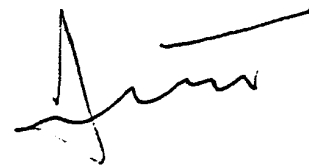


01: 05-9/15

Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Уральский государственный технический университет – УПИ»



На правах рукописи

Джинджолия Беслан Ирадионович

**Концепция просветления в учении Д.Т.Судзуки:
теория и практика вопрошания**

Специальность 09.00.03 – «История философия»

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель –
доктор философских наук,
профессор В.И.Кашперский

Екатеринбург – 2004

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Учение Д.Т. Судзуки и буддийская философия	15
1.1 Д.Т.Судзуки: этапы творчества и его особенности	15
1.2 Просветление и специфика буддийской философии	31
1.3 Просветление как религиозный и философский опыт в учении Судзуки ...	44
Глава 2. Теория вопрошания в учении Д.Т. Судзуки	65
2.1 Онтологические основания учения Судзуки	68
2.2 Диалектика вопрошания	84
2.3 Вопрошание: антропологический аспект	93
Глава 3. Коан и практическая реализация вопрошания в учении Д.Т. Судзуки	113
3.1 Исторические основания метода коанов	115
3.2 Коан «НЕ»	127
3.3 Система коанов	144
Заключение	158
Список литературы	164

Введение

Актуальность темы исследования. Д.Т.Судзуки (1870-1966) – выдающийся японский буддолог, исследователь и популяризатор теории и практики дзэн-буддизма, представил в своих работах первую комплексную интерпретацию религиозно-философских, этических и эстетических аспектов учения одной из самых влиятельных школ дальневосточного буддизма махаяны. Появлявшиеся до Судзуки статьи в научных журналах и книга К.Нукария [Nukariya, 1913] о дзэн-буддизме не вызвали серьезного интереса ни у массового читателя на Западе, ни у специалистов-буддологов. Судзуки фактически *открыл* дзэн-буддизм как явление, причем не только для широкой публики на Западе и позже в России (Советском Союзе), но и в значительной мере для специалистов – философов, буддологов, историков-востоковедов, религиоведов и культурологов; в этом открытии – главная заслуга Судзуки как исследователя. Успех его, как считает Н.В.Абаев, был обусловлен во многом тем, что Судзуки удалось осуществить перевод сугубо эзотерических категорий дзэн-буддизма на экзотерический язык, более или менее понятный европейскому читателю. Более того, создав относительно систематизированный комментарий к совокупности дзэн-буддийских текстов, Судзуки в своих работах дал ключ для понимания языка дзэнского философского парадокса и намек [Абаев, 1980, с. 178].

Ценность работ Судзуки состоит также в том, что его тексты представляют собой возможное решение сложнейшей проблемы, стоявшей перед исследователями буддийской философии и остающейся актуальной до сих пор, – проблемы *перевода* буддийских текстов. Судзуки был одним из первых, в чьем лице буддийская мысль осуществила перевод своих фундаментальных понятий на европейский язык. Все его работы, изданные на английском языке до настоящего времени, кроме одной книги, написаны самим Судзуки.

Однако, авторитет как самого Судзуки, так и его работ, ставших классическими, породил ситуацию двойного отождествления: учения Судзуки с дзэн-буддизмом и дзэн-буддизма с его учением. Отрицательная сторона такой

ситуации выразилась в том, что во многих западных и абсолютном большинстве отечественных публикаций, дзэн, как в философском, так и практико-методологическом аспекте, рассматривается как «дзэн Судзуки», дзэн в его трактовке и понимании. С другой стороны, образ Судзуки в статусе талантливого популяризатора и авторитетного интерпретатора заслонил собой оригинального буддийского мыслителя, создавшего *свое собственное учение* – современную целостную версию буддийской философии. Как самостоятельный мыслитель Судзуки выступил уже в первой своей фундаментальной работе 1907 года «Основные принципы буддизма махаяны», где он представил систематическое изложение одного из направлений буддийской философии. В дальнейшем уже в статусе дзэн-буддийского мыслителя *par excellence*, Судзуки фактически создал учение, доминантой которого стала концепция просветления.

Большинство исследователей, как его апологеты, так и критики, изучали дзэн-буддизм «сквозь» Судзуки, и само его учение не было выделено из общего дзэн-буддийского контекста, осталось фактически не изученным. Результатом этого является то, что, насколько нам известно, до настоящего времени нет ни одного исследования, ни в России, ни на Западе, в котором учение Судзуки, прежде всего в его философском аспекте, было бы подвергнуто всестороннему анализу и представлено в систематическом виде.

На наш взгляд, в условиях настоящего времени, когда в поиске новых путей цивилизационного развития настоятельно требуется взаимодействие и взаимопонимание различных культур, учение Судзуки обладает несомненным потенциалом для его вовлечения в поле поисков возможностей реализации принципа взаимодополнительности типов философствования на Западе, в России и на Востоке. Его анализ будет способствовать начавшемуся процессу преодоления философского и историко-философского европоцентризма.

Мы полагаем, что в связи с необходимостью поиска современной научно-философской мыслью новых форм постижения бытия человеком, нарастающей востребованностью историко-философского анализа буддийских учений и

сочетания его результатов с традициями западноевропейской мысли необходимо провести систематическое историко-философское исследование для раскрытия философского и мировоззренческого потенциала учения Судзуки.

Констатируя в целом непреходящий интерес в российской интеллектуальной среде к дзэн-буддизму и буддийской философии в целом, мы видим актуальность работы в том, что она может способствовать *преодолению содержательно-смыслового разрыва* между популярной и научно-философской интерпретациями учения Судзуки, дзэн-буддизма и в целом буддийского учения в отечественной науке, культуре и образовании. В частности, это поможет опровергнуть укоренившееся в отечественной культуре мнение, что дзэн-буддийская, и в целом буддийская, традиция чужда интеллектуальному, бесформенна и интуитивна.

