестает отождествлять себя с ним как со своим "индивидуальным Я" и есть, с точки зрения чань-буддийской сотерологии идеальное состояние "пробуждения" или "освобождения" от всех "заблуждений и страданий", т.е. "состояние Будды."

Поскольку "освобождение" индивида связывалось с избавлением от "иллюзии я", понятно, что в социально-философском учении чань огромное внимание уделялось доказательству отсутствия индивидуального "я", анализу причины возникновения этой иллюзии и поиску методов избавления от нее.

Чань-буддисты были хорошо знакомы с подходами к проблеме индивидуального "я" в индийском буддизме, как махаянском, так и хинаянском. Как было показано в предыдущем разделе, буддизм хинаяны, анализируя эмпирическое бытие, т.е. человека и переживаемый им мир, и разлагая его на элементы, приходит к выводу, что не существует такой дхармы, как индивидуальное "я" и что как сам человек, так и объекты внешнего мира представляют собой не более, как временную комбинацию различных элементов, психических и физических, хотя при этом и признается истинное существование самих дхарм. Соединение же дхарм, создающее иллюзию индивидуального "я", обусловлено, с точки зрения раннего буддизма, наличием кармы, созидательной силы, питаемой эмоциональными аффектами индивида (санскр. клеша). Отсюда делается вывод, что если подавить

клеши, то процесс комбинирования дхарм прекратится и индивидуальное "я" перестанет существовать.

Чань-буддисты подвергли критике эту позицию. Так, например, девятый патриарх чань Цаунми (774-841) в своей работе "Юань жэнь лунь" ("Шастра о происхождении человека")* посвященной критическому анализу концепций происхождения индивидуального "я", отмечал, что такое объяснение нельзя признать удовлетворительным, т.к. то, что является постоянным источником жизни, ведя индивида от одного перерождения к другому, само должно, по его мнению, существовать непрерывно. Между тем дхармы имеют переходящий характер, а потому подобное объяснение нельзя считать полным.

Чань-буддизм в разработке концепции индивидуального "я" исходил из махаянских доктрин. Во всех направлениях чань, вне зависимости от их разногласий по поводу других философских и психологических проблем, вера в реальность структурных элементов бытия - дхарм (кит. фа, у) - объявляется таким же заблуждением, как и вера в реальность существования индивидуального "я" личности. Так, в "Махаяна шраддхотпада шастре", пользовавшейся большой популярностью среди последователей школы чань, выделяются два вида "ложных" представлений, обусловленных субъективностью восприятия "обычного" (т.е. "непросветленного") человека: 1) ложное представление о реальности индивидуального "я"; 2) ложное

* Цаунми. Юань жэнь лунь. (Шастра об изначальной природе человека). - В кн.: Тайсэ синсю Дадаоке. Т.45. Токио, 1924-1929.

представление о реальности дхарм *. Опираясь на эти положения буддизма махаяны, основоположник Южной ветви школы чань Хуэйнэн (638-713) утверждал: "Все дхармы не имеют реальности, поэтому нужно освободиться от идеи их реальности. Тот, кто верит в реальность дхарм, живет в совершенно нереальном мире"**. Таким же заблуждением, от которого необходимо освободиться, он считал и представление об индивидуальном "я": "Индивидуальное "я" есть гора Сумеру, ложное сознание есть Великий океан, а страсти - это волны. Отравленное сознание - это злой дракон, омраченная активность - это рыбы и морские черепахи, иллюзии и ложные взгляды - это духи и черти, триада / т.е. алчность, гнев и невежество - авт./ - это ад; глупость и невежество - это скоты (животные), а десять добрых деяний - это Небесный Алтарь /т.е. рай - авт./. Если не будет индивидуального "я", то гора Сумеру упадет сама собой; если будет отброшено ложное сознание, то вода в /Великом/ океане высохнет /сама собой/; если страстей не будет, то волны исчезнут /сами/; если отравы и пороков не будет, то рыбы и драконы пропадут"*** .

В раннем чань наибольшее распространение получили школы, основывающиеся на теории виджняванады, или дхармадактаны, как ее называли иначе.

* Да-чэн ци-синь лунь. (Махаяна-шраддокотпада-шастра). - Сянган 1926., - с.44.

** Хуэйнэн. Лу цау тань-цаин. (Сутра помоста Шестого Патриарха). - В кн.: Yampolsky Ph. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. N.Y., 1969.; §47.

*** Там же, § 36.

Виджняванада делает шаг от хинаяны к монистическому идеализму, утверждая, что дхармы не имеют истинного бытия, и сводя их к общему источнику - алаявиджняне (сознание-всестиплице). Согласно этой теории, алаявиджняна заключена в каждом индивидуе и имеет восемь разновидностей: 1) виджняна зрительного восприятия; 2) слухового восприятия; 3) обонятельного восприятия; 4) вкусового восприятия; 5) осязательного восприятия; 6) восприятия предыдущего момента; 7) "омраченного" и 8) сама алаявиджняна. Последняя является источником семи предыдущих и зародышем всех дхарм. Сама алаявиджняна - это чистота нирваны, не подверженная эмпирическому бытию, однако живые существа в силу "врожденного неведения" принимают ее трансформации за собственное индивидуальное "Я" и внешние объекты. В силу этой иллюзии возникают ложные мысли, создающие карму и приводящие к "дальнейшим перерождениям". Цзунми сравнивал это с болезнью глаз, из-за которой человек видит какие-то несуществующие вещи, или же с фантастическими видениями человека, погруженного в сон и воображающего, что возникающие перед ним в сновидениях объекты реальны, но пробудившись ото сна, человек обнаруживает, что все эти объекты не более чем трансформация его собственных мыслей в сновидениях*. Цзунми в "Предисловии в всеобщем объяснении происхождения школы чань" следующим образом оценивает сотериологическое значение этой теории: "Будда видел, что шесть сфер живых существ в трех мирах - все являются признаками самой истинной природы. Они возникли из-за заблуждений живых существ относительно основы своей собственной истинной природы

*. Цзунми. Юань жэнь лунь ... л. 3.

и не имеют никакой основы в самих себе, поэтому их природа может быть названа зависимой (paratantra). По этой причине те, чьи способности малы, не могут пробудиться. Вот почему Будда проповедовал дхарму в соответствии с теми признаками, которые они видят, с целью переправить их [на другой берег, т.е. в нирвану. - С.Н.] постепенно. Поэтому это зовется проповедью о признаках. Так как Высшая Истина в этом учении не выражена прямо, оно зовется эзотерическим ("ми-и", имеющим скрытое значение)"*.

Таким образом, с точки зрения Цзунми, теория виджнянавады предназначена для тех, кто в силу "омраченности" и малых способностей привязан к признакам дхарм, феноменальному бытию, и не в состоянии достичь пробуждения путем непосредственного созерцания "истинной природы". Им необходимо предварительно подавить привязанность к феноменальному бытию, а затем созерцать "истинную природу". Именно поэтому в данном направлении буддизма большое внимание уделяется исследованию закономерностей феноменального проявления дхарм (что послужило основанием для другого названия направления "дхармалакшана", т.е. школа, исследующая признаки, проявления дхарм) и методов виджняны в отношении к этим проявлениям.

Как разъясняет Цзунми в своем "Введении ...", "хотя и говорится, что все живые существа изначально обладают природой будды (buddatathata), эту природу нельзя увидеть, так как она покрыта безначальным неведением (avidya), и поэтому они вовлечены в круговорот рождений и смертей (samsara).

*. Цит. по: Jan Gunhua. Tsung-mi, his analisis of Chan Buddhism. - T'oung Pao, Leiden, 1972, vol. 58. - с.28

Когда будды уничтожили ложные мысли, они увидели свою природу во всей ее полноте, освободились от пут рождений и смертей и обрели сверхъестественные силы и независимость ... Поэтому [ученикам] необходимо полагаться на устные наставления учителя, отстраниться от внешних объектов и созерцать свое сознание и таким образом уничтожить ложные мысли. Когда мысли полностью уничтожены, тут же достигается просветление (*bodhi*) ... Следует также иметь ясное понимание искусных средств для вхождения в область дхьяны: отделившись от суеты и шума, нужно расположиться в спокойном месте, привести в гармонию тело и дыхание и сесть, скрестив ноги, в молчании, прижимая язык к небу и концентрируя сознание на одном объекте (санскр. "visaya", кит. "и-цзин")^{*}.

Школы, основанные на теории дхармалакшаны, в раннем чань-буддизме занимали доминирующие позиции. Приверженцами этого учения были Шэньсю (ум. 706), Чжишэнь (609-702), Лаоань (ум. 709) и Сюаньши, ученики пятого патриарха чань Хунжэня (601-671), ставшие впоследствии наставниками и основателями крупных школ чань-буддизма, имевших не только огромное число последователей, но и пользующихся официальным признанием и покровительством. Из них наибольшей известностью пользовался, по-видимому, глава Северной школы чань, оппонент шестого патриарха чань Хуэйнэна Шэньсю. В ответ на просьбу своего наставника Хунжэня он изложил свое понимание чаньской практики в следующих строках:

"Тело есть Древо Просветления-Бодхи,

А сознание подобно светлomu зеркалу на подставке.

*. Цит. по: Jan Gunhua, *Op.cit.*, - p.37.

Мы должны прилежно трудиться, вытирая его,

Чтобы на нем не было пыли и грязи!"*

Пояняя данную метафору, Цзунми писал, что "природа "просветления" изначально находится во всех живых существах так же, как зеркало обладает природой блеска. Но, поскольку сознание покрыто загрязнениями (так же как зеркало покрыто пылью), нужно уничтожить ложные мысли, и когда ложные мысли будут полностью уничтожены, начальная природа будет сиять во всем совершенстве, подобно тому, как очищенное от пыли блестящее зеркало отражает все предметы"**. Очищение сознания от морально-психических "загрязнений", согласно учению этой школы, должно сопровождаться, по мере очищения индивида и раскрытия у него интуиции, созерцанием "изначальной природы", в соответствии с писаниями, излагающими учение об абсолютной реальности***.

Близко к школе Шэнью по своим философско-психологическим установкам была школа, основанная Чжишэнем. Базируясь на учении дхармалакшаны, ее приверженцы также считали необходи-

*. Хуэнэн. Цит.соч., - 6 б.

** Цзунми. Чань-юань чжу-цзань-цаи ду-сий. (предисловие к всеобщему объяснению происхождения школ чань). В кн.: Тайсё оиню Дайдзоке. Т.45. Токио, 1924-1929. -л.402б.

*** Цзунми в своем комментарии к "Сутре о полном просветлении" перечисляет пять теорий, принятых к изучению в этой школе: 1) "сущность будды" (фо-ти) по "Шраддхотпада-шастре"; 2) "мудрость будды" (фо-чжи) по "Саддхармалундарики-сутре"; 3) "умонепостигаемое освобождение" (бу-сы-и цзе-то) по "Вималакиртиниршдеша-сутре";

мым освобождение от привязанности к феноменальному бытию, причем в этом процессе большое значение придавалось практике нравственности (шила), сосредоточения (самадхи) и интуиции (праджня). Посредством практики нравственности адепты этой школы стремились достичь состояния "отсутствия памяти" (кит. "у-и"), т.е. добиться отсутствия привязанности к своему прошлому, достичь того, чтобы психологические установки, сформулированные предыдущим опытом, были отброшены, посредством сосредоточения достичь "отсутствия мысли" (кит. "у-нянь") и освободиться от дискурсивного мышления и базирующихся на нем тревог относительно своего будущего, а посредством практики интуиции добиться того, чтобы "не забывать [соответствовать]" (кит. "мо-ван"), т.е. в каждый момент времени реагировать на ситуацию в соответствии с интуитивным знанием, лишенным заблуждений и ошибок *.

Школа, основанная Лаоанем, также стояла на позициях дхармалакшаны и считала необходимым "угашение сознания" (кит. "у-синь"), т.е. подавление всех эмпирических проявлений алаявиджняны для достижения "просветления" **.

4) "истинная природа (чжи-син) всех дхарм" по "Сы-и-цаин" и 5) "беспрепятственное освобождение" (у-ай цае-то) по "Аватамсака-сутре" - Jan Gunhua, op.cit, - p.41.

* Цзунми. Юань-цаюе-цаин да шу. (Большой комментарий к сутре о полном просветлении). - В кн.: Сюй цзан цин. Шанхай, 1923; - л. 278.

** Цзунми так разъясняет значение термина "у-синь": "Просветление сознания - это отсутствие сознания (у-синь), поскольку оно свободно от мысли".

Эта школа в целом придерживалась изложенной выше практики нравственности, сосредоточения и интуиции *. Отличительной ее особенностью было то, что из требования "угашения сознания" делались весьма радикальные в практическом плане выводы. Поскольку всякое различительное знание рассматривается как заблуждение, в этой школе запрещалось выполнение обрядов, исповедей, чтение сутр, рисование икон и переписывание священных текстов и т.п. Подобного рода занятия рассматривались как ошибочные мыслительные построения, лишь мешающие постижению истины в ее целостности. Последовательное развитие принципа "не-различения" в этическом плане привело в этой школе к требованию для монахов не искать благ и не избегать лишений, равно относясь ко всему, чтобы ни случилось с ними в жизни: "... где бы монах ни находился, он должен был думать не об одежде и еде и предоставить людям самим решать, что им подавать ему, по их усмотрению: сделают они подношения, будет у монахов теплая одежда и вдоволь пищи, и ладно; не сделают подношения, монахи должны быть готовы терпеть голод и холод не напрашиваться на религиозные подаяние и не просить пищу. Если в монастырь приходят гости, монахи никогда не должны ни встречать их, ни провожать, все равно, благородные ли люди гости или простолюдины. Какие бы восхваления и подношения или порицания и обиды ни доставались им,

* С некоторой поправкой: вместо "не забывать [соответствовать]" (кит. "мо-ван") они ставили задачей "не быть омраченным" (кит. "мо-ван").

они должны принимать их спокойно*.

Позиция сторонников дхармалакшаны в области как теории, так и практики подвергалась внутри школы чань критике за свою внутреннюю противоречивость. Основным объектом критики было противопоставление этой школой истинной реальности в виде алаявиджняны ее феноменальным проявлениям. Критики указывали на то, что подобная позиция порождает двойственность, в то время как задачей этой теории является ее преодоление. Положение дхармалакшаны о том, что алаявиджняна истинно существует, в противоположность ее проявлениям, не имеющим истинной реальности, аналогично, с точки зрения Цзунми, утверждению, что сновидения отличны от спящего сознания. В этом случае мы не можем отождествлять сон со сновидениями и должны признать их независимое существование. Если бы это было так, то тогда было бы возможно, с одной стороны, существование сновидения отдельно от спящего сознания, т.е. в пробужденном состоянии, а с другой - сон мог бы предстать перед нами в како-либо форме помимо сновидений**.

Философское учение мадхьямики (или шуньявады), являвшееся в индийском буддизме махаяны альтернативным виджнянаваде, не имело в чань сколько-нибудь значительного числа последователей. Историческим оппонентом учения дхармалакшаны чань-буддизма явились школы, базирующиеся на теории "единого сознания" (кит. "и-цинъ"), представляющей собой зрелый этап развития махаянской мысли, в которой предпринята попытка синтеза учений виджнянавады. Доктринальным основанием этой

* Цит. по: Jan Gunhua, op.cit, -p.45.

** Цзун ми. Юань жэнь лунь ...

школы стали те сутры махаяны, на основе которых в индийском буддизме не выросло самостоятельной философской традиции, а именно "Ланкаватара", "Буддхааватамсака", "Самадхираджа", "Махаратнакута", а также группа так называемых "Татхагата-гарбха-сутр". В отношении того, принадлежат эти сутры ко второму или третьему "повороту колеса учения" в Индии (и позднее в Тибете), как было показано нами в 1-м разделе диссертации, имелись сомнения. Хотя и мадхьямики, и виджнянавадины ссылались на них как на свои доктринальные источники, по существу эти сутры находились на периферии учения указанных школ и имели свою собственную специфику. Эта специфика была раскрыта чань-буддизмом и нашла свое выражение в теории "единого сознания", в чем, на наш взгляд, состоит оригинальный вклад чань в разработку доктринальных основ формирования базисного типа личности как особой формы социализации. Теория "единого сознания" свое наиболее четкое оформление получила в "Махаяна-шраддхотпада-шастре" - одном из основных источников чаньской теории и практики. Согласно этой концепции, "единое сознание" содержит всю совокупность дхарм, т.е. как дхармы, подверженные бытию, так и дхармы, не подверженные бытию. Оно рассматривается в двух аспектах - нирваническом и сансарическом, которые являются недвойственными друг другу, причем каждый из этих аспектов парадоксальным образом содержит все дхармы, как "омраченные", так и "просветленные": "Дхарма единого сознания имеет два аспекта: первый - это сознание истинной таковости (бхутататхаты), второй - это обусловленное сознание. Каждый из этих двух аспектов содержит в себе все многообразие дхарм. Как это понимать? [Это

так] потому что эти два аспекта неотделимы друг от друга"*.

Считалось, что сознание "истинной таковости" едино само в себе, однако в плане проповеди может проявляться двойко - как истинная "пустота" (санскр. "шунья") и как истинная "не-пустота". Татхата является пустотой, поскольку она "изначально никогда не была связана с загрязненными дхармами, свободна от признаков различий всех дхарм и не имеет ничего общего с ложными мыслями, рожденными омраченным сознанием"**. В то же время утверждалось, что "сама истинная природа татхаты не имеет признаков; это не есть нечто, обладающее признаками, и не есть нечто, не имеющее признаков..."***. Необходимость рассмотрения истинного сознания с точки зрения его пустотности (санскр. "шунья") обусловлена "омраченностью" живых существ: "... поскольку сознание живых существ омрачено неведением, возникает дискурсивное мышление и они отходят от [истинной таковости], поэтому и говорится: "пустота"; но если они освободятся от омраченного сознания, то в действительности не будет ничего, о чем можно говорить "пустота"****.