Наше исследование должно способствовать разработке языка научного описания дзэн-буддизма, вовлечению его в проблемное поле отечественной философии и истории философии и, тем самым, изменению периферийного статуса буддийской философии, как неотъемлемой составляющей мировой философской мысли.

Надо отметить, что в большинстве отечественных исследований игнорируется различия между средневековыми формами дзэн-буддизма и его современными проявлениями. Учение Судзуки представляет именно *современный* дзэн-буддизм, что обуславливает необходимость его анализа с учетом этого момента. Его анализ, как синтетически впитавшего в себя все базовые концепты буддийской философии, поможет нам в понимании буддизма как единого во всем своем многообразии культурного и религиозного феномена. Кроме того, мы убеждены, что богатства буддийской философии могут и должны быть востребованы современной российской культурой и интеллектуальной средой, а встреча ее с русской философской традицией будет весьма плодотворной.

Учение Судзуки представляет собой комплекс махаянских идей, смысловым фундаментом которого комплекса стала концепция просветления. Будучи фундаментальным понятием буддийской философии, просветление обозначает *метасобытие*, обуславливающее смысловое единство философии и истории буддизма. Оно есть фундирующее и целеполагающее начало буддийского философствования, его имманентная доминанта, которая является необходимым критерием принадлежности какого-либо учения буддийской философии. На наш взгляд, герменевтическим тестом при анализе любого буддийского учения является, прежде всего, концепция просветления.

Мы полагаем, что именно концепция просветления является у Судзуки базовой: просветление есть монотема его учения, центральный смысловой нерв всех его рассуждений и представлений, именно эта идея придает целостность и единство его учению. Логическим остовом концепции просветления у Судзуки служат теория и практика вопрошания, в ракурсе которых мы осуществляем раскрытие его базовой концепции. Вопрошание у Судзуки является, по выражению Левинаса, «началом сознания как такового», в нем и через него осуществляется самосознание и самоактуализация человека. Просветление рассматривается у Судзуки как кульминационный акт разрешения состояния вопрошания, прошедшего этапы зарождения, трансформации и интенсификации.

Опыт просветления, который, в понимании Судзуки, есть акт метафизической интуиции, на наш взгляд, должен изучаться и анализироваться с целью вхождения его элементов в единый интегральный философский опыт, включающий эстетический, нравственный и т.д. Способствование делу реабилитации философского опыта и разработке его теории – в этом, на наш взгляд, особая ценность учения Судзуки и актуальность исследования его концепции просветления для истории мировой философии.

Состояние и степень научной разработанности проблемы.

Работы Судзуки. Впервые работа Д.Т.Судзуки – «Основы Дзэн-буддизма» – была переведена на русский язык, предположительно, в начале 70-

х годов прошлого века в самиздате. Она представляет собой перевод одной из самых известных его книг «Введение в Дзэн-буддизм» с дополнительными главами из других его работ. Заслуживающий благодарности первый русский переводчик Судзуки в современных официальных изданиях не указан и нам неизвестен. К настоящему времени эта книга издавалась уже трижды (1993, 1999, 2002), но, к сожалению, не прошла серьезную научную редакцию, и ее текст - перепечатка с самиздатовского варианта – содержит ошибки. Тем не менее, она остается самой содержательной из переведенных на русский язык книг Судзуки, так как в ней представлены практически все аспекты его учения.

В 90-х годах прошлого века были переведены и изданы такие известные работы Судзуки, как его «Доклад на Всемирном конгрессе религий» в Лондоне в 1936 г. [1990], «Лекции по Дзэн-буддизму» [1995] и важнейшая работа его позднего периода творчества «Мистицизм: христианский и буддистский» вместе с несколькими эссе [1996]. В последние годы вышли еще две работы Судзуки – самое раннее его монографическое исследование «Основные принципы буддизма махаяны» [2002а] и первая часть его знаменитых «Очерков о дзэн-буддизме» [2002].

Концепция просветления в ее различных аспектах рассматривается Судзуки буквально во всех его работах, начиная с самой ранней; центральной для его учения она становится в «Очерках...». Что касается теории и практики вопрошания, то их реконструкция осуществляется нами преимущественно по «Лекциям по дзэн-буддизму», «Основам дзэн-буддизма» и статьям Судзуки позднего периода его творчества.

На Западе работы Судзуки издавались и переиздавались многократно. В конце 40-х годов прошлого века вышло восьмитомное собрание его сочинений на английском языке. Полное собрание сочинений ученого на японском языке в 32 томах включает более 100 книг и статей (два издания), более 30 своих работ он опубликовал на английском языке. Многие книги Судзуки, в том числе и самые ранние переводы и комментарии к основополагающим буддийским

текстам, не говоря уже о работах по дзэн-буддизму, продолжают издаваться и в настоящее время.

Работы по Судзуки. В отечественной научной литературе первое упоминание о Д.Т.Судзуки и дзэн-буддизме («школа Дхьяны») принадлежит выдающемуся русскому буддологу О.О.Розенбергу, в отношении Судзуки оно имело критический характер – японский ученый упрекался за недостаточную точность при переводе буддийских текстов и «обнаруживал недостаточное знакомство» с теорией дхарм. Уместно отметить, что сам Розенберг во время своей командировки в Японию посещал дзэн-буддийские монастыри и практиковал дзэнскую медитацию.