В аспекте шуньи все дхармы являются не более чем призрачными иллюзиями, а все феноменальное бытие рассматривается как изначально успокоенное и пустотное. Отсюда делается вывод, что нет ничего, от чего нужно было бы освобождаться или

* Да-чен циг-синь лунь. (Махаяна-шраддхотпада-шастра). - Сянган, 1926; -с.9-10.

** Там же, с.11.

*** Там же, с.11.

**** там же, с.12.

что нужно было бы приобрести, и нет никакой особой практики, которую нужно было бы практиковать для достижения "просветления". Нужно только в каждый момент созерцать пустотность всех дхарм, и тогда в случае спонтанного возникновения мысли, различающей субъект и объект, она в то же мгновение будет осознаваться как пустотная, и таким образом индивид не будет терять целостного восприятия бытия, лишённого множественности, и избежит появления иллюзии индивидуального "Я". Как писал Цаунми во "Введении...", " когда будет понято, что все признаки пустотны, несомненно никаких мыслей не останется в сознании. С появлением мысли человек в тот же миг осознаёт это, и вместе с этим осознанием мысль превращается в ничто... Хотя возможно множество путей практики, отсутствие мысли - основной путь. Только когда человек придет к осознанию отсутствия мысли, естественным образом придет к успокоению страсть и ненависть, естественным образом станут сияющими сострадание и мудрость, дурные кармические последствия сами собой отсекутся и деяния, накапливающие заслуги, естественным образом станут успешны. Если до конца понять, что все признаки лишены признаков, то естественным образом будет осуществляться практика без практики"*. "Практика без практики", реализующая спонтанное "просветление" и основанная на отношении и к "омрачению", и к "просветлению" как изначально пустотным, противопоставлялась приверженцами этой теории подходу и практике в традиции дхармалакшаны, трубующим очищения от "загрязнений" и созерцания "истинной природы". Так, например, Хуэйцзэн, полемизируя с Шэньсю, писал в ответ на цити-

* Цит. по: Jan Gunhua, op. cit. - p 40.

рованное выше стихотворение:

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

Поскольку сущность дхарм, как считалось, пустотна и изначально просветлена, то истинное сознание, в своем позитивном аспекте, является вечным и самодостаточным, не зависящим ни от каких внешних причин и объектов. Оно содержит в себе все дхармы, подверженные и не подверженные бытию, благие и неблагие. Данный аспект сознания и называется "не-пустотой". Это, однако, не нужно понимать в том смысле, что в этом аспекте есть какие-то признаки, которые можно было бы выделить. Подобно тому как негативное содержание первого аспекта татхаты, пустотность не есть альтернатива наполненности различными признаками (подобно, скажем, пустоте комнаты, из которой вынесли вещи), позитивное содержание второго аспекта не является наполненностью признаками, это чистое бытие, в котором невозможно указать на то, что именно "бывает". С точки зрения этого аспекта все проявления человека, любые его дела, слова, мысли, как добрые, так и злые, есть проявления "природы будды" в самом человеке, помимо которого невозможно найти других будд. Это теоретическое положение определяет о подход к практике психотренинга. Как разъяснял Даунми во "Введении...", "когда есть понимание того, что эта истинная реальность является самовозникшей (svayambhu), в сознании не появится мысль о длительности в практике просветления. Прос-

* Хуэйнэн. Цит.соч., §8. тивация,

ветление и есть само сознание, никто не может использовать сознание для того, чтобы культивировать сознание. Зло - это также само сознание. Никто не может отсечь сознание посредством самого сознания. Не-отсекание и некультивация, свободное следование своей природе, может быть названо освобождением (vimoksa). Природа [сознания] подобна пустоте; ничто не может быть добавлено к ней и ничто не может быть изъято, какова же необходимость в ее восполнении? Что нужно делать, так это только остановить свою карму и питать свои духовные силы в любое время и в любом месте, где бы не находился, крепя чрево святости и демонстрируя чудо спонтанности. Это и есть истинное пробуждение, истинная практика и истинная реализация"★.

Подход к чаньской практике с позиции этого аспекта сознания Хуэйнан во втором своем стихотворении сформулировал следующим образом:

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

Данные аспекты, подходы к практике, несмотря на различие, даже противоположность вербальных формулировок, не рассматриваются как альтернативные. С точки зрения чань, они имеют одну цель - "достижение единства всех признаков и возвращение к природе Будды"★★★, а потому не считаются про-

★ Цит. по Jan Gunhua, op. cit.; p.39.

★★ Хуэйнан, Цит.соч., §.8.

★★★ Цзун ми. Чань-юань чжу-цзюань..., с.403а.

творечащими друг другу. Такая непротиворечивость базируется на том, что оба аспекта ("пустота" и "не-пустота"), лежащие в основе этих представлений, в истинном сознании совпадают.

Согласно теории "единого сознания", индивидуальное "Я" обусловлено, так же как и в рассмотренных выше школах, наличием "неведения". "Неведение" рассматривается как базальная клеши, существующая извечно, с "безначального времени" и порождающая все другие клеши: страсть, гнев, гордость, зависть и т.д.; она служит препятствием к "просветлению", "затемняя" изначально присутствующую в сознании каждого человека интуитивную мудрость. "Что касается неведения, то оно является "препятствием к мудрости", так как может помешать ее естественному функционированию в этом мире", - отмечается в "Шраддхотпада-шастре"*.

При этом указывается, что неведение может "порождать все омраченные дхармы и что все омраченные дхармы являются признаком неведения"**. Именно под воздействием неведения происходит разделение мира на объект и субъект и создается иллюзия наличия индивидуального "Я". В "Шраддхотпада-шастре" этот процесс описывается следующим образом: "Из-за того, что есть неведение, возникают три вида признаков, которые соответствуют этому непросветлению и неотделимы от него. Первый признак - это кармическая активность неведения. Возбуждение сознания из-за неведения называется кармической активностью (т.е. деятельностью, создающей карму. - С.Н.). Если [сознание] просветлено, то оно не возбуждается, если омрачено, то появляется страдание (дукк-

* Да-чэн ци- синь лунь... с.26.

** там же, с.19.

ха), ибо результат (т.е. возбуждение сознания. - С.Н.) не может быть независимым от причины. Вторым признаком - это наличие субъекта восприятия. Когда сознание возбуждается, то появляется и воспринимающий субъект. Если же нет возбуждения, то нет субъекта восприятия. Третьим признаком - это мир объектов. Поскольку есть воспринимающий субъект, то возникает ложное проявление мира объектов. Если же освободиться от субъекта восприятия, то не будет и мира объектов"*

Интерпретируя эти положения в "Шастре об изначальной природе человека", которая фактически является развернутым комментарием к "Шраддхотпада-шастре", Цзунми отмечал, что из-за "омраченности" неведением в сознании человека возникают ложные идеи и кармическая активность сознания. Далее, поскольку человек не понимает, что с самого начала эти идеи нереальны (иллюзорны), они трансформируются в субъект и объект, т.е. в того, кто воспринимает, и в то, что является объектом восприятия. Человек не может понять, что эти объекты являются не более чем порождением его омраченного сознания, трансформацией ложных идей, и верит, что они реально существуют. Это называется ошибочной верой в реальность существования внешних объектов, из-за которых человек различает "Я" и "не-Я"**. Таким образом, функционирование "неведения" порождает все другие клеши*** и формирует "омраченный" аспект сознания, мешающий постижению "высшей истины". Так, "Шраддхотпада-шастре" указывается: "Что касается термина

* там же, с.19.

** Цзун-ми. Юань жэнь лунь..., л.6.

*** Да-чэн ци-синь лунь..., с.19.

"омраченное сознание", то оно называется "препятствием, обусловленным клеши", потому что может стать преградой фундаментальной мудрости татхаты" *.

Однако в учении "единого сознания" нет однозначного противопоставления "неведения" "просветлению", "омраченного" аспекта "просветленному": "неведение неотделимо от просветления, и потому его нельзя разрушить, но в то же время оно не может быть не разрушено"**. Поскольку "неведение" и "просветление" нераздельны, алаявиджняна объединяет в себе оба аспекта, и "просветленный", и "омраченный": "Алаявиджняна есть то, в чем непротиворечиво объединены "нерожденное и неуничтожимое" (т.е. "просветленный аспект. - С.Н.) и "рождение и уничтожение" (т.е. "омраченный" аспект. - С.Н.), которые [одновременно] и не едины, и не раздельны друг с другом"***.

В силу недвойственности "неведения" и "просветления", единства в алаявиджняне "омраченного" и "просветленного" аспектов, "просветления" невозможно достичь путем простого подавления "неведения", подобно тому как это рассматривается в теории дхармалакшаны. Прекратить "омрачающее" действие неведения и достичь "просветления" можно, как полагают приверженицы теории "единого сознания" только через понимание этой недвойственности. Один из наиболее ярких представителей этой теории, Хуэйнэн, чья сутра стала основополагающим, собственно чаньским текстом в этом направлении чань-буддизма, кри-

* Там же, с.26.

** Там же, с.16.

*** Там же, с.12.

тиковал как тех, кто стремится подавить омрачение, так и тех, кто созерцает "просветленный" аспект. В самой установке на искоренение "загрязнений" заложено отношение к ним как к тому, что действительно существует, и потому адепт, сам того не желая, привязывается в "загрязнениям", укореняет их в сознании. С другой стороны, созерцание "просветленного" аспекта как чего-то неподвижного, застывшего, лишеного присутствующей ему спонтанной активности носит искусственный характер и лишь создает привязанность к "просветлению", мешающую "освобождению": "Заблуждающиеся люди привязываются к внешнему и когда начинают [заниматься] практикой психической концентрации "экавьюха-самадхи", то принимают за прямоту сознания неподвижное сидение (т.е. сидячую медитацию. - С.Н.) и искоренение из сознания ложных взглядов, полагая, что это и есть сосредоточенность "экавьюха-самадхи". Занятия такой практикой уподобляют [человека] бесчувственным [вещам] и создают препятствия к Пути-Дао. Но Дао должно течь беспрепятственно, как можно ему препятствовать? Если сознание задерживается на вещах, то значит, оно связывает само себя... А есть еще люди, которые учат сидеть и созерцать сидение, созерцать чистоту, не двигаясь и не активируя [сознание]. Занимаясь такой практикой, заблуждающиеся люди не только не обретают просветления, но еще больше укрепляются в своих заблуждениях, и таких людей тысячи. Обучающие такому пути с самого начала вводят в великое заблуждение"*.

Отношение сторонников теории "единого сознания" к практике угашения эмпирического, обыденного сознания и созерца-

* Хйэйинэн. Цит.соч., §14

ния "истинной природы" в процессе неподвижного сосредоточения (кит. "цаочань") хорошо иллюстрирует характерный эпизод обращения чаньского наставника Мацзэу в учение бывшего ранне приверженцем теории дхармалакшаны, в учение "единого сознания": "Мацзэу остановился в монастыре Цюаньфа в Наньюе, где у него была хижина для жизни в уединении и занятий медитацией. Он даже не смотрел на тех, кто заходил к нему. Однажды Хуайжан пришел, чтобы увидеться с ним, но Мацзэу не обратил внимание на гостя. Увидев необычное выражение лица Мацзэу, Хуайжан вспомнил предсказание шестого патриарха и попытался обратиться к Мацзэу. Хуайжан взял кирпич у двери хижины и стал его тереть, но Мацзэу снова не обратил никакого внимания. Прошло много времени, пока Мацзэу не спросил: "Что вы делаете?" Хуайжан ответил: "Я шлифую кирпич, чтобы сделать зеркало". Мацзэу спросил: "Как можно сделать зеркало, шлифуя кирпич?". Наставник сказал: "Если нельзя сделать зеркало, шлифуя кирпич, как можно стать буддой, сидя в медитации?". Тогда Мацзэу поднялся со своего сиденья и спросил наставника: "Что же тогда нужно делать?". Наставник сказал: "Если повозка, которую тянет вол, не двинется, кого нужно погонять - вола или повозку?" Затем спросил: "Ты хочешь сидеть в сосредоточении или стать сидячим буддой? Если ты хочешь сидеть в сосредоточении, то сосредоточение - это ни сидение, ни лежание. Если ты хочешь стать сидячим буддой, то будда не есть неподвижность, более того, [его противоположность], и это движение не будет принятием, ни отбрасыванием. Если ты сидишь, [чтобы стать] буддой, то ты просто убиваешь его. Если ты держишься за сидение, то ты никогда не реализуешь дхарму. Услышав эти

слова, Мацау достиг просветления."*

Поскольку с точки зрения экаяны "просветленное" сознание включает в себя и "омраченны", имманентный, аспект, и "просветленный", трансцендентный, для достижения "просветления" нет необходимости, как уже говорилось, в какой-то особой практике. Более того, какая-либо практика, как опытный, имманентный процесс, отдельный от трансцендентного "просветления", становится с этой точки зрения невозможной, так как в этом случае нарушалась бы недвойственность трансцендентного и имманентного. Поэтому в традиции экаяны практика и "просветление" рассматриваются как тождественные. Разъясняя соотношение практики и "просветления", Хуэйнан говорил: "Благородные друзья! В этих вратах моего учения основой являются сосредоточенность и мудрость. Ни в коем случае нельзя утверждать, что мудрость и сосредоточенность различаются. Сосредоточенность и мудрость являются одним целым и не разделяются надвое. Сосредоточенность есть субстанция мудрости, мудрость есть функция сосредоточенности. Как только появляется мудрость, в ней присутствует сосредоточенность; как только появляется сосредоточенность, в ней присутствует мудрость"*

Несмотря на значительные различия в теории и практике школ чань, опирающихся на теорию дхармалакшаны и школ, базирующихся на учении "единого сознания", эти взгляды не рассматривались как взаимоисключающие друг друга. В Южной школе чань Хуэйнана и в позднейших школах, основанных его учени-

* The Transmission of the Mind Outside the Teaching/Transl. by Lu Kuan yu. - L., 1974; - с.35-36.

ками, путь дхармалакшаны рассматривается как неполный, хотя и пригодный и даже необходимый для людей с малыми способностями. При этом, однако, считалось, что те, кто придерживается взглядов дхармалакшаны о необходимости длительной практики, не могут достичь окончательного "просветления" и так или иначе должны будут закончить совершенствование, практикуя в соответствии с учением о "едином сознании"*.

Как видно из вышесказанного, при реализации "истинной природы" "иллюзорная" не подавляется. Просветленность сознания как раз и состоит в том, что обычное сознание приобретает как бы дополнительное "измерение", в котором все оппозиции обычного сознания парадоксальным образом "снимаются", воспринимаются как недвойственные.

Такой подход к проблеме субъектно-объектных отношений в чань-буддизме имел большое значение для практической деятельности адептов чань "в миру", накладывая заметный отпечаток на их стиль мышления и поведения, и являлся одним из основных конституирующих факторов формирования чаньского типа личности, в значительной степени обуславливая его специфику.

Нетрудно заметить, что этот подход чань-буддизма радикально отличается от взглядов западной психологии, где проблема субъектно-объектных отношений также является предметом постоянных дискуссий. Однозначное решение этой проблемы в западной психологии затрудняется тем, что границы субъекта представляются очень подвижными. В зависимости от своих индивидуально-психологических особенностей разные люди не только переживают (воспринимают) как субъект разные феноме-

* Хуйэнэн. Цит. соч., §39.

ны, но и обладают разными тенденциями изменения границ субъекта. В терминах психологии личности эти тенденции описываются как тенденции к экстраверсии и интроверсии, в терминах генетической психологии как соотношение ассимиляции и диссимиляции, в терминах психоанализа - как тенденции к подчиненности или независимости, тенденции любви или агрессии и т.п. Однако, независимо от различий в терминологии, динамика личности, описываемая психологами этих школ, неизменно остается в рамках субъектно-объектных отношений. Целью же буддийского психотренинга является выход за их пределы.

В плане регуляции деятельности и саморегуляции проблему субъектно-объектных отношений с точки зрения представителя европейской культуры можно интерпретировать следующим образом. Процесс регуляции осуществляется субъектом прежде всего по отношению к объекту, и поэтому первым необходимым условием регуляции является переживание определенного феномена как объект. Если по отношению к перцептивным образам внешних объектов это наблюдается у всех взрослых здоровых личностей, то в случае, скажем, с эмоциями или реакцией активации подобие осознания или идентификации с индивидуальным "Я", т.е. осознание их как объекта, для многих людей довольно сложная задача. При этом необходимо отметить, что подобное выделение объекта носит очень относительный характер, и один и тот же феномен в разных ситуациях может выступать (или не выступать) в качестве объекта.

Подобное расширение возможностей регуляции имеет для субъекта то преимущество, что оно расширяет рамки произвольной регуляции, увеличивает возможность контроля над ситуацией и т.п. Вместе с тем оно имеет и существенные недостатки.

При выделении определенного феномена как объекта, для него теряется возможность самопроизвольной, естественной саморегуляции в рамках субъекта, каковая имеет место, например, в случае с моторными актами, носящими. Поэтому, когда происходит резкое увеличение числа объектов, управление ими может выйти за пределы возможностей психики человека, и он окажется в ситуации сороконожки из известной чаньско-даосской притчи - сороконожки, которая запуталась в собственных ногах, решив управлять ими произвольно. В подобных условиях человеку приходится решать очень сложную задачу по поиску более или менее оптимального баланса (в зависимости от конкретной ситуации и индивидуально-психологических свойств) субъектно-объектных отношений и относительно оптимального соответствия между произвольным и непроизвольным реагированием.