Непосредственно творчеству Судзуки в отечественной научной литературе посвящены, насколько нам известно, всего три работы. Одна из них – статья Н.В.Абаева «Д.Т.Судзуки и культурное наследие дзэн (чань)-буддизма на Западе» [Абаев, 1980]. В статье раскрывается роль Судзуки в открытии дзэн-буддизма для научных исследований, на основе его работ освещаются культурно-психологические и мировоззренческие аспекты дзэн-буддизма и, что весьма примечательно, ставится задача *разработки языка научного описания дзэн-буддизма*. Н.В.Абаев является автором нескольких статей, посвященных философско-психологическим аспектам буддизма и дзэн/чань буддизма. Среди них – работа, посвященная непосредственно концепции буддийского просветления, раскрываемой по основополагающему махаянскому трактату "Махаяна-шраддхотпада-шастра" [Абаев, 1986]. Фундаментальным исследованием Н.В. Абаева является известная книга «Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае» [Абаев, 1989]. Принимая во внимание, что психологизм есть отличительная черта буддийского мышления, эта работа, несомненно, может рассматриваться как философская. В ней дается всесторонний анализ такого основополагающего элемента чань/дзэн-буддизма, как культура психической деятельности, прослеживаются ее особенности на основе сравнительного анализа и структурно-типологических сопоставлений с двумя самыми влиятельными в

старом Китае религиозно-философскими традициями – даосской и конфуцианской, с которыми дзэн-буддизм находился в тесном взаимодействии. Автор сделал серьезный анализ философских основ дзэнской психокультуры, прежде всего, измененных состояний сознания, диалектики субъект-объектных отношений в процессе дзэнской духовной практики и дзэн-буддийского подхода к проблеме «человек-природа». Идеи Судзуки привлекаются автором при анализе различных вопросов в книге многократно. На наш взгляд, эта работа до настоящего времени остается самым глубоким философско-психологическим исследованием дзэн-буддизма в отечественной науке. Н.В. Абаев не выстраивает в ней целостной концепции просветления, но подчеркивает его ключевое значение для чань(дзэн)-буддийской мысли и практики. Оно рассматривается у него как центральный человеческий опыт постижения сущности вещей и явлений, который, при воспроизведении присущего ему определенного состояния сознания, его сохранении и передаче, служит критерием принадлежности чань(дзэн)-буддизма к общеподддийской традиции, критерием непрерывности, традиционности учения буддизма. По Абаеву, достижению просветления, этой кульминации психопрактики самосовершенствования, как одной общей цели служили все ее формы и методы.

Вторая работа, непосредственно посвященная учению Судзуки – это два кратких параграфа в «Истории современной зарубежной философии» (т.1-2). В первом параграфе взгляды Судзуки рассматриваются в компаративистском ключе вместе с позициями двух других выдающихся мыслителей современной Японии – Н.Китаро и Д.Икэда [ИСЗФ-1, с. 357-369]. Впервые в отечественной истории философии ставятся вопросы соотношения философии и дзэн-буддизма, понятия Бога и личности и трактовка категориального аппарата в учении Судзуки; все три темы исследуются кратко, фактически проблемы только заявлены. Во втором параграфе рассматриваются подходы Судзуки и Фромма к проблеме структуры и функционирования психики человека и их трактовки бессознательного [ИСЗФ-2, с. 174-181].

Третья работа – это две статьи-послесловия С.В.Пахомова к книгам Судзуки [Пахомов, 2002; 2002а], интересные критикой отрицательных аспектов воздействия авторитета японского мыслителя на исследования дзэн-буддизма и его субъективных научных пристрастий.

Статья о Судзуки имеется в энциклопедии «Мистики XX века» [Вандерхилл 1996], она имеет научно-популярный характер и ценна в большей мере обилием цитат из его книги «Введение в Дзэн-буддизм».

На Западе и в Японии, где дзэн-буддизм является предметом систематического философского анализа, и по нему имеется обширнейшая литература, непосредственно различным аспектам учения Судзуки посвящено достаточно много статей разных авторов, среди которых V.M. Ames и Н. McCarthy (сравнение дзэн-буддийских принципов в интерпретации Судзуки с прагматизмом), Hu Shi (полемика с Судзуки по вопросу о дзэн-буддизме в историческом контексте), D. Dilworth (критика его концепции японской духовности), Kiyohide Kirita (вопросы государства и религии), C. S. Hardwick (сравнение метода коанов по Судзуки и прояснения языка у Витгенштейна).

Работы по дзэн-буддизму. Г.С.Померанцу принадлежит одна из первых отечественных публикаций по дзэн-буддизму [Померанц, 1964]; в дальнейшем им написано несколько глубоких статей, в которых рассматриваются культурологические, социально-исторические и лингвистические аспекты дзэн-буддизма [Померанц, 1995а; 1995б; 1995в]. А.А.Маслов является автором книги, в которой дан анализ истории и учения раннего китайского чань(дзэн)-буддизма и представлены полноценные переводы важнейших чаньских текстов [Маслов, 2000].

В работах Е.В. Завадской и Т.П. Григорьевой представлен анализ многочисленных и разнообразных художественных и культурных проявлений дзэн-буддизма. Отдельные аспекты дзэн-буддизма исследовались такими авторами, как А.М. Кабанов, С.П. Нестеркин, Б.В. Коробов, А.И. Кобзев, Ю.А. Сорокин, Л.Е. Янгутов.

Из диссертационных работ по дзэн-буддизму нам известно исследование С.Н. Лебедева [Лебедев, 1981], оно имеет социально-исторический и критико-атеистический характер и в философском плане малосодержательно, но интересно тем, что в ней впервые специально исследуется *современный* дзэн-буддизм. Известны также исторические диссертации Б.А. Егорова (1998) и И.Е. Гарри (1999) и диссертация В.Н. Смирнова (1998) по использованию дзэн-буддийских психотехнических методик в подготовке сотрудников спецслужб.