Регуляция деятельности при этом неизбежно приобретает последовательно-поэтапный, сукцессивный характер. Для того, чтобы осуществить управление, человек должен сначала получить об объекте хотя бы минимум необходимой информации, переработать ее (с целью выработки определенной стратегии поведения), принять решение и лишь затем осуществить реакцию. Такая большая или меньшая задержка в реагировании, происходящая в основном за счет задержки в центральном звене переработки информации, приводит к тому, что реакция достигает объекта, который находится уже не в том состоянии, в котором от него получена информация, т.к. объект непрерывно изменяется, если, конечно, это не статичный объект. Поэтому реакция получается (в большей или меньшей степени) неадекватной данному состоянию объекта. Или, иначе говоря, пока человек

примеряется к объекту, пока он начинает прикидывать, как же лучше "сладить" с объектом, тот может в это время выйти за пределы его досягаемости, а в худшем случае - сам может успеть "сладить" с субъектом. Такая задержка особенно нежелательна и даже опасна в экстремальных ситуациях, скажем, во время занятий чаньскими военно-прикладными искусствами.

Таким образом, в "обычном" состоянии сознания существует противоречие между непрерывным характером изменения объекта, происходящим согласно его собственной природе, и дискретным характером реагирования, направленного на постепенное и поэтапное приближение реальных состояний объекта его идеальному образу (модели), сформированному в сознании субъекта. Чань-буддисты же стремились решить эту проблему регуляции деятельности не путем поиска оптимального варианта отображения субъектом объекта и воздействия на него, а через выход за рамки субъектно-объектных отношений вообще, т.е. путем установления нераздельного единства и тождества объекта с субъектом, их слияния и снятия какой-либо дистанции или оппозиции между ними. С помощью различных методов воздействия на сознание человека чаньские наставники приводили своих адептов в измененное состояние сознания, в котором субъект и объект воспринимаются и переживаются как единое и нераздельное целое, как некий гештальт, и, следовательно, вообще перестают существовать как таковые. Так, например, для личности в таком состоянии, как утверждает чань-буддисты, нет, скажем, солнца, отдельного от личности, равно как и нет какой-то отдельной личности, но есть единая система - "личность, смотрящая на солнце" или "солнце, видимое личностью" (что совершенно равнозначно). Возникающее при этом ощущение

потери индивидуального "Я" (которое не нужно путать с симптомами деперсонализации, т.к. это скорее ощущение чего-то надличного) приводило к принципиально иному, чем в европейской психологии, решению проблемы регуляции деятельности. В сущности, в подобном состоянии деятельность не переживается личностью как таковая (в чаньской терминологии это есть "недеяние"), и тем более, не переживается процесс ее регуляции. В отличие от обычного ("нормального") состояния сознания ситуация в данном случае воспринимается как нечто целостное, как "таковость", тождественная самой себе в каждый единичный момент бытия. Те феномены, которые в обычном состоянии образуют субъект, и те, которые образуют объект, воспринимаются как полностью в этом отношении равнозначные "данности". Поэтому движение, действие, развитие для личности в подобном состоянии - не последовательный ряд изменений состояния субъекта в зависимости от состояния объекта (и наоборот), а одновременный, параллельный процесс движения, изменения. Движение субъекта и объекта в измененном состоянии сознания обуславливается не их последовательным взаимовлиянием, а целостным "схватыванием" ситуации.

Этот подход распространялся как на частные ситуации типа боевого единоборства в различных видах чаньских военно-прикладных искусств, так и на общую экзистенциальную ситуацию. Поэтому, скажем, во время состязания в искусстве борьбы, партнеры должны были воспринимать себя и противника не в качестве противодействующих друг другу онтогонистов, каждый из которых стремится изменить ситуацию в соответствии с собственными потребностями и собственным ее пониманием, но в виде элементов единой системы, функционирующей по своим внут-

ренним, общим для всех ее частей (равно как и для всего мироздания) законам, и главная задача борца - никоим образом не нарушать эти законы, отрешаясь от субъективных желаний, стремлений, мотиваций и т.д. Точно так же чаньский адепт должен был привести всю свою жизнь в соответствие со всеобщим законом бытия.

В измененном состоянии сознания отражение ситуации и реакция на нее осуществляется в каждый единичный момент симультанно и между ними нет промежутка, поэтому длинная цепочка переработки информации в данном случае становится ненужной или, точнее, превращается во вспомогательный механизм реагирования, т.к. предполагается, что в измененном состоянии сознания каждому состоянию объекта соответствует адекватное ему состояние субъекта (и наоборот), причем это состояние возникает (складывается) в тот же момент времени. Можно даже сказать, что реагирования в общепринятом понимании (как дискретного процесса обмена реакциями между субъектом и объектом) вообще нет, а есть ряд синхронных изменений состояний целостной системы, причем этот процесс носит континуальный характер.

В процессе социализации у адептов чань происходило освобождение сознания от дискретных структур и увеличение в общем потоке психики удельного веса континуальных процессов вообще и интуиции - в особенности, вплоть до полного перехода на интуитивный способ отражения и реагирования. Как перцепция, так и мышление (допонятийное и понятийное), с точки зрения чань не в состоянии обеспечить выход за рамки субъектно-объектных отношений, поскольку являются их порождением и существуют для их регуляции. Чаньские методы формирования

базисного типа личности были ориентированы на то, чтобы пробудить и развить интуицию, которая, по мнению чань-буддистов лишь одна могла осуществить непосредственное восприятие всех аспектов ситуации во всем их многообразии, причем восприятие, не привязанное к субъекту и не "центрированное" на нем. В обычном состоянии интуиция (праджня) работает "вспышками", время от времени. Задача чаньских методов социализации заключается в том, чтобы увеличить время работы интуиции вплоть до превращения ее в постоянно действующий фактор, когда она становится центральным феноменом психической жизни, вокруг которого группируются все остальные. Именно в этом заключается существенное отличие чаньского типа организации психики от организации психической жизни представителей западной культуры, у которых ведущей психической функцией является понятийное мышление, пронизывающее и организующее всю когнитивную структуру человека. В чаньском типе личности процесс развития детерминирован функционированием интуиции, и она является ведущей психической функцией.

Таким образом, чань-буддизм, являясь прямым наследником индийского буддизма махаяны, развил махаянское учение с учетом китайских реалий и выработал собственную культурную традицию, которую характеризует не только глубокая разработка теоретических проблем, но и широкий арсенал практических методов социализации человека внутри чаньской традиции и формирования базисного для чаньской субкультуры типа личности.

Язык как средство социализации в чань-буддизме.

Язык является важнейшим средством социализации личности в культуре, а потому в чань-буддизме, придававшем огромное значение целенаправленному формированию личности, проблеме языка уделялось особенно большое внимание. Кроме того, дополнительную остроту этой проблеме в школе чань (по сравнению с индийским буддизмом) придавало то, что в конфуцианстве и даосизме - двух основных направлениях китайской традиционной мысли, доминировавших ко времени появления чань-буддизма - роль языка в процессе социализации активно дискутировалась, причем мнения обоих учений по этому вопросу были существенно различны. Даосизм, отстаивая примат естественного начала перед культурным, развивая положение о том, что "истинное бытие", заключающееся в следовании Дао (понимаемом, естественно, в даосском смысле), не может быть выражено в словах: "Дао, которое может быть выражено словами, не есть истинное Дао. Имя, которое может быть названо, не есть истинное имя". "Знающий не говорит, говорящий не знает"**. Конфуцианство важнейшую роль в процессе социокультурного развития человека отводило овладению письменными текстами, в значительной степени понимая под непрерывностью культурной традиции преемственность в передаче и интерпретации письменных памятников и сближая

*. Дао-дэ цзин (Книга о Дао и Дэ). В кн.: Чжунцаы цзицэн (Собрание классических текстов) т.3. Пекин, 1956; - §1.

** Там же, § 56.

во многом понятие культуры с ее словесно зафиксированными текстами. Естественно, что в обстановке полемики этих школ чань-буддизм должен был определить свое отношение к языку как социокультурному феномену, тем более что решение этого вопроса в большей степени определяло и место самого чаньского учения в китайской культуре.

Различные аспекты проблемы языка в чань-буддизме рассматривались в ряде работ отечественных и зарубежных авторов*, однако роль языка как средства формирования базисного типа личности не получила в них достаточного освещения. В данном разделе диссертации исследуется

1. Абаев Н.В. Некоторые структурные особенности чаньского текста и чань-буддизм как медиативная система. - В кн.: Восьмая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. Вып.3, М., 1977; Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, "Наука", 1983; Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. М., "Наука", 1977; Berkman K. Semantics and Zen. - "Psychologia", Kyoto, 1972, vol.15, N 3; Izutsu T. Sense and nonsense in Zen Buddhism. In.: Eranos-Jahrbuch, vol. 39. Mensch und Mort. Vortrage gehalten auf der Eranos Taguhg in Ascona vom 19. bis 27. Aug. 1970, Leiden, 1973, s. 183-215; Riepe D. The significance of the attac rationality by Zen Buddhism. "Philosophy a phenomenological research". Buffalo, 1966, vol. 23, N 3; Zug C.G. The nonrational riddle - Zen Koan. - "J. of American folklore", Richmond, 1967, vol. 30, N 315.

концепция языка в школе чань и анализируется его функционирование как средства социализации в процессе формирования "чаньской личности", осуществляющегося в традиции чань-буддизма в ходе решения адептами чань их сoterологической задачи - достижения "просветления".

Необходимо отметить, что проблема языка, его отношения к "истинной реальности", рассматривалась как одна из важнейших не только школой чань, но и буддийской традицией в целом. Еще в раннем буддизме тхеравады обсуждался вопрос о возможности применения языка для адекватного описания реальности. С точки зрения этой традиции, поскольку все объекты феноменального мира представляют собой не более, чем ~~временную~~ комбинацию дхарм и не имеют, с точки зрения абсолюта, независимого "я", они не могут быть описаны в словах. Применять то или иное наименование к какому-либо объекту можно лишь памятуя, что это есть условное обозначение некоторой комбинации дхарм, которой нами произвольно приписывается некое качество, рассматриваемое как индивидуальное "я" этого объекта. Вот как этот 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", "лотня", "армия", "город", "дерево" суть только способы выражения для совокупности определенных вещей, расположенных определенным образом, так и слова "живое существо" и "его" - только способы выражения

для комплекса телесных и нетелесных составных частей"★.

По сравнению с тхеравадой монахам махаяны заострил проблему выразимости "истины" и, видимо, поэтому положение о невозможности адекватного описания истинной реальности в понятиях наиболее последовательно разрабатывалось в махаянской литературе. Истинная реальность с точки зрения махаяны невыразима, поскольку она носит абсолютный, всеохватывающий характер, и 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 (1 в.н.э.?). Так, в своей комментарии к праджня-парамитским 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 чатушкотики★★ (1/А существует; 2/ Не-А существует; 3/ А и не-А существуют; 4/ отрицание того, что А и не-А существует) и, найдя их неправомерными, в качестве единственного средства буддийского познания выдвинул интуи-

★. Цит. по: Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956, т.1. - 335.

★★ Чатушкотика - логическая схема традиционной индийской философии, которая широко использовалась в буддизме для доказательства некорректности любого рода высказываний относительно реальности.

цде (санскр. праджня)*.

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 мадхьямика-сватантрики и длительное время занимала ведущие позиции в буддийской философии. Однако позднее в работах Чандракирти "релятивизм" Нагарджуны был восстановлен. Школа мадхьямиков-прасангиков, основанная Чандракирти, отрицала всякие иные средства познания истинной реальности помимо интуиции.

Положение о том, что истинная реальность лишена признаков, относительно которых можно было бы делать какие-либо высказывания, развивала и чаньская школа "единого сознания", настаивая на условном характере вербальных построений. С точки зрения 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 тождественен просветленному: "Все вербальные объяснения условны и неистинны, ибо они лишь следуют за ложными мыслями и не могут [отражать реальность]. Слово "истинная таковость"

*. В буддизме выделяется несколько видов непосредственного интуитивного познания. В дальнейшем под термином "интуиция" мы будем понимать праджню - интуицию, непосредственно познающую истинную реальность.

(окута-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"*. Подходы чань-буддизма к проблеме языка, строившихся на основе общемахаянских воззрений, получили в этой школе махаяны дальнейшее развитие, причем основной акцент в чань делался на разработке тех аспектов, 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, и дальнейшие рассуждения о его природе могут породить лишь иллюзию понимания. Поэтому бесплодные рассуждения о таких понятиях, как "нирвана", "Будда" и проч., могли стать, по мнению чань-буддистов, серьезной преградой на пути к "освобождению", затруднить непосредственное интуитивное понимание истинной реальности и лишь утвердить адепта в иллюзии существования индивидуального "я", тем самым препятствуя "освобождению" от расуждения сравни-

 *. Да-чэн ци-синь лунь (Махаяна-шраддхотпада-шаstra, "Шаstra о зарождении веры в махаяне"). Сянган, 1926. - с.13.
 имманентного бытия (санскр. сансара). Такого рода

иногда чань-буддистами с попытками "выловить отражения Луны в воде" и резко ими порицались. Так, например, Линьцай называл такие понятия, как Будда, нирвана и т.п., фигурирующие в контексте подобных рассуждений, "невольничьими оковами", "столбом для привязи ослов" и т.п.*.

Отрицательное отношение к речемыслительным конструкциям как к образованиям, поддерживающим поток обыденного сознания и тем самым препятствующим достижению "просветления", особенно проявилось в тех направлениях чань, которые восходят к VI-му патриарху чань Хуэйнану, поскольку именно в них делался наибольший акцент не на очищении морально-психических загрязнений, а в внезапном постижении 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**. Рассматривая вопрос о причине бытия, Хуэйнан говорил: "Если она (т.е. ваша собственная природа - С.Н.), содержит в себе дурную активность, значит, вы являетесь живыми существами. Если она содержит благую активность, значит вы являетесь Буддами. Откуда же берется активность? Она

*. Риндзай-року (Записи бесед Линь-цай). Дзэн-но гороку (записи бесед дзэнских патриархов). Токио, 1972, т.10.

** . Хуэйнан. Лю-цау тань-цаин (Сутра Помоста шестого патриарха). В кн.: Yampolsky Ph. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. N.Y., 1969. - §45-46.

происходит из противопоставлений в вашей собственной природе"*. Конкретизируя далее характер противопоставлений, Хуэйнан классифицирует их на 3 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 Хуэйнан включает 12 видов противопоставлений: "В языке и внешних признаках вещей имеется 12 противопоставлений: 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"**.

Согласно этой концепции, двойственность, присущая речемыслительным структурам, является существенным препятствием для достижения "просветления" и конечные "освобождения" 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, 5 скандх) и нирвана (истинное бытие) не являются двумя отдельными "сущностями", но полностью тождественны друг другу. Как писал Нагарджуна в "Маламадьямика-карикe": "Где предел сан-

*. Там же, § 45.

** Там же, § 45.

сары, там предел нирваны, между ними нет ни малейшей грани различия"*. В силу этого достижение просветления обеспечивается не через подавления 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, Хуайнан говорил: "Благомудрые друзья! В моих вратах дхармы с самых древних времен и по сию пору, все основано на "немышлении" как главном принципе дхармы, на "отсутствии признаков" как субстанции, на "не-пребывании" ("отсутствие опоры") как основе. Что такое "отсутствие признаков?" "Отсутствие признаков" - это находясь среди признаков, отрешаться от признаков. "Не-мышление"- это погружаясь в мышление, не мыслить. "Не-пребывание" ("отсутствие опоры") - это иначальная природа человека"**.

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

*. Цит. по: Stecherbatsky Th. The Buddhist Nirvana. Leningrad, 1933. с.112.

2. Там же, § 47.

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"*.

Говоря о необходимости искоренения мыслей, опирающихся на условное, на "внешние обстоятельства", Хуэйнэн 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 порождайте мыслей!" - призывает Хуэйнэн 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 прианакон всех страстей. "Мысль" означает мыслить изначальную природу татхаты (т.е. истинной реальности - С.Н.). Татхата - есть субстанция мысли; мысль есть функция татхаты. Если вы мыслите на уровне собственной (истинной)

1. Там же, § 46.

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"*.

Таким образом, реализация "не-мышления", отсутствия "опоры на знание" достигается, по мнению Хуэйцзэна, 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 Хуэйцзэн говорил: "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 с 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.)"**.

Таким образом, выделяются два вида слова,

*. Там же, § 17.

** Там же, § 46.

соответствующие двум принципиально разным состояниям сознания - "омраченному" и "просветленному". В первом случае слово, в качестве проявления "обычного" сознания рассматривается как фактор, препятствующий познанию "реальности", во-втором оно - результат функционирования "просветленного" сознания и рассматривается уже как отражающее реальность "истинное слово". Это 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 является 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, тождественен этому сознанию восходит еще к текстам праджняпарамиты - как принято считать, наиболее ранним махаянским текстам. Так, в своем комментарии к праджняпарамитским сутрам "Праджняпарамита - пиндарха" Дигнага так разъясняет значение этого термина: "Праджняпарамита - это мониам, это то анание [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]"*.

Такое представление последовательно проводится и в чань-ских текстах: достичь просветления - значит сделаться "недвойственным" сакральному тексту: "... если практиковать в своем сознании эту практику (т.е. практику чань, изложенную в "Алмазной сутре" - прим. С.Н.), то в своей изначальной [природе] вы не будете ничем отличаться от праджняпарамита-сутры"**- наставлял своих учеников Хуэйнан.

Таким образом, при оценке высказываний чань-буддистов 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, становится буддой" (эти высказывания, как известно, приписываются традицией первому патриарху чань Бодхидхарме и рассматриваются как важнейшие постулаты школы) и кодифицированным в вероучении требованием изучать буддийские тексты - с другой (один из обетов, даваемых чань-буддистами звучит так: "Клянусь постичь все буддийские учения, сколь бы бесчисленны они не были"***). Создается впечатление, что это "противоречие" не замечается чань-буддистами. Так, например, в "Сутре Помоста" содержится значительное число эпизодов внезапного просветле-

*. Цит. по: Stcherbatsky Th. Introduction. - in: Abhisamayalankara-prajnaparamita-upadesa-sastra. Leningrad, 1929. - p.VI.

** Хуэйнан. Лю-цау тан-цаин ..., § 29.

*** Там же, § 28.

ния адептов чань, в том числе четыре эпизода просветления самого Хуэна*^{*}; причем все они без исключения были вызваны либо чтением текста (преимущественно "Алмазной сутры") либо устной проповедью: "Услышав чтение сутры ("Алмазной сутры - прим. С.Н.), мое сознание сразу же озарилось светом, внезапно пробудившись"^{**}, "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 не должны выработать сознание, которое нигде не пребывает", я обрел просветление..."^{***}. 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 Хуэй-нэн: "Бглогомыдрые дрова! Тот, кто хочет вступить в глубочайшую дхарму-дхату, вступить в праджня-самадхи, должен непосредственно практиковать праджня-парамиту. Имея в руках лишь один цюань Алмазной праджня-паратита-сутры, вы можете обрести созерцание своей собственной природы и вступить в праджня-самадхи"^{****}.

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",

*. Там же, § 2; § 3; § 3; § 10

** Там же, § 2

*** Там же, § 2.

**** Там же § 2.

неотделенное от "просветленного сознания", свободное от разделения на субъект и объект и 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"*.

Тезис, что буддийские тексты - "вне знаков", неоднократно встречается в "Сутре Помоста" применительно к различным ее разделам, да и все наставления Хуэйцзэна в небольшом введении в сутру называются "внезнаковыми предписаниями"**.

Какова же в таком случае функция чаньского текста? Его задача - не передача какой-либо информации, не увеличение 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 предстают перед субъектом в состоянии "просветления", невозможно, поскольку в этом состоянии 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

*. Conze E. Astasahasrica-prajnaparamita-sutra. London, 1963. - p.177-178.

** Хуэйцзэн. Лю-цау тан-цзин ..., §1.

ситуации общения Учителя как носителя просветленного сознания (будь это 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 Чжунфан Миньбань (1263-1323), наставник школы "линьцзи": "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 когда оковы омраченности будут разрушены, как могут тогда какие-либо слова или формы оставаться для обсуждения?*

Но чаньский текст - это диалог, и 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 не отличимо 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".

* Цит. по: Miura I., Sasaki R. The Zen Koan, N.Y., 1965. р. 6.

Воприятие индивидом сакрального текота как сообщения, как текота (в современном значении этого термина), обусловлено с точки зрения чань не собственной природой текота, но "омраченностью" самого реципиента. Когда же индивид достигает "просветления", текст в собственном смысле этого слова (как знаковая структура, фиксирующая некоторые субъектно-объектные или объектно-объектные отношения) перестает для него существовать, и тогда, как говорил Хуэйнан, "... о чем бы ни шла речь, не будет ни того, кто может говорить, ни того, о чем можно говорить; точно также, о чем бы вы не мыслили, не будет ни того, кто может мыслить, ни того, о чем можно мыслить"*.

Отметим, что для конкретного индивида далеко не каждый сакральный текст был пригоден в качестве "средства" (кит. фаньбянь, санскр. упая) для достижения "просветления". Текст должен быть строго индивидуализирован в соответствии с личностными особенностями и способностями индивида, в противном случае, как полагали чаньцы, можно было бы не только не достигнуть успеха, но и получить результат, прямо противоположный желаемому. Так, например, Хуэйнан 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 истинности]. Почему так? Это подобно тому, как если Великий Дракон прольет на землю великий дождь, то [он смоет города и селения], словно плавающие листья и траву. Если же он прольет великий дождь и этот

*. Хуэйнан. Лю-цэу тан-цэин..., §10

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 маханист 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 знаками (вэнь-цзы). Это можно уподобить тому, что этот дождь не падает с неба, а царь-дракон (лун-вай) 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 также все обстоит и с мудростью-праджней изначальной природы живых существ¹*

Метафора "великого дождя", используемая в этом отрывке, очень показательная для понимания того, в каком отношении находится находится "слово" и "просветление". Для человека, не способного воспринять наставление махаяны (в данном случае - "Алмазной Сутры") в качестве "живого слова", это наставление представляет собой внешне 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. учение о внезапном просветлении; здесь имеется в виду "Алмазная Сутра" - С.Н.) подобны травам и деревьям

*. Там же, § 28.

ям на этой земле, которые имеют по своей природе слабые корни, и если они попадают в этот ливень, то падают и не могут дальше расти"**. 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 влагой "изначально", а потому достигнуть ли просветления, поняв обращенное к нему наставление, или же получить его, "просветив" себя с помощью интуиции (праджни), 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 относительны "сансарные" психические структуры, на которые оно было призвано воздействовать и знаковая (с сансарной" точки зрения) форма выражения. Относительный характер чаньских текстов, связанный с

*. Там же, § 29.

их практической направленностью, соотнесенностью с конкретным состоянием сознания адепта, обусловил многообразие (или точнее принципиальную неисчерпаемость) форм, в которых истина может быть выражена. Это многообразие обусловлено, естественно, не парциальностью истины, но исключительно многообразием относительных психических структур "омраченных" индивидов.

Направленность текстов на решение "экзистенциальных" и сотерологических 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 "экаотерическими" 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*. Для этих конфессий "святое писание" (библия или Коран соответственно) - дубликат "вечной

1. 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 воплощение Логоса (см. подробнее Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., Наука, 1977, С.201-202.). Поэтому в христианской традиции созерцанию Логоса как средству познания "истины" отдается безусловное предпочтение перед изучением писания.

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 сотерологической ценности. Всякое же изменение в тексте с течением времени может рассматриваться только как его порча.*

*. Мы имеем здесь ввиду ортодоксальные доктрины этих религий. Необходимо, однако, отметить, что в этих религиях существовали мистические течения, отношение которых к проблеме языка часто было отлично от ортодоксального. Например, суфизм (мистическое течение в исламе, в котором развивалось положение и необходимости познания "истины" через растворение суфия в боге, через мистическое слияние с ним) в своем подходе к проблеме языка во многом сходен с чань, однако, в отличие от чань он 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 общеподдрийским взглядам.

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 относительного "омраченного", его "истинность" виделась в его способности выразить их конечную недейственность. 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).

Изменения знаковых форм сакрального текста в чань 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. 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 "олова". 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 доктрин-

альных положений является их соответствие тексту "писания".
то в чань основной критерий истинности "слова" - достижение
его автором состояния "просветления". Этот приоритет "тради-
ции просветления" над традицией вероучения кондифицирован 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 точки зрения чань невозможно выделить ка-
кие-либо формальные критерии определения "живого слова", ес-
ли рассматривать ситуацию диалога учителя и ученика в целом,
то можно говорить о том, что чаньская проповедь ("слово")
имеет определенную структуру. Так, Хуэйнан в "Сутре Ломос-
та", к которой мы уже неоднократно обращались, разъяснял
своим ученикам приемы проповеди, которые они должны будут
применять в беседах со своими последователями, следующим об-
разом: "Сначала назовите три категории дхарм (т.е. способс-
твующие "просветлению", препятствующие ему и нейтральные -
С.Н.), а затем 36 пар оппозиции... 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 оппо-
зиций, таких как "приход" и "уход". Когда их взаимозависи-
мость станет очевидной, в абсолютном смысле не станет ни
"прихода", ни "ухода" *. И далее: "Когда вам зададут ка-

*. Hui Neng. The Sutra of Hui Neng. Tr. by Wong Mou-lam. London, 1966. - p.119.

кой-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 соотнесенности и взаимозависимости двух противоположностей можно будет постичь учение о "Средине" *.

Подобного рода рекомендации должны были реализоваться в процессе чаньской практики и, в частности, в работе над гунань 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 диалоге "атаке" со стороны учителя подвергалась любая психологическая установка, любая мыслительная конструкция индивида, относительный характер которой не понимался им до конца, которая рассматривалась им как отражающая истинную реальность. Даже если он и допускал подобное отступление от "срединного" воззрения неосознано. Попытки концептуализации пресекались и в тех случаях, когда концепции ученика были верны с точки зрения буддийской догматики, но представляли как нечто застывшее. Неверная психологическая установка задавала ученику

*. Там же, С.121-122.

установка задавала ученику определенную "позицию", отличную от "срединного" воззрения, а потому учитель в процессе диалога выдвигал "оппозицию" в качестве противовеса с тем, что 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 возможно, 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") со своим учеником: "Монах спросил Чжао Чжоу, имеет ли собака при роду 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, возникшим из кармического неведения". 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 кожанный мешок (т.е. тело собаки - С.Н.)?" Чжао Чжоу ответил: "Она ошиблась, зная, и намеренно"*.

*. Цит. по: Mumonkan. Zen and Zen Classics. vol 4. The Hokuseido press, 1966, - p.23.

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 у монаха, подошедшего к Чжао Чжоу с вопросом, эта доктрина усвоилась 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 этого ответа ("Да!") явилось реакцией на неверное понимание предыдущего ответа монахом, оно должно было сбить установку на его буквальное понимание. Однако и для того, чтобы понять этот новый ответ, совпадавший с точкой зрения буддийской догматики, необходимо было выйти за рамки бинарных 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, с точки зрения чань 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 разбира-

лись в ней достаточно хорошо, по крайней мере с точки зрения нужд чаньской практики. Задачей чаньских наставников было перевести положения догматики из уровня теоретического осмысления на уровень непосредственного переживания в опыте и практической реализации в действии. Во время диалогов - ваньда они старались, так сказать, "схватить за руку" ученика в тот момент, когда его мироощущение (возможно даже неосознанно для него самого) расходилось с буддийскими воззрениями (хотя последние им и разделялись), и помочь ему увидеть это несоответствие. Поясним это примером из жизни известных чаньских наставников Мацзэу и Байчжана (последний был учеником Мацзэу): "Однажды Байчжан шел вместе с Мацзэу по дороге и услышал крик гусей в небе. Мацзэу спросил: "Что это?" Байчжан ответил: "Это кричат дикие гуси". Через некоторое время Мацзэу спросил: "Куда они летят?" Байчжан ответил: "Уже улетели". Мацзэу повернулся и скрутил Байчжану нос. Байчжан закричал от боли, а Мацзэу сказал: "Ты еще говоришь, что уже улетели!" Услышав эти слова, Байчжан пробудился" *.

В этом диалоге вопрос Мацзэу о том, куда летят гуси, носил "провокационный" характер. С точки зрения буддийской догматики он некорректен, поскольку подразумевает наличие времени, как истинной реальности. Однако согласно буддийской доктрине нельзя говорить о каком-либо процессе во времени, поскольку с точки зрения теории "мгновенности" (санскр. аниччха) мир образован мгновенными проявлениями дхарм, каждое из которых существует только "сейчас"; времени

*. The Transmission of the Mind Outside the Teaching.

Tr. by Lu Kuan Yu. London, 1974, - p.50.

же как некой реальности не существует. Байчжан, безусловно, знал об этом и своим ответом он показал некорректность вопроса Мацау: действительно, гусей, летевших в прошедший момент, в настоящем нет, они "уже улетели". Однако ответ Байчжана показывает, что им самим эта теория принималась недостаточно глубоко, в его ответе имплицитно содержится представление о реальности времени: раз гуси "уже улетели", имело место движение, а движение возможно только во времени. Мацау "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 гуань, анализ которой будет дан в следующем разделе диссертации.

Как видно из изложенного, чань-буддизм не разделял апафотического принципа отношения к слову, имевшее место в даосской культуре, но в то же время его подход был противоположен той индийской буддийской традиции, что следовала трехчленной структуре познания: 1) слушание; 2) обдумывание и 3) созерцание. Чань-буддизм, отрицая восприятие и понятийное мышление как источники истинного познания признавал таковым только интуитивное созерцание, что являлось предметом острой полемики представителей указанной индийской и чаньской традиций. Однако именно в традиции индийского буддизма - махамудре - мы находим аналогичное чань отношение к слову. Ее последователи утверждают, что хотя истинная реальность

"находится за пределом словесного определения и возможность восприятия, и поэтому некоторые говорят, что (словесно определить ее) равносильно старанию задеть пальцем луну, но, однако, посредством словесных манипуляций (разрядка наша -С.Н.) можно выявить подлинное ее содержание.* Чаньские тексты можно назвать именно "словесными манипуляциями", совершенно не рассчитанными на прямое вычитывание из них истины. Это типологическое сходство позиций чань и махамудры делает совершенно неправомерным противопоставление концепции слова в чань-буддизме таковому в индийском буддизме в целом (проводимое в работах Д.Г.Сузуки и его последователей и, особенно, представителей китайской школы - Ху Ши, Цзинсюн и др.), оно говорит о буддийских корнях чаньских представлений о языке как средстве социализации личности в чаньской культуре.

* Phyang rgya Chen po lhan cig skyes sbyor zhas pa'i don
'chad, MS, 31 L, - L.1.

Раздел IV.

Чаньские гунъань как метод формирования базисного типа личности.

Гунъань представляют собой один из наиболее своеобразных феноменов чаньской культуры. Главной целью гунъань как метода чаньской практики было радикальное переструктурирование психики чаньского адепта с целью достижения "просветления" - состояния сознания, считавшегося высшей сотерологической целью чань-буддизма и служившего определяющей характеристикой базисного типа личности. По форме гунъань 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". Характерными примерами гунъань могут служить следующие: "Все вещи возвращаются к единому, к чему же тогда возвращается единое?" "Каким был твой лик первоустроенный, когда родители еще не произвели тебя на свет"? "Где ты будешь находиться, когда твое тело будет кремировано и пепел развеян по ветру? и т.п.

Дословное значение термина гунъань - публичный отчет. В своих "Записях" (Чжунфэнь хэшан гуанду), Чжунфэнь Минбэнь (1263-1323), чаньский наставник, принадлежащий к школе Линь-Цаи, так раскрывает его значение, исходя из этимологии этого слова: "Гун или публичный (гласный) - это тот единый путь, которым следовали все 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 или достопочтенные люди считали (основными) принципами "★ И далее разъясняет: "Слово гун, или всеобщий, означает, что гунань кладут конец частному пониманию; слово ань, или "запись случаев" означает, что они находятся в соответствии с Буддами и Патриархами.★★

Чаньские гунъань одноименны с гласным судебным разбирательством, практиковавшемся в средневековом Китае. Отталкиваясь от этого и разъясняя, как применяются гунъань, Чжунфэн 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 гунань (т.е. записей прецедентов просветления) помогает ему в этом.★★★

Таким образом, гунъань представляет собой запись прецедента "просветления", и "работая" над гунъань, адепт чань должен был как бы заново пережить ту ситуацию, которая имела место в прошлом, и идентифицировавшись с адептом, достигшим в прошлом "просветления", прочувствовав торжественность сво-

* Miura L., Sasaki R.J. Zen Dust. - N.Y., 1966.; с.4.

★★Там же - с.6

★★★Там же.

ей и его экзистенциальной ситуации, достичь "просветления" самому.

Гунъань 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 чань-буддистов, должен 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, "гунъань 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 претупает 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"*. 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, раз-

лизация "просветления" должно было происходить в процессе чаньской практики, содержанием которой являлось созерцание гуньянь, его интуитивное понимание, и "выход" в результате этого за границы структур "обыденного" сознания.

Исторически гуньянь возникли из чаньских вэньда - устных диалогов наставника и ученика, в процессе которых наставник пытался вызвать у ученика "просветление". Записи этих диалогов, носящих часто довольно парадоксальный характер, послужили основным источником для создания текстов гуньянь. В гуньянь как бы зафиксирован ключевой момент этих диалогов - акт "просветления". Например, один из самых популярных в чань-буддизме гуньянь 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!"*

Начало систематического применения гуньянь как метода чаньской практики традиция относит к рубежу IX-X веков и связывает с именем Наньюань Хуэюна (ум. 930) - духовного "потомка" в третьем поколении известного чаньского патриарха Линьцзи-исюаня (ум. в 867 г.), который первым стал предлагать своим последователям в качестве объектов для созерцания высказывания и эпизоды из жизни Линьцзи. В "Линьцзилу" - одном из самых ярких памятников чаньской литературы жанра "юй-лу" ("Записи бесед") имеется множество парадоксальных и энигматических высказываний, которые могли служить темой чаньской беседы или медитации, как, например, следующий эни-

* Мумонкан (Застава без ворот). Цзэн ие герон. - Токио, 1969. - т.18. - 61.

год, впоследствии использовавшийся в подобных целях: "Однажды Линьцаи, обращаясь к монахам, сказал: "Существует некий Истинный Человек Без Места, который скрывается за вашей розовой плотью. Он постоянно входит и выходит через органы чувств каждого человека. Если вы еще не обнаружили его, то смотрите! Смотрите!". Один из монахов выступил вперед и спросил: "Кто этот Истинный Человек Без Места?". Тогда Линьцаи спустился со своего соломенного сидалища и, схватив монаха за грудки, закричал: " Говори! Говори!" Монах замешкался, придумывая подходящий ответ. Увидев это, Линьцаи оттолкнул его и быстро удалился в свои покои, произнеся следующие слова: "Этот Истинный Человек Без Места годится только на то, чтобы быть палочкой - подтиркой!"*

История становления и развития гунъань изучена в философской буддологической литературе довольно плохо, что в основном объясняется скудостью источников по ранней истории гунъань (до Хакуина), в особенности по его практическому использованию в повседневной жизни монашеской общины. Можно полагать, что отсутствие гунъань как специального метода социализации, отличного от повседневного общения учителей древности, в раннем чань-буддизме объясняется в значительной степени тем, что в начале истории чань-буддизма число его сторонников было относительно невелико. Соответственно немногочисленным был и круг учеников того или иного чаньского наставника, что оставляло ему возможность непосредственного контакта с каждым из учеников по мере возникновения такой

*Риндаэй-року (Записи бесед Линь-дзи) / Дзэн-но гэрэку
(Записи бесед дзэнских патриархов) - Токио, 1972. т. 10. 628

необходимости. В этом случае наставления, которые давал учитель во время своих проповедей и бесед, вопросы, которые он задавал ученикам с целью вызвать у них "просветление", являлись непосредственной реакцией учителя на индивидуальное психологическое состояние каждого отдельного ученика и могли носить вполне индивидуализированный характер.