На Западе сложилось несколько школ изучения чань(дзэн)-буддизма: французская, представленная прежде всего Ж. Гернег, П. Дюмевилем, Б.Форе; японская (Янагида Сейдзан, Уи Хакудзю, Секигути Синдай и др.) и американская (Ф.Ямполски, К.Билефелт, Г.Фоулк и др.). Ведущим представителем философского анализа дзэн-буддизма в настоящее время является представитель Киотоской школы Масао Абэ. В его известной книге «Дзэн и западная мысль» [Abe, 1989] исследуется вопрос о взаимоотношении философии и дзэн-буддизма, проводится компаративистика буддийской, дзэн-буддийской мысли и западной философской традиции в лице Гегеля, Ницше, Уайтхеда, Тиллиха. Одна из глав книги посвящена трактовке личности у Судзуки по материалам исследуемых им классических дзэн-буддийских текстов.

На русский язык в настоящее время переведены классические работы учеников Судзуки А.Уотса, Р.Блайса, К. Хэмфриса, две книги Г. Дюмулена по истории чань(дзэн)-буддизма в Индии, Китае и Японии [Дюмулен, 1994 и 2003], статьи Э.Фромма и Р. Де Мартино по дзэн-буддизму и психоанализу, работы Т.Мертсона, У.Кинга. Осуществлены переводы классических дзэн-буддийских текстов.

Необходимо отметить, что в известных работах отечественных и зарубежных авторов, посвященных различным аспектам дзэн-буддизма, взгляды Судзуки представлены как мнение одного из главных авторитетов, интерпретаторов и комментаторов этого учения. Однако, мы полагаем, что оригинальность подходов и концепций, независимость трактовок центральных

буддийских категорий и философские нововведения, а также смысловое единство теоретических положений Д.Т. Судзуки дают основания говорить именно о его учении, а не просто об интерпретации им дзэн-буддизма, как это до сих пор принято в отечественной науке. Принимая во внимание имеющиеся исследования, следует отметить, что до сих пор в отечественной историко-философской науке не было предпринято попытки целостного анализа учения Судзуки и, прежде всего, его базовой концепции просветления. С учетом актуальности и степени разработанности обозначенной проблемы мы определяем цель и задачи диссертационного исследования.

С учетом актуальности и степени разработанности обозначенной проблемы мы определяем цель и задачи диссертационного исследования.

Цель и задачи исследования. Цель исследования мы видим в осуществлении систематической реконструкции теории и практики вопрошания в учении Д.Т. Судзуки и раскрытии на их основе философского содержания концепции просветления в его учении. Для достижения поставленной цели нами ставятся и решаются следующие задачи:

- определить смысл понятия «просветление» в учении Судзуки и его специфику в контексте основополагающих принципов буддийского философствования;
- выявить основные философские аспекты события просветления в учении Судзуки; антропологический, эпистемологический, этический;
- квалифицировать просветление в его учении как религиозный и философский опыт;
- рассмотреть онтологические основания учения Судзуки и определить онтологический статус события просветления;
- выявить смысл феномена вопрошания, реконструировать внутреннюю закономерность процесса вопрошания, его ключевые моменты и раскрыть в свете феномена вопрошания концепцию просветления в учении Судзуки;
- выявить антропологические аспекты его концепции вопрошания;

– выяснить функцию коана в свете концепции вопрошания в учении Судзуки;

– выяснить мировоззренческую ценность концепции просветления и парадигмы вопрошания в учении Судзуки в контексте истории философии и современного развития культуры.

Теоретические и методологические принципы исследования. В своем исследовании мы, прежде всего, ориентируемся на историко-философскую традицию и используем традиционный историко-философский и сравнительно-исторический методы. Систематическая историко-философская реконструкция с неизбежностью требует также применения герменевтического метода для адекватной интерпретации аутентичных текстов.

С учетом монопольного положения в отечественной литературе Судзуки как интерпретатора дзэн-буддизма, мы полагаем уместным использование критического метода. Не устраняя полностью проблему эволюции учения Судзуки, мы отдаем предпочтение анализу наиболее характерного, устоявшегося в его взглядах как дзэн-буддийского мыслителя.

В качестве теоретико-методологической основы используются идеи самого Судзуки, концепция генезиса фундаментального человеческого вопрошания С.С. Хоружего, а также результаты теоретических исследований в работах известных представителей отечественной буддологии Е.А.Торчинова, В.И.Рудого и Е.А.Островской, В.Г.Лысенко.

Научная новизна исследования и его результатов обусловлена самим предметом и целью исследования. Впервые в отечественной литературе осуществляется анализ базовой для учения Судзуки концепции просветления в ракурсе его концепции фундаментального человеческого вопрошания и его реализации. При этом само учение Судзуки, оставаясь в буддийском историко-философском контексте, рассматривается как самостоятельное целостное интеллектуальное образование.

Впервые предпринята реконструкция онтологических оснований учения Судзуки и его теории вопрошания; раскрыто отношение события просветления и философского дискурса; исследуются антропологические аспекты теории и практики вопрошания. В поле настоящего исследования, кроме центральных для Судзуки работ, впервые были вовлечены важные для понимания его учения статьи позднего периода его творчества.

Практическая значимость работы. Материалы и выводы исследования могут быть использованы при разработке и чтении общих курсов по истории восточной и мировой философии, специальных курсов по истории буддизма и дзэн-буддизма, при создании учебных и учебно-методических пособий по указанным темам, а также в культурологическом и религиоведческом аспектах.