По-видимому в дальнейшем, по мере роста числа адептов, непосредственное общение для учителя стало возможно лишь с ближайшими учениками, с другой стороны, некоторые вопросы, первоначально возникавшие как непосредственная реакция учителя на состояние конкретного ученика, в дальнейшем могли (в случае, если они оказывались эффективными для формирования его личности) задаваться и другим ученикам, находящимся в схожем состоянии, поскольку считалось, что искомое "просветление", имплицитно "заложенное" в высказывании или вопросе наставника, носит всеобщий характер. В качестве объекта для размышления и созерцания здесь уже мог выступать не только вопрос, но и весь диалог, или даже ситуация общения в целом. В этом случае от ученика уже требовалось установить интуитивную связь между вопросом и тем ответом, который был на него дан ранее и выразить каким-либо образом свое понимание.

Термин "гунъань" в чаньской литературе первоначально употреблялся, по мнению Р. Сасаки * для обозначения именно такого рода эпизодов вэнъда, почерпнутых наставником из собственного опыта. Так, например, существуют два отрывка, в которых Хуанбо использует этот термин по отношению к своим

* Miura L., Sasaki R.J. Op. cit - p. 24

собственным высказываниям.* Позднее, однако, под этим термином стали пониматься лишь те эпизоды, которые были связаны с жизнью наставников прошлого. Таким образом, время возникновения гунъань должно быть отнесено, как уже говорилось, к концу IX века, когда чаньские наставники стали предлагать ученикам не только свои гунъань, но и гунъань учителей прошлого.

Для того, чтобы лучше понять значение и функции гунъань как метода формирования базисного типа личности в чань-буддизме, необходимо обратиться к некоторым моментам истории чань. Важным событием, в значительной степени определившим характер развития этой школы, явились гонения на буддизм, предпринятые в 845-847 гг. императором Уцзуном с целью подрыва экономического могущества и ограничения идеологического влияния буддийских монастырей. Несмотря на кратковременность гонений, они послужили серьезным испытанием для китайского буддизма. Число монастырей за эти годы резко сократилось, многие школы буддизма, не сумев экономически и идеологически приспособиться к новым условиям, прекратили свое существование.

Чань-буддизм был единственной школой, не только успешно пережившей этот тяжелый период, но и сумевшей довольно скоро восстановить и упрочить свое влияние. Это объяснялось во многом тем, что чань не имела к этому времени развитой сети экономически сильных монастырей. Экономическое благополучие чаньских общин в значительной степени зависело от личного труда ее членов и поэтому чань ни в какой степени не могла

* Там же, р.153

восприниматься государством в качестве экономического конкурента, что и явилось одной из причин того, почему разразаившаяся буря обошла эту школу стороной.

Не менее важным было и то, что религиозная практика чань-буддизма в значительной мере была ориентирована на занятия в миру, и не требовала наличия монастырского комплекса, что ставило чань в более выгодное положение по сравнению с теми школами, для которых регламентированная монастырская жизнь являлась важнейшим условием их религиозной практики.

Не останавливаясь на причинах высокой адаптивности проявленной чань-буддизмом, отметим, что наступивший после гонений быстрый рост его популярности привел к существенному изменению социальных функций и социальной институализации школы чань.

Заняв в социальной жизни место, принадлежавшее ранее другим школам, чань вынуждена была взять на себя и их социальные функции, в частности обучение адептов буддийской догматике, а также выполнение различного рода ритуалов, связанных с хозяйственным и семейно-бытовым циклом жизнедеятельности. Если ранее (по крайней мере, в теории) предполагалось, что адепт, пришедший к чаньскому наставнику, является человеком достаточно подготовленным (либо вследствие обучения и практики в рамках других школ, либо "кармически", от рождения) и способен воспринимать учение без предварительных штудий буддийской догматики, то во второй половине IX века возросшая популярность чань привела, по мнению А. Уотса, к снижению "качества учеников, и монастыри были вынуждены взять на себя функции школ. В этих условиях первоочередной задачей стала проблема дисциплины. Учителя дээн (т.е. чань - С.Н.) вынуж-

дены были заниматься не только освобождением от конвенций, но также и внедрением конвенций - обычных манер и моральных принципов - в души неотесанных подростков"*. Огромное число учеников, тысячами собиравшихся в монастырях, чтобы послушать проповеди знаменитых наставников, вызвало необходимость создания средств, обеспечивающих воздействие наставника на большое число последователей и определенной стандартизации этих средств.

Выработка таких средств социализации учеников была, по-видимому, удобна и для определенной части чаньских наставников, увеличение численности которых не могло не привести также и к увеличению числа тех из них, чья подготовка и уровень компетенции были не достаточны для эффективной наставнической деятельности. Метод гунъань давал им возможность опереться на опыт и авторитет признанных наставников прошлого.

В качестве одной из причин роста популярности гунъань как стандартизованного метода А. Уотс называет также и возросшее соперничество за места наставников.* Дискуссии между различными течениями чань на тему о том, кого нужно считать "наследником" дхармы патриархов прошлого, начались, как известно, уже после смерти VI патриарха Хуэйнэна. Со значительным ростом числа чаньских наставников в X-XI вв. проблема определения линий преемственности дхармы, и, соответственно, тех, кто имеет право проповедовать, усложнились. Одним из показателей этого явился обострившийся интерес к истории

* Watts A. The Way of Zen. - N.Y., 1957, p.160.

** Там же, p.163

чань. Так, например, в 1004 г. Даоюанем была написана работа "чжуаньдэн лу" (Записи о передаче светильника)*, одной из задач которой было создать традицию "апостольского наследия" в чань с целью определения лиц, воспринявших Дхарму от учителей древности с тем, чтобы никто не мог без оснований апеллировать к авторитету наставников прошлого.

Большое количество лжеучителей, по-видимому, неизбежно появляющееся в подобной ситуации, вызвало необходимость их "распознавания". В "Линьцзи-лу" имеются эпизоды посрамления таких самозванцев, например: "Линьцзи отправился в паломничество и решил сначала навестить Лунгуаня. Лунгуань в это время находился в лекционном зале. Линьцзи спросил у него: "Как можно достичь победы, не обнажая клинка?" Лунгуань продолжал безмолвно сидеть в кресле. Линьцзи снова обратился к нему с вопросом: "Ваша мудрость и доброта беспредельны, неужели откажетесь удовлетворить мое любопытство?" Лунгуань вытаращил на него глаза и заорал: "Ша!" Линьцзи, указывая на него пальцем, сказал: "Этот болван уже потерпел сегодня поражение". **

Со временем, ввиду увеличения числа приверженцев чань возникла тенденция к стандартизации методов определения уровня "понимания" чаньских адептов, разумеется, не только тех из них, кто претендовал на роль наставника, но и учеников, с тем, чтобы определить путь их дальнейшей практики. Одним из первых образцов подобного рода "экзаменационных

* Дао-юань. Цзин-дэ чжуань дэн лу (Записи о передаче Светильника, составленные в эру Цзин-дэ). - Тайсе Дайдаоке. - Т. 51.

** Риндзай-року. Цит. соч. - § 16.

вопросов" могут служить так называемые "три барьера" Хуанляна. *

Первоначально это были вопросы, требовавшие ответа, но впоследствии проблемой стал диалог в целом, вопрос и ответ задавались ученику вместе, и от него требовалось постичь их связь и каким-либо образом выразить свое понимание, что и являлось показателем уровня его духовной зрелости. В подобной же функции впоследствии стали широко применяться и гуньянь.

Гуньянь, таким образом, с одной стороны, удовлетворяли потребность в более или менее стандартизованных методах формирования "чаньской" личности, а с другой служили своеобразными "тестами" для диагностики степени социализированности адепта, что обусловило быстрый рост их популярности.

Практика гуньянь опиралась на обсуждавшиеся в III-м разделе диссертации положения о роли языка как средства социализации личности в чаньской культуре.

Как уже говорилось, достижение "просветления", реализация "истинной", трансцендентной "природы" в чань-буддизме связывалось с изменением установки на понятийные структуры как на образования, отражающие абсолютную, неизменную реальность, или, другими словами, разрушением веры в истинную реальность индивидуального, независимого "я" объектов, описываемых посредством понятий. Разрушение привычных стереотипов употребления слов в качестве понятий часто достигалось употреблением одних и тех же слов в противоположных смыслах или описанием одного и того же явления диаметрально противоположными

* Watts A. Op.cit. -p.76.

по омыслу словами. Тем самым показывался относительный характер этих образований, разрушались привычные мыслительные стереотипы и пробуждалось интуитивное понимание описываемого явления.

Так, в "Ваджрачхедика-праджняпарамите" - одной из наиболее популярных в чань-буддизме сутр- термины "личностное существование", "32 признака Будды", "накопление заслуг" и др. часто встречаются в определенной конструкции, имеющей форму: А есть не А, - поэтому А. Например: Если какой-нибудь бодхисаттва скажет: "Я породил гармонию Сфер Будды", - он скажет ложно. И почему? "Гармония Сфер Будды, гармония Сфер Будды", Субхути, как о не-гармонии о ней говорил Татхагата. Поэтому он говорил "гармония Сфер Будды" /8, 44/. Или: "Как ты думаешь, Субхути, может ли Татхагата быть рассмотрен с точки зрения тридцати двух признаков великого человека?" Субхути ответил: "Конечно нет, Бхагаван. И почему? Потому что те тридцать два признака великого человека, о которых учил Татхагата, на самом деле не-признаки. Поэтому они называются тридцатью двумя признаками великого человека."

Функционирование слова в этих отрывках происходит, на наш взгляд, следующим образом: термин "тридцать два признака великого человека" (или "гармония Сфер Будды"), употребленный в первый раз, представляет собой простое понятие, т.е. "мертвое слово"; в абсолютном смысле можно говорить как о "тридцати двух признаках", так и о "не-тридцати двух признаках". Употребление этого термина со знаком отрицания в том же самом отношении разрушает его функционирование как логической единицы (утверждение А- не А в в рамках формальной логики, как известно, вообще невозможно). Будучи употреблен

во второй раз ("потому что они называются тридцатью двумя прианаками великого человека"), он функционирует уже за рамками логических схем (т.е. как "живое слово") и рассчитан на интуитивное понимание.

Противопоставление полярных понятий с целью разрушения установки на бинарное членение мира и перехода к целостному восприятию рекомендовалось и в собственно чаньских текстах. Так, шестой патриарх чань-буддизма Хуэйнан, разъясняя своим ученикам приемы проповеди, которые они должны применять в беседах со своими последователями, рекомендовал в уже цитированном выше отрывке, отвечать на вопросы так, чтобы образовывалась пара оппозиций: на вопрос, содержащий утверждение, отвечать отрицательно и наоборот, с тем, чтобы из соотношенности и взаимозависимости противоположностей можно было постичь учение о "середине" (см. выше, стр.).

Подобного рода рекомендации должны были реализовываться в процессе чаньской практики, и в частности в работе над гуньань или в ходе вэньда, следствием чего должно было быть рождение "живого слова". Структура вэньда и гуньань часто сходна со структурой праджняпарамитских текстов, описанной выше, что свидетельствует о наличии связи чаньской практики с философско-психологическим учением буддизма махаяны. В качестве примера подобного рода вэньда можно привести диалог Линь-цзи с его учеником Сань Шэном: "Перед самой кончиной Линь-цзи принял позу лотоса и сказал (своим ученикам): "После моей смерти вы не должны разрушать мое Хранилище истинного ока дхармы". Сань Шэн выступил вперед и сказал: "Настоятель! Неужели мы осмелимся разрушить Ваше Хранилище истинного ока дхармы?" Тогда Линь-цзи спросил: "Если в будущем кто-нибудь

задаст вам вопрос (о сущности чань-буддизма), что вы ему ответите?" Сань Шэн закричал: "Хэ!" "Кто знал, что мое Храмылице истинного ока дхармы будет разрушено этим слепым ослом?!" - воскликнул Линь-цзи и умер, продолжая сидеть в медитационной позе".*

В этом эпизоде описана ситуация передачи учения Линь-цзи его ученику Сань-Шэну, ставшему после смерти учителя его преемником и патриархом чань. Восклицание "Хэ!", которым Сань Шэн ответил на вопрос, широкоупотребительно в чань-буддизме как вариант "живого слова". Однако именно в силу того, что оно довольно часто произносилось в моменты, когда было необходимо выразить сущность чаньского опыта, будучи произнесено в описанной ситуации именно в ответ на вопрос о слове, выражающем сущность чань-буддизма, оно прозвучало бы как тривиальное логическое утверждение, если бы диалог на этом оборвался. Подлинный статус "живого слова" в диалоге это восклицание приобрело благодаря его отрицанию со стороны Линь-цзи, результатом чего и явилась передача дхармы Сань Шэну.

Гунъянь и вэньда являются формой "живого слова" использовавшейся в чань-буддизме в качестве "искусного средства" (санскр. "упая") для "пробуждения" адептов чань, прекращения "омрачающей" активности их "обыденного" сознания. Источником этой активности, как уже отмечалось, считалось наличие различного рода дихотомических противопоставлений в сознании адепта, проистекающих из веры в наличие индивидуального "я" и фиксируемых в мышлении и речи. Задачей же чаньской практи-

* Риндзай-року. Цит. соч. - § 68.

ки было устранение всякого рода двойственности, приведение сознания в состояние "иначальной целостности". В том, что касается речи, проповеди, общий принцип был дан Хуэйнаном в приведенном выше отрывке и сводился в целом к тому, чтобы продемонстрировать относительность и ограниченность всех понятий и, как следствие этого, отсутствие их в качестве абсолютной реальности.

Эта относительность и взаимоограниченность и должны была быть понята в результате решения гунъань. Гунъань, эта квинтэссенция и кульминационная точка проповеди, как бы заострял логическую противоречивость высказываний об "истинной реальности", чтобы вызвать у адепта резкий когнитивный диссонанс, и оставить ему единственный выход - перейти на принципиально другой уровень отражения, достичь такого состояния сознания, в котором непосредственно видна взаимообусловленность и относительность понятий, отсутствие у них "истинного существования". Неразрешимость внутренней противоречивости гунъань заключена в том, что все вопросы, поднимаемые в них - это вопросы об "истинной реальности". Они могут быть выражены достаточно прямо, например: "Что есть Будда", "В чем смысл прихода первого патриарха с Запада" и т.д., или косвенно, однако о чем бы ни шла речь в гунъань, разговор всегда идет об "истинной реальности", именно она является главным "персонажем" всех гунъань. Всякий же вопрос о реальности inherently противоречив, поскольку по определению она не обладает индивидуальным "я", и не может быть объектом какого-либо суждения. Для того, чтобы яснее понять характер этого противоречия, рассмотрим то, как решалась проблема правомочности вопросов и типов возможных ответов на них в буддийских сис-

темах, предшествующих чань.

Вопрос о возможности применения слова в случаях, когда нужно дать ответ на поставленный вопрос, обсуждался еще в "Агамасутре". Детальный разбор возможных категорий ответов приводится в "Абхидхармакоше" Васубандху (19 книга версии Сюань-цзана). Автор выделяет 4 рода ответов: 1) ответ категоричный, 2) ответ с оговоркой, 3) ответ с предварительным вопросом для того, чтобы точнее выяснить, о чем спрошено и 4) отказ от ответа или молчание, в качестве иллюстрации он приводит такие ставшие классическими, примеры:

1. Умирают ли все живые существа? Ответ категоричный: да, умирают.

2. Рождаются ли снова все умершие? Ответ с оговоркой: да и нет: тот, кто не отрезал еще свои страсти, рождается, остальные нет.

3. Силен человек или слаб? Предварительный вопрос: по сравнению с чем? По сравнению с низшими существами он силен, по сравнению с небожителями - слаб.

4. Скандхи (т.е. группы элементов бытия - дхарм) и живое существо одно и то же или нет? Вопрос отклоняется на том основании, что так называемое "живое существо" не обладает реальностью, а потому о нем нельзя сказать ни того, что оно тождественно с чем-либо, ни того, что оно не тождественно. "Возникновение тождества или нетождества живого существа" с чем-либо имеет столь же мало смысла, как выражение "сын

бесплодной женщины" или "белизна черного цвета"★

Всего же вопросов, на которые, как утверждал Будда, ответ невозможен, 14, а именно:

1-4) Постоянен ли мир? Или нет? Или то и другое? Или ни то ни другое?

5-8) Ограничен ли мир (во времени)? Или нет? Или то и другое? Или ни то ни другое?

9-12) Существует ли Будда после смерти? Или нет? Или то и другое? Или ни то ни другое?

13-14) Живое существо и скандхи одно и то же? Или нет?

Как отмечает О.О.Розенберг (со ссылкой на комментатора "Абхидхармакоши" Фугуана), "на эти вопросы нельзя ответить, потому что "мир", "Будда" и "жизнь", как их понимает спрашивающий, не что иное, как "я", выраженное косвенно, т.е. под миром спрашивающий разумеет внешний мир как нечто независимое в отношении к эмпирическому "я", в самостоятельной, абсолютной реальности которого он не сомневается. Под "Буддой" спрашивающий разумеет "я" учителя Шакьямуни, т.е. его душу как нечто обособленное от переживаемого учителем мира. Точно так же он и "жизнь" понимает как нечто обособленное, что может быть тождественным с эмпирической личностью".★★

Поскольку сами буддологи не признавали существования отдельного, независимого "я", то ставить такого рода вопросы, с их точки зрения, неправомерно. "Говоря на языке буддийской логики Дигнаги, - пишет далее Розенберг, - суждение "мир ограничен" Буддой не может быть выставлено в качестве "тези-

★ Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. - Пг, 1918 - с. 59

★★ Там же, с. 59-60

са", т.к. Будда не признает подлежащего этого тезиса, "мир". *

Эти вопросы, следовательно, отклоняются потому, что при той точке зрения, которую развивает буддизм относительно несуществования индивидуального "я", на них логически невозможно ответить.