В более отдаленной перспективе мы надеемся также на возможность практического использования результатов диссертации в диалоге западной и восточной культур, выработке новых ценностей и мировоззренческих ориентиров.

Примечания. Все английские термины в круглых скобках в тексте диссертации принадлежат Д.Т.Судзуки. Все цитаты без указания авторства принадлежат Судзуки, их источник ясен либо из контекста, либо его указание не представляет особой значимости.

Глава первая. Д.Т.Судзуки и буддийская философия

Если я правильно понимаю этого человека, это
есть то, что я пытался сказать во всех своих работах.

М. Хайдеггер

1. Д.Т.Судзуки: этапы творчества и его особенности

Мы придерживаемся принципа нераздельности учения и жизни его основателя; в случае с Д.Т.Судзуки можно определенно утверждать, что его жизнь и деятельность были ярким примером демонстрации этого принципа, кроме того, интеллектуальная биография этого японского мыслителя – до сих пор отсутствующая в отечественной энциклопедической философской литературе, - на наш взгляд, может служить наглядной пропедевтикой его учения.

Краткие биографические сведения о Судзуки в отечественной литературе мы впервые находим у Н.В.Абаева [Абаев, 1980, с. 176], более полно вехи его жизненного пути представлены в «Послесловии» С.В.Пахомова к одной из книг Судзуки [Пахомов, 2002а, с.367]. Однако в обеих работах полностью отсутствует анализ эволюции взглядов Судзуки. Используя материалы сборника памяти Судзуки под редакцией М.Абе [Abe, 1986], статьи Дж. Борапа [Borup, 2003] и другие работы, мы ставим своей целью в данном параграфе определить главные этапы развития учения Судзуки и особенности его творчества.

Дайсэцу Тэйтаро Судзуки (Daisetz Teitaro Suzuki) (18 окт. 1870 – 12 июля 1966) родился в Японии в городе Канадзава в семье потомственных врачей из обедневшего самурайского рода и был младшим из пяти детей. Ранняя смерть отца и старшего брата определяют религиозно-философские поиски Судзуки уже в отрочестве и юношестве – он ищет встреч и бесед с буддийскими священниками и христианскими миссионерами. Интерес Судзуки к дзэн-буддизму возникает из бесед со школьным учителем, который снабжает его соответствующей литературой. Так он впервые знакомится с известной работой «Оратэгама» дзэнского мастера XVIII в. Хакуина.

После окончания школы Судзуки работает школьным учителем в рыбацкой деревне, преподавая арифметику, чтение, письмо и английский язык. В 1890 г. умирает мать Судзуки, и он при поддержке брата отправляется в Токио, где учится в Университете Васеда и Императорском университете на гуманитарном факультете, где среди прочего изучает и западную философию. В то же время Судзуки начинает регулярно посещать в Камакуре дзэн-буддийского мастера Имагиту Косэна и учится у него в качестве ученика-мирянина в Энгаку-дзи - одном из влиятельных храмов дзэн-буддийской школы Риндзай. Здесь необходим краткий историко-философский экскурс.

*

Школа Дзэн (Чань) связывает свое основание с прибытием в начале VI в. в Китай полулегендарного индийского миссионера Бодхидхармы. С его именем дзэнская традиция связывает четыре максимы-изречения, в которых емко выражен отличительный принцип учения этой школы буддизма: *«Не опираться на слова и символы»*, *«Особая передача вне священного писания»*, *«Прямое указание на Сознание/Сердце человека»*, *«Постижение [собственной Изначальной] Природы и реализация состояния Будды»* [Маслов, 2000, с. 86; 1999, с.351; Watts, 1957, p.108; приводится компилированный перевод]. Традиционно считается, что в VII в. происходит разделение дзэнской школы на Северную и Южную ветви, родоначальником последней называют шестого дзэнского патриарха Хуэй-Нэна (637-713), в учении которого, по мнению большинства исследователей, дзэн-буддизм обретает свое собственное лицо и становится самой китаизированной школой дальневосточного буддизма. В X-XIV веках школа Дзэн получает также широкое распространение во Вьетнаме и Корее.

В Японию дзэн-буддизм проникает в конце XII века, первыми японскими патриархами его считаются Эйсай (1140-1215) и Догэн (1200-1253), которые основали соответственно два основных направления: Риндзай и Сото. К школе Риндзай принадлежал Мусо Сосэки – виднейший дзэнский наставник XIV века, крупная фигура японской культуры, Иккю Содзюн – дзэнский мастер и

знаменитый поэт XV века, а также два выдающихся мастера - Банкэй (1622-1693) и Хакуин (1683-1768), реформатор и организатор современного Риндзай-дзэн в Японии [БвЯ, с.217-235; Кабанов, 1999, с. 20-32]. Именно к направлению Риндзай принадлежала традиционно семья Судзуки, а также его наставники.

Дзэн-буддийское учение с момента своего оформления в VI-IX веках в Китае всегда имело парадоксальный и метафорический характер, ему присущ нарочитый отказ от абстрактного философствования и игнорирование законов формальной логики, что не позволяет говорить о существовании в дзэн-буддизме в целом единой философской системы [БвЯ, с.215]. Тем не менее, можно отметить *круг основных понятий и идей*, которые формируют то, что можно назвать общим каркасом дзэнской философии в ее классическом варианте.

Первооснову мира составляет Пустота (яп. ку) или Ничто (яп. му), которая в то же время идентична «природе Будды» (яп. буссин), порождающей все сущее, иллюзорный мир (отдельных объектов, многообразия) феноменов. Существование оппозиций считается фикцией: в действительности нет никакого различия между рождением и смертью, субъектом и объектом, этим и тем, нирваной и сансарой. Задача индивида заключается в том, чтобы в акте интуиции достичь состояния недUALности (яп. фуни), когда при осознании своей глубокой причастности ко всему сущему исчезает мнимое существование противоположностей. Ключевая общевуддийская концепция анатманвада (доктрина «не-я», отсутствие субстанциальной личности) истолковывается в дзэн-буддизме в позитивном смысле как необходимость достижения состояния непривязанности к миру при одновременном осознании своего нерасторжимого единства с ним. Человек, способный узреть заключенную в нем самом (и в каждом живом существе) природу Будды, достигает «просветления» (яп. *сатори*), которое приходит внезапно, как вспышка. Озарение приносит духовное освобождение, в котором обретается способность видеть вещи «такими, какими они являются на самом деле», т.е. постигается сокровенный смысл бытия [БвЯ, с.215].

Достижение сатори-просветления в школе Риндзай считалось *обязательным* для дзэнских адептов, оно - пороговое событие, которое отделяет бытие профана, заблуждающегося и страдающего существа, от бытия истинного, свободного и творческого. Главным практическим методом его достижения в школе Риндзай считалась работа с *коаном*, парадоксальной загадкой-задачей, размышление над которой должно было вызвать у адепта решающую вспышку интуиции.

*

В 1892 году после смерти Косэна, своего первого наставника, Судзуки продолжает изучать дзэн-буддизм с его учеником, будущим известным в США дзэн-буддийским мастером Соэн Сяку, время от времени проживая в храме вместе с монахами. В течение четырех лет пребывания и посещений Энгаку-дзи Судзуки работает над данным ему коаном и, пройдя через глубокий кризис, в конце концов, в декабре 1897 года достигает желанной разгадки. Наставник Судзуки подтверждает аутентичность его переживания, и в виде символического признания Тейтаро Судзуки получает второе имя Дайсэцу - «Великая простота».

В 1893 году Судзуки в качестве переводчика своего учителя впервые посещает США, где в Чикаго проходил Парламент Религий. В Нью-Йорке он знакомится с американским философом-религиоведом Полом Карусом (1852-1919), который вместе с Э.Хегелером руководил издательским домом и был главным редактором журналов по этике и религии «The Open Court» и «The Monist». В 1897 году Судзуки уезжает в США надолго - он становится ассистентом П.Каруса в его работе над переводом даосской классики - «Дао дэ цзин». Работая с Карусом в его журналах, Судзуки, уже знавший китайский и пали, изучает санскрит и начинает активно участвовать в издательских и научных проектах, осуществляет переводы важнейших даосских и буддийских текстов, среди которых первый перевод на европейский язык фундаментального махаянского трактата «Махаяна шраддхотпада шастра» [Suzuki, 1900]. В 1907 году Судзуки публикует в Лондоне свою первую

оригинальную работу по философии махаяны «*Outlines of Mahayana Buddhism*» [в рус. пер. «Основные принципы буддизма махаяны»: см. 2002а]. Выходом в свет этой книги завершается первый этап в творчестве Судзуки, как ученого, который, на наш взгляд, можно назвать «ранним» или «буддологическим». Книга Судзуки была одной из первых систематических и глубоких работ по буддизму махаяны и сделала его имя известным в научном мире даже за пределами буддологии. На наш взгляд, в этой работе начинается центрирование мысли Судзуки на событии просветления, которое определяется как «самое уникальное состояние в жизни живого существа»; отчетливо заметен в ней акцент на этическом статусе просветления и его отождествление с нирваной, а также характерное для учения Судзуки указание на *метафизический смысл* просветления, здесь оно - «самое глубокое духовное понимание природы бытия» [2002а, с. 133, 135]. Дзэн-буддизм в книге упоминается несколько раз как «школа дхьяны», «одна из школ махаяны», Судзуки никак особо не выделяет ее среди других школ китайского буддизма. Однако именно в 1907 году Судзуки публикует в известном буддологическом журнале (*Journal of Pali Text Society*) свою первую статью, специально посвященную дзэн-буддизму. Начинается новый этап в его творчестве.

*

В 1908 году Судзуки посещает Европу, где в парижской Национальной Библиотеке изучает и копирует древние китайские сутры, а в Лондоне переводит на японский язык одну из работ Сведенборга, к которому испытывает значительный интерес, называя его даже «Северным Буддой». По возвращении в Японию в 1909 г. Судзуки становится преподавателем Императорского Университета и Университета Гякусиндзин. В то же время Судзуки живет при храме Энгаку-дзи вплоть до смерти своего мастера в 1919 г. Сразу после этого Судзуки по настоянию своего друга философа Н.Китаро уезжает в Киото, где становится профессором Университета Отани, в котором преподает в течение двадцати лет. Здесь Судзуки, так и не получившему

систематического академического образования, присуждают степень доктора наук.

В 1921 г. Судзуки со своей супругой создают общество «Восточный буддист» и издают одноименный журнал. В нем впервые публикуются дзен-буддийские эссе Судзуки («Essays in Zen Buddhism»), которые он затем в виде книг публикует в трех частях в Лондоне в 1927, 1933 и 1934 гг. Именно эти работы сделали имя Судзуки широко известным на Западе теперь уже не только среди ученых, но и широкой читающей публики. В них Судзуки представил дзен-буддизм как доктрину просветления, а все буддийское учение вообще концентрированным в этой доктрине. С этих работ концепция просветления становится базовой в учении Судзуки.

В этот же период Судзуки продолжает академические исследования и впервые переводит на английский язык один из фундаментальных текстов философии йогачары Ланкаватару-сутру, текст, который по традиции считается идейной базой раннего дзен-буддизма (*Studies in the Lankavatara Sutra*, 1930; *The Lankavatara Sutra*, 1932).