Чань-буддисты в ситуации, когда ставился подобного рода неправомерный вопрос, допускали как отказ от ответа, в качестве аналога, которому чаще всего упоминается так называемое "Громоподобное Молчание" Вималакирти, так и ответ, но этот ответ должен быть "живым словом". Однако "профаническое" молчание в основе которого не лежало подлинное переживание отсутствия индивидуального "я", но одно лишь логическое допущение, противоречащее внутреннему чувству, также порицалось, как и "мертвое" слово, делавшее предметом обсуждения несуществующий в реальности объект. Необходимо было избежать и того, и другого: "Монах спросил Фэнсюэ: "Речь и молчание оба греховны, как мы можем избежать и того и другого?" "А в Даяннани опять весна...; щебет ккуропатки среди благоухающих цветов"- ответил Фэнсюэ." **

В приведенном выше гунъань сама возможность постановки подобных вопросов учеником свидетельствует об отсутствии у него "просветления". Фэнсюэ не пошел по пути философского определения различий между "словом" и "молчанием" и разъяснения методов преодоления этой бинарной оппозиции, но, ответив спонтанно пришедшей на ум стихотворной строкой, показал

* Там же, с. 60

** Blyth R.H. Zen and Zen classics. Vol. 4 (Mumonkan) L., 1966. - p. 175.

на практике, как избежать и "молчания" и "слова", так как его ответ не является ответом в обычном понимании этого слова и представляет собой, по мнению чаньских комментаторов этого текста* указание на то состояние сознания, в котором снимаются вопросы, порожденные дискурсивным мышлением. Таким образом, ответ Фэнсюэ может рассматриваться как вариант "живого слова".

Тот факт, что и сам гунъань и ответ, который должен был дать на него ученик в результате работы над ним, рассматривались как вариант "живого слова", определяло как требования к работе с гунъань, так и критерии определения "качества" даваемого учеником ответа. Это делало неправомерным какой-либо анализ гунъань посредством дискурсивного мышления и логическое выведение ответа из его словесной формулировки, а потому в качестве единственно адекватного источника понимания гунъань, как уже говорилось выше рассматривалось интуитивное познание (санскр. праджня). Далее, поскольку считалось, что результатом решения гунъань должно было быть достижение нового состояния сознания, лишённого любого рода бинарных оппозиций, а ответ является знаком достижения этого состояния, его непосредственным выражением, то полагалось, что связь ответа с гунъань (так же, как и вопроса ответа внутри гунъань) может быть опять-таки только интуитивно.

Попытка установить какую-либо логическую, символическую, психологическую и т.п. связь между вопросом и ответом, рассматривалась как ошибка. Интерпретация ответа, сколь бы тонкой она ни была, неизбежно погружает его в какой-либо логи-

* Op. cit., p. 176

ческий контекст, и уже в силу этого является ложной, т.е. состояние сознания, выражаемое в ответе, по определению выходит за рамки дискурсивного мышления. Негативное отношение к такого рода интерпретациям мы находим в комментарии чаньского наставника Юаньбу на известный гунъань Дуншаня: "Монах спросил Дуншаня: "Что есть Будда?". Дуншань ответил: Три цзиня льна"* . Юаньбу пишет: "Так много людей неправильно истолковывают этот гунъань... Многие основывают свое истолкование на словах и говорят, что Дуншань находился на складе, во время вавешивания льна, когда монах задал ему вопрос, и потому он ответил ему подобным образом. Некоторые говорят, что когда Дуншаня спрашивали о востоке, он говорил о западе. Некоторые говорят, что если вы являетесь Буддой и все-таки идете спрашивать о Будде, то Дуншань дает на это такой косвенный ответ. Находились даже такие смертные, которые утверждали, что три цзиня льна и есть сам Будда. Но все это интерпретации неверны".**

Необходимо отметить, что интерпретации ответа Дуншаня, приведенные в комментарии, не могут быть названы ошибочными в смысле их соответствия буддийской доктрине. Более того, процитированный комментарий интересен именно тем, что в нем собраны наиболее часто встречающиеся интерпретации такого рода. Первая интерпретация (предположение, что Дуншань присутствовал при вавешивании льна в момент, когда ему был задан вопрос) подразумевает, что наставник просто указал на

* Op. cit., p.133; The Blue Cliff Records / T2 by Th. and J.C. Cleary vol. I-III.L., 1977, -p.81.

** The Blue Cliff ..., p.82.

сиюминутное происходящее событие с целью продемонстрировать, что Будда - это переживание мира в каждый единичный момент времени, таким, каков он есть. Возможность подобной интерпретации основана на концепции татхаты, играющей значительную роль в чань-буддизме. Такого рода трактовка приложима к значительному числу гунъань и часто встречается в весьма авторитетных работах. Второй приведенный в комментарии вариант интерпретации ("когда Дуншаня спрашивают о востоке, он говорит о западе") восходит в чаньской традиции к каноническому тексту - сутре Шестого патриарха, в которой мы находим рекомендации относительно ведения чаньского диалога именно подобного рода (см. выше). Сторонники точки зрения, согласно которой ответ Дуншаня был реакцией на непонимание учеником того факта, что он сам и есть Будда, также имеют на нее все основания. Чаньская житийная литература изобилует примерами порой весьма шокирующих ответов на вопросы, порожденные такого рода непониманием, цель которых была лишь в том, чтобы отбить у адептов охоту заниматься умствованием по поводу того, что находится за пределами ума, причем охота "отбивалась" и в буквальном смысле слова, т.е. частенько за наставника давал ответ его посох (вспомним хотя бы побои, которые вынес от своего учителя Линьцаи, пытаюсь выяснить, в чем заключается Великий Смысл буддийской дхармы)*. И, наконец, точка зрения, что три цзиня льна и есть сам Будда, может принадле-

* Чжэнь-чжоу Линь-цаи Хуэй-чжао чань-ши юй-лу (Записи бесед чаньского наставника Линь-цаи Хуэй-чжао из Чжэнь-чжоу). - В кн.: Чань-сюэ да-чэн, кн. 2. Тайбэй, 1967. - §48.

жать не только излишне доверчивому профану, понявшему ответ буквально - с точки зрения школы хуаянь, являвшейся философским базисом чань-буддизма, весь мир представляет собой "дхармовое тело Будды", просветленными являются и горы, и реки, т.е. весь окружающий нас мир, а значит, это же можно сказать и о "трех цзинях льна".

Приведенные выше интерпретации были названы Юанью ошибочными, видимо, исключительно потому, что они опосредуют ответ логическими структурами. Эти структуры снимают когнитивный-диссонанс, вызванный столь "странным" ответом (или, говоря точнее, делают его менее заметным и напряженным - в большей или меньшей степени, в зависимости от уровня философско-доктриальной подготовки ученика), но не порождают искомого "просветленного" состояния сознания, и более того, могут стать препятствием на пути к его достижению, поскольку вызывают соблазн ограничить поиски рамками философских систем.

В выше приведенном случае указание на необходимость "прямого" непосредственного понимания гунъань в самом его тексте в явном виде отсутствует, оно содержится в комментарии Юанью. Интересно поэтому рассмотреть гунчань, который можно было бы назвать близнецом приведенного выше, в самом тексте которого содержится указание на необходимость непосредственного понимания. В "Умэньгуань" он приведен в следующем виде: "Монах спросил Чжао-чжоу: "В чем смысл прихода Первого Патриарха с запада?" Чжао-чжоу ответил: "Кипарис во дворе" *.

Структура коанов совершенно совпадает. Вопрос "в чем смысл прихода Первого Патриарха (т.е. Водхидхармы) с запа-

* Weyth R.N. Op.cit., p 133.

да", т.е. из Индии в Китай, синонимичен вопросу: "В чем смысл буддизма?", или "Что есть Будда" и т.п.; ответ также аналогичен "трем фунтам льна" Дуншаня. Умэнь в своем сборнике приводит, однако, несколько редуцированный вариант рассказа эпизода. Полный его вариант приводит Р.Блайс, текст которого яснее дает понять, что имел в виду Чжао-Чжоу: "Монах спросил: "В чем смысл прихода Первого Патриарха с запада?" Дзэсю (Чжао-Чжоу - С.Н.) ответил: "Кипарис во дворе". Монах сказал: "Не нужно выражать это объективированно!" Дзэсю ответил: "Я и не выражаю". Монах сказал: "В чем смысл прихода Первого Патриарха с запада?". Дзэсю ответил: "Кипарис во дворе"*

Ошибкой монаха в данном случае, как мы видим, было рассмотрение ответа наставника в определенном логическом контексте; в основе реплики монаха было предположение, что ответ наставника обусловлен. Своим повторным ответом Чжао-Чжоу продемонстрировал, что это не так, что ответ нужно понимать именно "так", как он дается, не принося каких-либо рассуждений в качестве медиатора, посредника между его состоянием и ответом.

Дело, таким образом, именно в той психологической установке (если так можно выразиться), с какой дается ответ, в том, чтобы ответ представлял собой прямое, непосредственное выражение "просветленного" сознания и был недвойственен ему. Поэтому невозможно верифицировать его "истинность", исходя из логических критериев, да и логическая структура ответа сама по себе не играет никакой роли.

В качестве "истинного" ответа, рассматривается только не-

* Op.cit, p.52.

тояния сознания, и любая обусловленность ответа сама по себе делает его ложным. При этом вербально его формулировка в данном случае не имела определяющего значения - "истинный" ответ "просветленного" может быть выражен теми же словами, что и ложный ответ "профана" как, например, в следующем эпизоде: "Фаянь спросил однажды монаха Сюаньцзы, почему тот никогда не задает ему вопросов о чань. Монах ответил, что он уже получил разъяснение от своего прежнего учителя. Фаянь потребовал, чтобы он изложил свое понимание, и монах рассказывал, что когда он спросил своего учителя "что есть Будда", то получил такой ответ: "Биндин Тунцзы пришел за огнем!". "Хороший ответ, - сказал Фаянь, - но я уверен, что ты его не понял." "Биндин, - объяснил монах, - это бог огня. Искать огня для него то же самое, что для меня искать Будду. Я и так есть Будда и спрашивать не о чем". "Я так и знал, - рассмеялся Фаянь, - ты этого не понял". Монах был так обижен, что ушел из монастыря, но через некоторое время он раскаялся и вернулся, смиренно прося наставлений. "Спрашивай" - сказал Фаянь. "Что есть Будда?" - спросил монах. "Биндин Тунцзы пришел за огнем!"*

Понимание, как мы видим на этом примере, проявляется не в том, чтобы дать понятийную интерпретацию ответа. В данном случае она, напротив, свидетельствовала о том, что монах не имел интуитивного понимания. Полученное же интуитивное понимание может быть выражено различно - в том числе и теми же самыми словами, что и профаническое. В данном случае Фаянь.

* Watts A. Op. cit., p.128.

по-видимому, именно для того и повторил ответ монаха, чтобы подчеркнуть сущность различия между ответом "просветленного" и "профана".

Таким образом, чаньские гунъань не были рассчитаны на логический анализ, и их создатели не ставили перед собой задачи передачи информации, что необходимо помнить при исследовании этого специфического феномена буддийской культуры. Функцией гунъань в большей степени, чем любого другого чаньского текста, было порождение у адепта, завершившего процесс его интуитивного познания, состояния сознания, лишённого мыслительных построений (санскр. нирвикальпа). Гунъань выступал прежде всего как метод переструктурирования психики с целью реализации "конечного" (в системе чань-буддизма) состояния сознания, полной социализации личности в соответствии с критериями, принятыми в чаньской культуре.

В качестве гунъань в школе чань предлагались вопросы наставников прошлого вместе с ответами последних, высказывания наставников, эпизоды из их повседневной жизни, цитаты из сутр и т.д.

Составление сборников гунъань, и попытки их некоторой систематизации начались с середины X века. В процессе собирания "старых случаев", как иногда называли гунъань, часть их подвергали литературной обработке и редактированию. Нередко составители предлагали свои собственные ответы на вопросы, составляли комментарии к гунъань, добавляли стихи, реплики, замечания и т.д. Во многих случаях эти добавления становились частью гунъань и через некоторое время рассматривались уже как одно с ними целое, и в свою очередь, подвергались комментированию.

Первое крупное собрание гунъань, в котором отразились перенесенные выше тенденции, было осуществлено Фэньяном Шаньцзяо (947-1027 гг.), преемником Линьцаи в VI поколении. В его "юйлу" (записях бесед) содержится 3 собрания гунъань, ставших классическими и служивших в дальнейшем образцом для подражания позднейшим комментаторам. Каждое из них включает по 100 гунъань. Первое содержит гунъань наставников прошлого, со стихотворным комментарием Фэньяна к каждому из них, второе - гунъань самого Фэньяна, с его собственными ответами, третье - старые гунъань, к которым Фэньян присовокупил свои собственные ответы.

Однако значительно большая известность (чему, по-видимому, немало способствовали не только психотехнические, но и высокие художественные достоинства этого текста), выпала на долю собрания гунъань, составленного наставником школы юнмэнь, выдающимся поэтом Сюэтоу Чжунсяном (980-1052). Это собрание, состоявшее из 100 гунъань (принадлежащих по преимуществу наставникам школы юнмэнь) со стихотворным комментарием Сюэтоу первоначально входило в его "записи бесед".

Судьба этого собрания гунъань в значительной степени отразила тенденции развития метода гунъань как средства социализации. Спустя столетие после его составления, к этой работе обратился известный наставник школы Линьцаи - Юаньбу (1063-1135), использовавший это собрание для занятий со своими учениками, в процессе которых он дал собственный комментарий не только на сами гунъань, но и на стихотворный комментарий Сюэтоу, предварив почти все гунъань введением, а также дополнив гунъань и каждый комментарий Сюэтоу своими репликами. Записи лекций Юаньбу составили сборник, получивший

название "Биянь-лу" ("Записи у голубых скал")*.

Комментарии Юань в целом были близки к стилю комментирования, принятому в буддийской историографической традиции. Во многих комментариях Юань приводил сведения о персонажах, упоминавшихся в гуньянь, описывал ситуацию, в которой произошел ванда, обильно цитируя при этом источники. (в основном юй-лу), из которых были взяты гуньянь, предпринимал попытки разъяснения смысла гуньянь. В значительно большей степени, чем подкомментарии к гуньянь и стихотворным комментариям Сюэтоу, нетрадиционный характер носили реплики Юань, которыми исщепрены тексты гуньянь, и стихотворных комментариев к ним. Эти реплики как бы заостряли парадоксальный характер гуньянь и являлись своеобразным противовесом рациональному комментированию.

"Биянь-лу" имело большой успех у современников. Это объяснялось не только несомненными литературными достоинствами этого сборника, но также и интересом, который вызвал этот памятник у тех адептов чань, которые подходили к гуньянь интеллектуалистически. Нужно отметить, что интеллектуалистические тенденции в интерпретации гуньянь во времена Юань были уже широко распространены. В этот период в значительном числе писались теоретические исследования гуньянь, "правильные" ответы на них в большом количестве записывались и заучивались наизусть добросовестными учениками с тем, чтобы не быть застигнутым врасплох в случае, если учитель потребует дать ответ на гуньянь.

* The Blue Cliff Records / Tr. by Th. and J.C. Cleary.
Vol. I-III. - L., 1977.

Все это находилось в резком противоречии с исходными установками чань-буддизма, с пониманием крупными чаньскими наставниками функции гунъань как метода формирования личности. Поскольку гунъань рассматривались в качестве средства достижения индивидом принципиально нового, "просветленного" состояния сознания, что должно быть осуществлено в процессе непосредственного интуитивного понимания гунъань, то с точки зрения чань-буддизма совершенно неправомерно говорить о наличии "правильного" или "Неправильного" ответа на гунъань без учета уровня понимания давшего этот ответ ученика. Что же касается разъясняющего комментирования гунъань, то приращение ему самостоятельной ценности противоречит требованию непосредственного "прямого" понимания смысла гунъань. Чаньские наставники постоянно предостерегали против увлечения изучением комментариев, поскольку это может помешать непосредственному интуитивному созерцанию гунъань, которое, по их представлениям, является единственно верным путем его решения. Против интеллектуалистических тенденций резко выступал и сам Юаньфу. Он считал (как и многие его современники и предшественники), что достаточно интуитивно понять смысл единственного гунъань, чтобы достичь просветления: "Если вы правильно поняли единственный коан (т.е. гунъань - С.Н.) - утверждал он, - вы можете ясно понять учения древних также хорошо, как и учения современников."*

Тем не менее разъясняющие комментарии к гунъань в его работе - "Биянь-лу" - сами давали эпигонам материал для интеллектуалистических спекуляций. Об их размахе и о том, какую

* Miura L. Sasaki R.J. Op.cit, - p.13.

опасность для чнь видели в них наставники этой школы, красноречиво говорит тот факт, что Дахуэй Цаункао (1089-1163), один из последователей Юаньу и решительный противник эстетического и интеллектуалистического подхода к гунъань, в своем стремлении противостоять этим тенденциям предпринял попытку уничтожить работу своего учителя, "Биянь-лу", поскольку считая, что ее распространение может усилить эти тенденции и отрицательно сказаться на практике гунъань, уводя людей от поисков просветления.* Около 1140 г. Дахуэй сжег оригинал, опубликованный Юаньу в 1128г. Переиздание его было осуществлено лишь в 1300 г. и было основано на сохранившихся рукописных списках с издания 1128 г. и двух последующих версиях.**

"Биянь-лу" была популярна среди чань-буддистов также и в качестве образца при составлении новых сборников гунъань. Впоследствии по крайней мере четыре книги по той же самой модели, что "Биянь-лу" были составлены наставниками школы Цаодун после Юаньу. Заметим, кстати, что активность наставников школы цаодун, традиционно отдававшей предпочтение цзо-чань (медитации) как методу социализации в составлении сборников гунъань, говорит о большой популярности метода гунъань и его широком признании не только в секте линьцаи, которой он обязан своим возникновением, но и школе чань в целом.

Необходимо, однако признать, что хотя "Биянь-лу" пользовался широкой популярностью и даже его структура приобретала

* The Blue Cliff Records...-V.1.-p.XXII.

** Ibid.-p.VII-VIII.

нормативный, так сказать, характер, у Дахуая и его сторонников имелись основания быть недовольными характером комментарием Юаньбу к гунъань (или, точнее, теми возможностями, которые эти комментарии давали для профанического их использования), поскольку они, при всей их глубине и тонкости, оставляли (в силу своего по преимуществу разъяснительно-толковательного характера), большой простор для философско-метафизических и эстетических спекуляций.

Значительно более последовательными, чем авторы "Биянь-лу", в создании системы гунъань и составлении их сборника, который бы соответствовал своему назначению как средства формирования "чаньской" личности был Умань (1183-1260), автор "Уманьгуань" (застава без ворот)*. Этот относительно небольшой сборник, содержащий 48 гунъань со стихотворным и поэтическим комментарием Уманя к каждому из них, был опубликован в 1229 году и сразу же стал весьма популярен.

Эпизоды, описанные в этом сборнике, обработаны, отредактированы и прокомментированы Уманем в весьма своеобразном стиле. Хотя многие из гунань и были заимствованы из издававшихся ранее сборников, в том числе и из "Биянь-лу" (так, например, из гунань, содержащихся в "Биянь-лу", одиннадцать мы находим в "Уманьгуань"), редакция гунъань и комментарии, которые дал к ним Умань (учтя, видимо, негативный эффект, вызванный комментариями Юаньбу), имели существенные отличия. Его комментарии можно считать образцом именно чанского комментирования. Они в значительно большей степени соответству-

* Хуэйкуай. У-мань гуань (Застава без ворот). Тайсе

ют принципам чаньского отношения к языку как средству коммуникации и положенным шестым патриархом чань Хуэйнаном в "Сутре помоста", где он предлагал своим ученикам в диалоге отвечать на вопросы антонимами, создавая пары оппозиций с тем, чтобы собеседник осознав соотнесенность и взаимозависимость противоположностей понял их относительный характер * (см. Раздел III)

В соответствии с этими принципами комментарии Умэня не разъясняют трудные для понимания моменты, но, напротив, заостряют эти трудности, подчеркивают логическую противоречивость гунъань и не только не дают твердого основания для их логического понимания адептом, но напротив, направлены на то, чтобы выбить всякую опору у него "из-под ног". В сущности, они являются продолжением гунъань, составляющее с ним единое функциональное целое. При этом некоторые комментарии воспроизводят логические противоречия, которые содержатся в гунъань, как бы заостряя их, делая их более очевидными (как например, в гунъань N2); другие, напротив, вступают в противоречие с самым гунъань. Однако даже в том случае, когда смысл комментариев прямо противоположен тому, что утверждается в комментируемых ими гунъань, или даже содержат негативные высказывания в их адрес, это противоречие функционирует в рамках определенной целостностной структуры, и служит для того, чтобы дополнить гунъань не в информационном, а в функциональном плане. Как отмечает Р.Блис, "своим критическим отношением к эпизодам, которые были выбраны им же самим, он

* Hui Neng. The Sutra of Hui Neng/Tr. by Wong Mou-lam. - L., 1966, p. 118-122.

(т.е. Умэнь - Авт.) поощряет к разрушению силы наших собла-
женных идей и образов, и в то же время достигает такой це-
лостности, которой лишены Хекиганроку и Шойороку"* , т.е.
сборники гунъань, составленные в Китае до "Умэнгуань".

Это критическое отношение может быть направлено на тео-
ретические положения, являющиеся предметом обсуждения в
гунъань, как например, в следующем случае (гунъань 39):
"Ветер развеивал монастырский флаг, два монаха спорили об
этом. Один говорил, что флаг движется, а другой, что ветер
движется. Они ходили взад и вперед и не могли прийти к сог-
ласию. Патриарх сказал: "Ветер не движется, и флаг не дви-
жется. Это ваше сознание движется. "Монахи были подвергнуты
в благоговейный трепет."** Умэнь дает следующий прозаический
комментарий: "Ветер не движется, флаг не движется, и сознание
не движется. Как можно понять патриарха? Если вы полностью
ухватили смысл, вы должны видеть, как два монаха, покупая
железо, получили золото. Патриарх не одержал своего состра-
дания и получилась эта постыдная сцена."***Здесь утверждает-
ся, что сознание не движется, вопреки утверждению Патриарха
в гунъань, т.е. отрицается движение вообще. А в стихотворном
комментарии к тому же гунъань первая строка утверждает диа-
метрально противоположные тому, что говорится в прозаическом
комментарии: " Ветер движется, флаг движется, сознание дви-

* Blyth R.H. The Mumonkan (Zen and Zen classics. Vol. 4) -
Tokyo, 1966. - P. 5.

** Мумонкан. Цит. соч. - § 39.

*** Там же, § 39.

жется... "★

Критическое отношение в сборнике можно встретить по отношению к гунъань, и к наставникам, являющимся в них центральной фигурой, и к уровню понимания ученика, возникшего в результате вэнъда и т.д. Подобного рода высказывания нельзя расценивать, по нашему мнению, как тривиальное выражение негативного отношения к предмету высказывания. Они требуют анализа в контексте всего отрывка текста (гунъань с комментариями или даже всего текста сборника гунъань) как элемента единой функциональной системы психотренинга.

Несколько основной функцией гунъань является порождение принципиально нового, "просветленного" состояния сознания и гунъань рассматривается как вариант "живого слова", по терминологии чань, (т.е. слова, отражающего "истинную реальность", в которой сняты субъектно-объектные оппозиции, в отличие от "мертвого слова", функционирующего на уровне "обыденного" сознания), то и результат его решения также должен быть выражен "живым словом", которое должно было продемонстрировать достижение адептом этого нового состояния сознания. Что же касается критических моментов в комментариях гунъань, то они, очевидно, высказаны в адрес гунъань как "мертвого слова", т.е. некоторого текста, имеющего определенную логическую структуру и предполагающую логический анализ, а так же в адрес возможного ложного решения гунъань в результате логических операций. Эти комментарии призваны путем отрицания гунъань и вероятного ответа на

* Там же, § 39.

него "мертвым словом" дать ему статус "живого слова" в духе наставлений Хуэйнана и в соответствии с той общей структурой чаньской "проповеди", с которой говорилось выше.

В том случае, если адепт "решил" гунъянь и породил "живое слово", подобного рода комментарии не могут вызвать у него когнитивного диссонанса и лишь подтвердят статус "живого слова" выказанного им ответа. Если же ученику не удалось справиться с задачей и его ответ не выйдет за рамки логических схем, то комментарий, посредством отрицания этих схем, создает дополнительный стимул для работы над гунъянь, дополняя тем самым гунъянь функционально. Подобный метод Умэнь применяет в различных вариантах. Так, в некоторых случаях он демонстрирует невозможность логического понимания гунъянь или словесной интерпретации отказом от комментирования: "Монах спросил Чжао-Чжоу: "В чем смысл прихода Первого Патриарха с Запада?" (Чжао) Чжоу ответил: "Кипарис во дворе". Комментарий Умэня: "Если вы ясно и прочно ухватили суть ответа Чжао Чжоу, то для вас не было Будды Шакьямуни ранее и не будет Будды Майтреи позднее" (т.е. вы именно в этот момент достигли проветления)★ .

Принцип построения текста, согласно которому через "соотношение понятий можно проследить их взаимообусловленность и относительность"★★ пролеживается как в структуре гунъянь, так и в структуре блока "Гунъянь + прозаический комментарий + стихотворный комментарий". Этому же принципу подчинена и структура текста "Умэньгуань" в целом. Гунъянь, подоб-

★ Мумонкан, ... § 21.

★★ Hui Neng. Op.cit. - p. 118-122.

ранные в сборнике, зачастую дают совершенно разноречивые оценки одних и тех же положений буддийской догматики, часто содержат противоречивые философские утверждения, причем порою создается впечатление, что подобное "столкновение" различных взглядов носит демонстративный характер. Так, например, под N XXX Умэнь приводит следующий гунъань: "Дамэй спросил "Что есть Будда?" Мацау ответил: "Сознание есть Будда".* Через два эпизода, под N XXXIII, Умэнь помещает гунъань, в котором приводится диалог того же самого наставника, который в ответ на тот же самый вопрос дает противоположный ответ: "Монах спросил Мацау: "Что есть Будда?" Мацау ответил: "Нет сознания, нет Будды."**

Необходимо, наконец, отметить, что и сам "Умэньгуань" в целом как бы "отрицается" в качестве пособия ученикам, практикующим чань, в предисловиях, написанных к нему Умэнем и Шуанем, а также в послесловии Умэня к приложениям, которые печатаются обычно вместе с текстом "Уменьгуань". Шуань в своем предисловии, хотя и называют его "хвalebным", пишет: "Нет врат" можно объяснить: человек достиг Совершенной Великой стадии. "Есть врата" означает, что нельзя опереться ни на каких наставников"***, т.е. оказывается, что в обоих случаях нет никакой необходимости в сборнике гунъань этих наставников. Далее характеризуя "Умэньгуань" он говорит, что ее изучение "подобно выжиманию соков из пересохшей бамбуко-

* Мумонкан... - §30.

** Там же, §33.

*** Хуэй куай. Цит. соч. - §1.

вой палки для изготовления детских книг"* . В "Заключении" Умэня следующее замечание перекликается с высказыванием Шуаня: "Если Вы прошли вратами, Умэнь бесполезен для вас; если вы не прошли их, то вы только обманываете самого себя [занимая гунъань]"** . На сборник гунъань (и на занятия гунъань по этому сборнику, соответственно) переносится, как мы видим, подход к буддийской практике вообще, отрицающий какую-либо "особую" практику, т.е. практику с мыслью о практике и призывающий к деянию через недеяние, практике через не-практику.

В сборнике присутствуют гунъань не только с "критической" направленностью. Так, в комментарии к эпизоду N1 дается подробное наставление по поводу работы с гунъань, а в комментарии к эпизоду N28 излагается история обращения в буддизм ставшего впоследствии известным наставника. Однако, если в "Биянь-лу" подобного типа комментарии можно встретить довольно часто, то в "Умэньгуань" эти два комментария - единственные в своем роде, включенные как бы специально для того, чтобы не допустить тенденциозности в подборке комментариев, подчеркнуть, в соответствии с общим духом работы, отсутствие какой-либо схемы в расположении материала.

Таким образом, работа составлена так, чтобы не дать возможности читающему ее и практикующему в соответствии с ней адепту выработать какое-либо логическое суждение по поводу каких бы то ни было вопросов, не дать ему возможности, выражаясь языком буддийских текстов, "опереться" на ка-

* Там же, § 1.

** Там же, §48.

кие либо слова, "пребывать" в них. Любое суждение (высказывание, понятие) последовательно подвергается отрицанию в том или ином виде с очевидным стремлением не допустить выработки точки зрения, дающие возможность дискурсивного анализа текста, причем этот подход, как видно из сказанного выше, присутствуют на различных уровнях членения текста.

Практика применения метода гунъань в первые века его развития в Китае была весьма произвольна. Выбор первоначального гунъань, порядок перехода от одного гунъань к другому, продолжительность работы ученика над каждым гунъань, порядок проверки учителем эффективности этой работы и т.д. значительно варьировалась в зависимости от наставника. И хотя уже в Китае, как мы видели, имелась тенденция к созданию системы гунъань (пускай и по-чаньски парадоксальной, "бессистемной" системы), значительный успех в систематизации метода гунъань был достигнут в Японии Хакуином.

Хакуин классифицировал гунъань в пять групп, соответственно числу выделяемых в его школе состояний сознания. Эти состояния сознания образовывали иерархическую систему. Ученик, находящийся в обычном состоянии сознания, работал над гунъань первой группы, предназначенной для перевода его на первую ступень. На ней ему предлагалось для решения гунъань второй группы и т.д. пока он не достигал высшего, пятого состояния, которое считалось "окончательным и полным просветлением", на чем тренинг заканчивался. Именно эта сравнительно поздняя форма гунъань благодаря работам Д. Т. Суэки и его последователей получила широкое распространение на Западе.

Как мы видим, в процессе своего исторического развития

гунъань претерпел значительную эволюцию, обусловленную, в конечном счете, глубокими изменениями в социальном, экономическом и политическом статусе буддизма в Китае, необходимостью его быстрой социальной и идеологической адаптации к новым условиям. Однако изменения, которым подвергся этот метод психотренинга, не затронули его философской основы, представляющей собой последовательно интуитивистическую доктрину, не изменили его резко антирационалистического характера.

Гунъань как метод чаньской практики имел в чань-буддизме чрезвычайно широкую популярность. Этот факт, а также экзотическая парадоксальность чаньского языка, проявленная в них наиболее ярко, сразу же, как только чань-буддизм стал объектом исследований западных буддологов, привлекали к ним, как и вообще к "языку чань", особый интерес исследователей.

Во многих работах, посвященных исследованию языка чань (дзэн) буддизма проводятся аналогии между функциями языка в чань и в некоторых феноменах западной культуры. Так, например, Дуг считает, что гунъань близки генетически и функционально к загадкам, встречающимся в кельтском фольклоре. * Опираясь на исследование кельтских загадок, проведенное Рисами **, он полагает, что решение и тех и других достигается, если отбрасываются принятые категории мысли, что и приводит к целостному взгляду на мир. Другой исследователь, Беркман, проводит аналогию между парадоксами чань и методами

* Zug C.G. The nonrational riddle - zen koan //Journal of american folklore.- Richmond, 1967.- Vol.80, N315

** Rees A., Rees B. Celtik Heritage.N.Y.,1961.

демонстрации принципов семантики. Он полагает, что в обоих случаях задачей является "вступить в контакт с невербальными уровнями опыта"* , показать, по его выражению, что "символ - это не реальность, карта - не территория"**. Подобного рода интерпретации гунъань нам представляются неправомерными. Задачей гунъань являлось, как видно из вышесказанного, не отход от привычных стереотипов мысли в пользу необычных, свежих ходов мышления, как полагает Цуг, и даже 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.

Проводя сопоставление чань-буддизма с явлениями светской культуры необходимо помнить, что доктрина чань, преследует сотерологические цели. Чань, восприняв общемахаянские воззрения о природе и функциях языка развил их (в основном в плане их практического применения), однако решение проблемы языка в этой школе было целиком подчинению (также, как и в других школах махаяны) "спасения" индивида, в процессе решения которой и осуществлялось формирование базисного для чаньской субкультуры типа личности.

* Berkman K. Semantics and Zen // Psychologia.-Kyoto, 1972. -Vol. 15, N3. -p. 127.

** Op. cit., p. 129.

Заключение.

Чань буддизм, начинавший свой путь в Китае как малочисленная уполитерная школа, в течение нескольких столетий развивался в новой для себя социокультурной среде, сложился в учение, имевшее огромное число последователей и ставшее важным фактором социальной и культурной жизни Китая.

Тип личности, культивировавшийся в чань буддизме, своими доктринальными корнями уходит в Индию. Восприняв выработанный индийским буддизмом идеал бодхисаттвы, с его наиболее характерными чертами монистическим взглядом на мир, последовательно отрицавшем реальное бытие отдельных существ и альтруистической этической направленностью к активной деятельности на благо всех живых существ - чань-буддизм развил те положения индийской махаяны, которые позволили ему изначально ориентировать своих адептов на интуитивное проникновение в реальность и удержание достигнутого целостного видения мира в гуще мирской жизнедеятельности.

Творческие усилия чань буддизма оформились в культурную традицию, в которой глубокая разработка теории формирования базисного типа личности как особой формы социализации сочеталась с изобретением своеобразных методов воздействия на личность, доказавших в течение веков их применения свою высокую эффективность.

Основным структурообразующим параметром чаньского типа личности явилась установка на снятие субъектно-объектных отношений посредством выхода в измененное ("просветленное") состояние сознания, рассматриваемое как онтологическая цель чань-буддизма. Это установка имела большое значение для

тактической деятельности адептов, накладывая сильный отпечаток на их стиль мышления и поведения. Выход в именованное состояние сознания достигался в процессе социализации за счет освобождения сознания от дискретных структур и возрастания в общем потоке психики континуальных процессов, в особенности интуиции, вплоть до полного перехода на интуитивный способ отражения и реагирования. Именно интуиция в социально-философской системе чань-буддизма детерминирует процесс формирования личности и является ведущей психической функцией, в чем заключается существенное отличие чаньского типа организации психики от такового в западной культуре, где ведущей психической функцией является мышление, организующее всю когнитивную и поведенческую структуру человека. Как важнейшее средство социализации в чань-буддизме рассматривался язык. Его основной функцией было порождение у адепта измененного состояния сознания, лишенного мыслительных построений. Чаньские тексты, соответственно, выступали в первую очередь не как средство передачи информации, но в качестве метода переструктурирования психики, чем были обусловлены выявленные в нашем исследовании особенности их структуры, восходящие к индийским логическим схемам чатушкотики, впервые появившимся в буддизме в текстах праджняпарамиты. Наиболее полно парадоксальный характер языка чань проявился в текстах гунъань, которые стали широко распространенным и эффективным средством формирования базисного типа личности.