В 1936 г. Судзуки приглашается в Лондон на Всемирный Конгресс Религий, где он выступает на его закрытии с яркой речью на тему «Высший духовный идеал» [Судзуки, 1990]. В конце выступления аудитория аплодирует ему стоя. Здесь он встречает молодого А.Уотса, будущего известного исследователя восточных учений, которого вдохновляет на написание первой книги о дзен-буддизме. Сам Судзуки до начала войны публикует на английском языке еще несколько книг, посвященных дзен-буддизму в разных его аспектах. После смерти жены в 1939 г. Судзуки уединяется в Камакуре, где живет в течение всей Второй мировой войны. Отметим, что, не будучи анахоретом, Судзуки старался всегда быть в курсе ключевых мировых событий и отличался пацифистскими настроениями, что вызывало настороженное к нему отношение со стороны японских властей во время войны. Ее конец может считаться, на наш взгляд, началом третьего, «позднего» этапа творчества Судзуки.

С 1949 г. Судзуки регулярно посещает Гонолулу, где участвует в Восточно-западной философской конференции и преподает в Гавайском университете. В том же году Судзуки, получивший мировую известность как выдающийся ученый и оригинальный мыслитель, становится членом Японской Академии наук и получает за свою деятельность от японского императора медаль, а в 1954 г. его награждают премией Асахи за заслуги в области культуры. В «ответ» Судзуки читает лекции самому императору, позже изданные отдельной книгой.

В 1951 г. Судзуки окончательно переезжает в США и обосновывается в Нью-Йорке. В Колумбийском университете Судзуки проводит ряд семинаров по дзэн-буддизму, его слушателями в это время становятся Э.Фромм, К.Хорни и композитор Дж.Кейдж. В 1957 г. Фромм организует в Мексике симпозиум по дзэн-буддизму и психоанализу, где сам он и Судзуки, вместе с 50 психоаналитиками из США и Мексики, выступают с докладами. По материалам этого симпозиума Фромм и Судзуки в соавторстве с Р. Де Мартино публикуют книгу «Дзэн-буддизм и психоанализ» [рус. перевод лекций Судзуки в ней: 1995].

Для третьего этапа творчества Судзуки характерен интерес к собственной национальной культуре и социальным проблемам («Японская духовность», 1944 г.; «Дзэн и демократия», 1946 г.; «Государство и религия», 1948 г), а также обращение к иным, нежели дзэн-буддизм, формам буддизма: Судзуки даже осуществляет полный перевод одного из основополагающих трактатов Синрана, одного из основателей школы Дзёдо-сю, «Кёгёсинсё» [БвЯ, с. 668]. Углубляется интерес Судзуки и к христианской мысли; прежде всего, в лице Экхарта, («Мистицизм: христианский и буддистский, 1957; рус. пер.: Судзуки, 1996»). В то же время на страницах журнала «Восточная и западная философия» Судзуки участвует в полемике по многим вопросам, связанным с пониманием или, вернее, «непониманием», по мнению Судзуки, дзэн-буддизма среди западных ученых. Самой известной стала полемика с китайским историком Ху Ши по вопросу об «исторических» корнях и контексте дзэн-

буддизма [Suzuki, 1953]. В своих статьях этого периода Судзуки уточняет и корректирует свои позиции по многим аспектам дзэн-буддизма, но концепция просветления остается базовой в его учении и неизменно находится центре внимания.

В 1957 г. Судзуки преподает в Кембридже и организует Кэмбриджское Буддийское Общество. Судзуки продолжает путешествовать по США, принимая участие в конференциях и читая лекции вплоть до своей смерти в Токио в возрасте 95 лет в июле 1966 г. По воспоминаниям его друзей, последними словами Судзуки были: «Не беспокойтесь! Спасибо! Спасибо!»

*

Для личности Судзуки была характерно нечасто встречающееся гармоничное сочетание яркой харизмы, острого интеллекта и глубокой нравственной основы. По воспоминанию знавших его людей, он начисто был лишен всякого тщеславия, а вся его жизнь строилась в полном согласии с его воззрениями. Дзэн-буддизм для Судзуки никогда не был предметом беспристрастного научного анализа, он был не человеком, изучающим, интерпретирующим или даже пропагандирующим дзэн-буддизм, а именно *человеком дзэн*.

Основные работы Судзуки, посвященные дзэн-буддизму, написаны в жанре эссе, этот жанр не предполагает научной дотошности, обязательной понятийной строгости и академичности стиля. Многие его работы - не систематическое исследование и даже не анализ, а, скорее, более или менее свободное изложение тем, не скованное какими-то жесткими рамками. Судзуки неизменно выступает в своих работах как находящийся в родной духовной стихии, переживающий и «проживающий» предмет своего рассмотрения человек, и никогда не как отстраненно анализирующий и судящий ученый-аналитик [Пахомов, 2002, с.453].

В его личности органично уживались две ипостаси – ученый-буддолог и проповедник буддийского учения, постоянно указывающий подходы к его сердцевине – опыту-переживанию просветления. Отметим, что для буддийской

традиции характерен именно такой, связанный с самой спецификой буддийского философствования, о чем мы будем говорить далее, статус ученого – со времен Будды это всегда *философствующий проповедник* [Лысенко, 1994, с. 117].

Нестрогое использование критического научного аппарата и случайные, и иногда непростительные неточности исторического характера, которые допускал Судзуки в своих работах, приводили к тому, что в научной среде его иногда считали «всего лишь популяризатором». Однако Судзуки, по мнению А. Уотса, по-настоящему любил научные исследования, но мало заботился об имидже «настоящего» академического ученого или эрудита. Весьма характерны в этом смысле его слова: «...Я не ученый, а простой, обыкновенный любитель, проявляющий серьезный интерес к развитию и обогащению человеческой культуры вообще» [1999, с. 688].