Эти тексты призванные перевести адепта в "просветленное" (абсолютное) состояние сознания могли реально выполнять не только функцию "абсолютного" слова (в силу своей имманентной связи с породившим его "абсолютным" сознанием), но и относи-

родного. "Омрачающего" слова, причем относительность слова в чаньской прагматике соотносится с нерелевантностью личностного поведения в целом, как с точки зрения достижения поставленной цели, так и с позиции соответствия определенным социальным нормам, из чего можно сделать вывод, что адекватное речевое поведение в чань-буддизме рассматривалось как знак успешно социализированной личности и, соответственно, способность к адекватному функциональному использованию языка может рассматриваться как черта чаньского типа личности, возникающая на высшем уровне социализации.

Теоретические взгляды чань на цели и методы формирования личности более всего были схожи, из имевшихся в китайской культуре, с даосскими. Это послужило для многих исследователей основанием для того, чтобы рассматривать эволюцию чань как результат влияния даосизма, что, как показано в диссертации, неправомерно. При наличии определенного сходства эти культурные традиции имеют более важные принципиальные различия. В то же время в ключевых моментах чань-буддизм опирается на сутры махаяны, творчески развитые им учение о "едином сознании".

Однако то новое, что дал чань-буддизм - это не только доктринальные разработки процесса социализации. Он смог выработать яркий социальный тип личности, значение которого для китайской культуры далеко вышло за рамки только религиозной персонологии, важной для решения исключительно социологических задач. "Чаньская личность" с присущим только ей стилем деятельности, наложила яркий отпечаток на многие сферы традиционной китайской культуры, такие как военно-прикладные искусства, поэзия, живопись, а также создала новые,

"чаньские" виды искусства - "чайную церемонию", искусство составления букетов (яп. икебана) и др.

Баазисный для чань-буддизма тип личности, оказавший глубокое влияние на культуру многих стран Дальневосточного региона, продолжает и в настоящее время репродуцироваться в живой культурной традиции, причем не только стран Востока, но и Запада.

Литература

Абаев Н.В. Некоторые структурные особенности чаньского текста и чань-буддизма как медитативная система. - В кн.: Восьмая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. Вып.3, М., 1977.

Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, "Наука", 1983.

Абаев Н.В., Нестеркин С.П. Гуньзань // Китайская философия. Энциклопедический словарь. "Мысль", М., 1994, -82-83.

Абаев Н.В., Нестеркин С.П. Вэньда // Китайская философия. Энциклопедический словарь. "Мысль", М., 1994. с.60.

Абаев Н.В., Нестеркин С.П. Чань школа // Китайская философия. Энциклопедический словарь. "Мысль", М., 1994, -с.739-440.

Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., "Наука", 1977.

Алексеев В.М. Китайская народная картина. М., 1986.

Анцыферова Л.И. К проблемам изучения исторического развития психики // История и психология.-М.: Наука, 1971.

Баялиева Е.Ф. Социально-философские аспекты китайского буддизма. Автореф. дис. канд. фил. наук Улан-Удэ, 1998 г.

"Буддизм: история и культура". М.: Наука, 1989, с.224., с.4-5.

Быков Ф.С. Зарождение политической и философской мысли в Китае.- М.: Наука, 1986.-240 с.

Васильев В. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм.- СПб, 1873.- 183 с.

Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М.: Наука,

1970.-480 с.

Васильев Л.С. Некоторые особенности мышления, поведения и психологии в традиционном Китае // Китай: Традиции и современность.-М.: Наука, 1976.-с.52-83.

Вопросы Милинды. Перевод с пали, предисловие, исследование и комментарий А.В.Парибка. - М.: Наука, 1989, с.488.

Вэймоцзе со-шо цзин (Вималакирти нирдеша-сутра) // Тайсё синсю Дайдаокё. (Заново составленная Трипитака годов Таёсё).-Токио, 1960.-1964.-Т.14.

Григорьева Т.П. Махаяна и китайские учения (попытка сопоставления) // Изучение китайской литературы в СССР.- М.: Наука, 1973.- С.86-111.

Григорьева Т.П. Японская художественная традиция.-М.: Наука, 1979.-367 с.

Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. Владивосток., б/г., 180 с.

Дао-Дэ цзин (Книга о Дао и Дэ) // Чжу-цаын-чэн (Собрание классических текстов).- Пекин: Чжунхуа шу-цаюй, 1956.-Т.3.

Даюань. Цаиндэ чуань дэн лу (Записи о передаче Светильника, составленные в эру Цаиндэ) // Тайсё синсю Дайдаокё.-Т.51.

Да-чэн ци синь лунь (Махаяна-шраддохотпада-шастра).-Сянган (Гонконг), 1926.-С.82.

Да-чэн ци синь лунь (Махаяна-шраддохотпада-шастра) // Тайсё синсю Дайдаокё.-Т.32.

Дхаммапада. Перевод с пали, введение и комментарий В.Н.Голдрова.-М.: Восточная литература, 1960, 160 с.

Ешей Гьялцан. Златоочищающее наложение истинной мудрости пути сутр и тантр. // В кн. Деви-неел, А. "Посвящения и посвященные в Тибете" ОРИС, СПб, 1994, с.222-240; -с.223.

Завадская Е.В. Восток на Западе.-М.: Наука, 1970.-127 с.

Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире, -М.: Наука, 1977.- 168 с.

Игнатъев И.П. Как стать буддой. Ленигдат, 1991.-с.19-20.

Индийская культура и буддизм.-М.:Наука, 1976.- 279 с.

История и психология.- М.: Наука, 1971. - 385 с.

Кон И.С. К проблеме национального характера.- М.: Наука, 1971.-с.122-157.

Кон И.С. "Я" как культурно-исторический феномен // Общественные науки._1979.- N 3.- С.143-158.

Кон И.С. Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры // Социальная психология личности.-М.: Наука, 1979.-С.85 -113.

Лебедев С.Н. Современный дзэн-буддизм: Критический анализ: Автореф. дис....канд.филос.наук.-М.: Изд-во МГУ, 1981.-22 с.

Лепехов С.Ю. Психологические проблемы в "Хридая-сутра" // Психологические аспекты буддизма. - Новосибирск: Наука, 1986.-С.90-103.

Лунь-юй (Беседы и высказывания) // Чжу-цзы-цаи-чэн.-Пекин, 1954.- Т.1.

Лысенко В.Г. "Философия природы" в Индии: этонизм школы вайшешика.-М.: Наука, 1986.-199 с.

Лю-цау тань-цаин (Сутра Помоста Шестого патриарха) // Тайсе синсю Дайдзоке.- Т.48.

Лю-цау тань-цаин (Сутра Помоста Шестого патриарха) Yampolsky Ph. The platform Sytra of the Sixth Patriarch.-N.Y.: Paragon, 1969.

Мартынов А.С. О некоторых особенностях духовной культуры императорского Китая // XVI научн.конф. "Общество и государство в Китае".- М., 1985.-Ч.1.-С.14-19.

Мартынов А.С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции // Народы Азии и Африки. - 1972. - №5.

Мумонкан (Застава без ворот). Дзэн-но гороку. Т.18. Токио, 1969.

Нестеркин С.П. "Абхисамаямламкара" в Индии и Тибете. // Тибетский буддизм: теория и практика. - Новосибирск: Наука, 1995. - с.149-167.

Нестеркин С.П. Актуальные проблемы историко-культурологического изучения психологии чань-буддизма. // Основные итоги и задачи советского китаеведения (Доклады и сообщения Второй Всесоюзной конференции китаеведов 25-27 января 1982 г.) Вып.5: Внешняя политика, идеология. - М.: 1984, -217 с.с.89-90.

Нестеркин С.П. Гунъань в истории школы чань. // Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. - Улан-Удэ: 1988, с.108-123.

Нестеркин С.П. Гун-ань как метод чаньской практики психической саморегуляции. - В кн.: Общество и государство в Китае., М., 1981.

Нестеркин С.П. Диалектика социального отражения и историко-психологическое изучение базисного типа личности. Диалектика социального отражения и региональные проблемы науки и культуры. - Улан-Удэ: 1983, с.50-52

Нестеркин С.П. Концепция "Я" в средневековом чань-буддизме // Психологические аспекты буддизма. Изд. 2-е, дополненное - Новосибирск: Наука, 1991 (1 п.л.)

Нестеркин С.П. Методологические задачи историко-культурологического изучения чаньской психологии. // Третья всесоюзная школа молодых востоковедов. Тезисы, т.Ш. - М.: Наука, 1984. - с.141.

Нестеркин С.П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань. // Философские вопросы буддизма. - Новосибирск: Наука, 1984, с.72-80.

Нестеркин С.П. О двух аспектах функционирования слова в чань-буддизме. // Тринадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае". - М.: Наука, 1982.

Нестеркин С.П. Проблема языка в средневековом чань-буддизме. // Философские и социальные аспекты буддизма. - М.: Наука, 1989. - С.143-163.

Нестеркин С.П. Психологические основы средневекового чань-буддизма. // Психологические аспекты буддизма. - Новосибирск.: Наука, 1986, с.144-156.

Поршнева Б.Ф. Социальная психология и история. - М.: Наука, 1978. - 213 с.

Радхакришнан С. Индийская философия / Пер. с англ. - М., 1956. - Т.1. - 632 с.

Гиндзай-року (Записи бесед Линь-цаи) // Дзэн-но гороку ("Записи бесед дзэнских патриархов"). - Токио, 1972. - Т.10.

Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. - Пг.: изд. фак. вост. яз. Петрогр. ун-та, 1918. - 450 с.

Рубинштейн С.А. Бытие и сознание. - М.: 1957.

Сафронова Е.С. Коаны: генезис и место в традиционной системе дзэн (чань)-буддизма. - В кн.: Тезисы конференции аспирантов и молодых научных сотрудников. История. Ч.2, М., 1977.

Хуэйкай. У-мэнь гуань (Застава без ворот) // Тайсе синсю Дайдаоке. - Т.48.

Хуйнан. Лю-цау тан-цаин (Сутра помоста Шестого патриарха). В кн.: Yampolsky ph. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. N.Y., 1989.

Цаунми. Юань-цаюэ-цаин дао-шу (Большой комментарий в сутре о Полном Просветлении) // Сюй Цаан-цаин (Дополнения к Трипитаке). - Ч.2, т.14.- Шанхай, 1923.

Цаунми. Чань-юань чжу-цюань-цаи ду-сюй (Предисловие к всеобщему объяснению происхождения школы чань) // Тайсё синсю Дайдэо-кэ.-Т.45.

Чжэнь-чжоу Линь цай Хуэй-чжао чань-ши юй-лу (Записи бесед чаньского наставника Линь-цаи Хэй-чжао из Чжэнь-чжоу) // Чань-сюэ да-чэн (Большое собрание чаньских текстов).-Тайбэй, 1967. - Ен.2.

Фаликов Б.З. Социально-политические аспекты некоторых религиозных движений в США (индуизм и буддизм). Автореферат канд. дис., М., 1986.

Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму.- М.: Наука, 1988.-246 с., с.396.

Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск: Наука, 1995, с.225.

Abe m. Man and Nature in Christianity and Buddhism // Man and Nature: 2nd intern. conf. of the Yntern. Soc. for metaphysics Jan. 7-12, 1976/Ed. by G.F.McJean.- Calcutta etc.; Oxfard univ. press, 1978. -P.165-172.

Altered States of Consiousness. - N.Y.: Wiley, 1969. - 575 p.

Ames V.M. Zen and American Trought. - Honolu: Univ. of Hawaii press, 1962. -293 p.

Asian psychology/Ed. by G. Murphy. - N.Y.; Basic books, 1968. -238 p.

Abhisamayalamkara-prajnaparamita-upadesha-shastra/ Ed. by In. Stoherebatsky and E.Obermiller. - Leningrad, 1923. Kar7I. 48-70.

Awakening of Faith/Transl. by Y.S. Nakada. - N.Y., 1967.

Barnow V. Culture and Personality, pt.2, Homewood (Illinois, 1963.

Beatrix P. Bibliographie du bouddhisme Zen. - Bruxelles, 1969. - 144 p.

Berkman K. Semantics and Zen. - "Psychologia", Kyoto, 1972, vol. 15, N 3.

The Blue Cliff Records / Tr by Tn. and J.C.Cleary. Vol. I-III. L., 1977.

Blyth R.H. Oriental Humour. - Tokyo: Hokuseido press, 1959. - 582 p.

Bodhipathapradira. Ein Lehrgedicht des Atisha (Dipamkarashrijanana) in der Tibetischen Überlieferung / Herausgegeben von Helmut Eimer. Otto Harrassowitz. Wiesbaden, 1978.

Btschm Idan adas ma sches rab kyi pha rol tu phyin pai snying po. Das Herz (die Quintessenz) der zum jenseitigen Ufer des Wissens gelangten Alterherrlichsten - Vollendeten. Eine tibetische Religiosschrift - Leipzig, 1835;

Buston. The History of Buddhism. Fr. by Obermiller, E. Pt. I, Heidelberg, 1931; p737.

Conze E. Astasahasrica-prajnaparamita-sutra. London, 1963.

Conze E. Buddhist Wisdom Books. L., 1958.

Dgong pa ades par 'grel pa mdo. (Самдхинирмочана-сутра). dka' 'gyur, mdo; L.17a-17b

Dumoulin H.A. History of Zen Buddhism. - N.Y., 1963. - 480 p

Fromm E., Suzuki D.T., Martino de. Zen Buddhism and Psychoanalysis. - N.Y., 1960.

Heuse G.A. La psychologia ethnique. Paris, 1953.

- Hu Shih. The Development of Zen Buddhism in China
Anthology of Zen. - N.Y.; L.: Grove press, 1961. - P.7-30.
- Hui Neng. The Sutra of Hui Neng Transl. from the Chinese by
Wong Mou-Lam. - L.: The Buddhism society, 1966. -135 p.
- Humphreys Ch. The way of action. A working philosophy for
Western life. - L.: Allen Unwin, 1980. - 195 p.
- Humphreys Ch. Zen Buddhism. - L.: Unwin paper-backs, 1976. -
241 p.
- Lukeles A., Jeninson D.J. National Character: the Study of
Modal Personality and Sociocultural Systems. - "Handbook of
Social Psychology". Ed. by G. Lindzey and E. Aronson. Vol.4
Reading (Mass), 1969, p.424-425.
- Izutsu T. Sense and nonsense in Zen Buddhism. In:
Eranos-Jahrbuch, vo. 39. Mensch und Welt. Vorträge gehalten auf
der Eranos Tagung in Ascona vom 19. bis 27. Aug. 1970, Leiden,
1973, s. 183-215.
- 'Jam dbyngs bshad pa. Phag ghyin skabs brgyad ka. Xyl. - I.
59-60b.
- Jan Gunhua. Tsung-mi, his analysis of Chan Buddhism. -
T'oung Pao, Leiden, 1972, vjl. 58.
- 'Jigs med dbang po. Sa lam gyi bzhag theg gsum mjes gryan
zhes bya ba bzhugs so. Xyl. 21 l; 1.18.
- Kardiner, A. Individual and his Society. N.Y., 1939.
- Low A. Zen and Creative Management. - N.Y.: Anchor Press,
1976. - 255 p.
- Mandrou R. Introduction a la France moderne. Essai de
psychologie historique. Paris, 1961.
- Metzger, Walter p> Generalizations about "National
Character: An Analytical Essay. - "Generalization in k the

Writing of History". Ed. by L. Gottschalk. Chicago, 1963.

Mnas grub rje. The Fundamental of Buddhism Tantra/ Tr by F. Lessing and A. Wayman - L. 1961.

Miroglio A. La psychologia des peuples. Paris, 1965.

Miura I., Sasaki R.F. Zen dust. The history of the Koan and Koan study in Rinzai Zen. - N.Y.: Harcourt, 1966. - 574 p.

Phyag grya chen po lhan cig Skyes sbyor zhes pa'i don 'chan. MS, 31 L, - L1.

Rees A., Rees B. Celtic Heritage. N.Y., 1961.

Riepe D. The significance of the attack upon rationality by Zen Buddhism. "Philosophy a phenomenological research". Buffalo, 1966, vol. 23, N3.

Samyutta - Nikaya. (Mahavagga). Pt, 5. Pali Text Society. L. 1898.

Stcherbatsky Th. The Buddhist Nirvana. Leningrad, 1923.

Stcherbatsky Th. Introduction. - In: Abhisamayalan-karsprajnaparamita-upadesa-sastra. Leningrad, 1929.

Suzuki D.T. Zen Buddhism. - N.Y.: Anchor books, 1956. - 294 p

Suzuki D.T. An Introduction to Zen Buddhism. - L.: Rider, 1957. - 136 p.

The Transmission of the Mind Outside the Teaching/Transl. by Lu K'uan yu. - L., 1974.

Vessie P.A. Zen Buddhism: A bibliography of books and articles in English, 1892-1975. - Ann Arbor: Univ. of Michigan, 1976. - 81 p.

Walley A. Zen Buddhism and its relation to art. - L.: Luzac, 1922. - 31 p.

Walley A. The Way and its power. - L.: Allen and Unwin, N.Y.: Macmillan, 1956. - 262 p.

Walley A. Three ways of thought in ancient China. - L.: Allen, Unwin, 1963. - 275 p.

Watts A. The Way of Zen. - N.Y.: Pantheon, 1957. - 236 p.

Watts A. The Spirit of Zen. - N.J.: Grove press, 1960. - 129 p.

Yoo, Yushin. Books on Buddhism: an annotated subject guide. Metuchen (N.Y.), Scarecrow press, 1976. XII, 251 p.

Yoo Yushin. Buddhism: a subject index to periodical articles in English, 1728-1971. Metuchen (N.J.), Scarecrow press, 1973. XXII, 162 p.

Eng C.G. The nonrational riddle-Zen Koan. - "J. of American folklore", Richmond, 1967, vol. 80, N 315.