«Дзэнский» характер имеет сам стиль работ Судзуки – в них он развивает свои мысли, свободно переходя от темы к теме, делая отступления, намеки, подводя самого читателя к разгадке какого-либо вопроса, и оставляя его перед ней с самим собой наедине. Во многих местах своих работ Судзуки *не доказывает* истинность своих положений и утверждений, основываясь на строгой логике, а *демонстрирует* их, обращаясь к высказываниям или поступкам известных мастеров дзэн-буддизма. Еще одна характерная черта произведений Судзуки состоит в том, что он никогда не излагает просто теорию, он все время ведет *диалог* с читателем – *живым человеком*, у которого есть вопросы, проблемы, страхи и сомнения. Этот диалог всегда доброжелателен, вообще Судзуки остается по-восточному неизменно вежливым и в книгах, и в научных дискуссиях, но в тех пунктах, которые он считал фундаментальными для понимания буддизма и дзэн-буддизма, Судзуки становился непоколебимым и бескомпромиссным в своей страстной убежденности.

Судзуки оставался человеком дзэн и в педагогической практике. На вопрос слушателя о том, что он имеет в виду под словом «реальность»: реальность

физического мира или трансцендентную реальность? – Судзуки, после паузы, мог ответить: «Да!». На лекции он мог «забыть» вторую ступень буддийского Благородного восьмеричного пути, посоветовав «прочсть о ней в книге...» [Уотс, 1996, с.11]. Перед многочисленными слушателями в университете Лос-Анджелеса он прочитал недлинную лекцию из трех фраз: «Дзэн-буддизм, очень трудно понять, спасибо», а после, сойдя с кафедры, в течение часа отвечал на вопросы собравшихся вокруг него студентов и профессоров.

Можно сказать, что немаловажным фактором успеха Судзуки были также его несомненная харизма и *репрезентативность* его личности – она аккумулировала в себе и претворяла в жизнь те идеалы, ценность которых утверждалась в его работах.

*

Касаясь вопроса о влиянии на учение Судзуки других, прежде всего западных, мыслителей, можно отметить следующее. П.Карус, ассистентом которого в течение ряда лет (1897-1908) был Судзуки, участвовал на страницах своего журнала в полемике с Пирсом, Джеймсом и Дьюи, был приверженцем философского монизма, и влияние этого заметно на взглядах раннего Судзуки, особенно в его монистической интерпретации буддизма махаяны, сама же полемика, несомненно, способствовала развитию его философского образования [Dilworth, 1978, p.110]. Добавим, что Б.Рассел и М.Мюллер также были известными Судзуки авторами журнала Каруса. Но особый интерес у Судзуки вызывали идеи В.Джеймса о «чистом опыте», в эти годы он интересуется также Р. Эмерсоном, чьи взгляды он позже находил чрезвычайно близкими дзэн-буддизму.

В 20-х годах Судзуки знакомится с известным американским феноменологом религии Рудольфом Отто (1869-1937) и, по мнению некоторых исследователей, можно говорить об их явном взаимном влиянии [Worup 2003]. Знаком был Судзуки и с известным буддологом Э.Конзе и с известной путешественницей и исследователем буддизма А.Дэвид-Нейль.

Судзуки оказал своими идеями несомненное влияние на своего близкого друга и однокашника Н.Китаро, который ныне признается самым выдающимся философом современной Японии. Вопрос об обратном влиянии идей Китаро на Судзуки остается открытым до сих пор, как и вообще вопрос о влиянии японской академической среды на формирование учения Судзуки [Dilworth, 1978, p.100].

Не говоря о классиках буддийской философии Нагарджуне, Васубандху, Асанге и патриархах чань(дзэн)-буддизма, прежде всего Эно (Хуэйцзэна) и Риндзая, в своих работах Судзуки обнаруживает разной степени глубины знакомство с Платоном, Аристотелем, Плотинем, Спинозой, Паскалем, Кантом, Кьеркегором, Шопенгауэром, а также с Т. Карлейлем и С. Вейль. Известно о глубоком интересе и знании Судзуки учения Экхарта, с взглядами которого он неоднократно сопоставляет дзэн-буддийские воззрения. Однако говорить о чем-либо преобладающем влиянии на учение Судзуки из западных философов, на наш взгляд, не приходится – апелляции к ним в работах Судзуки неизменно имеют комментирующий, а не обосновывающий характер. Значительное влияние на философские основания учения Судзуки оказали, на наш взгляд, известный махаянский трактат «Махаяна шраддхотпада шастра», а также учение школы Кэгон (Хуаянь).

*

Личность и работы Судзуки вызвали значительный резонанс в западном обществе и привлекли внимание видных представителей интеллектуальной элиты западной культуры. В интеллектуальной биографии многих, если не большинства западных и отечественных буддологов, востоковедов, специалистов по буддийской философии можно найти реальную или виртуальную строку: «после прочтения книг Д.Т.Судзуки стал изучать философию (историю, культуру...) буддизма». Благодаря работам Судзуки и его учеников на Западе появилась обширная научная и научно-популярная литература по дзэн-буддизму, публикуются переводы важнейших текстов. В

США и Европе возникли институты, факультеты и кафедры по изучению дзэн-буддизма.

Интерес к дзэн-буддизму перерос в своеобразный «дзэнский бум», достигший на Западе в 50-60-х годах прошлого века своего апогея. Он был связан с движением битников и хиппи, видевших в дзэн-буддизме своеобразный образ жизни, отвергающий авторитарность и утверждающий полную свободу и раскрепощенность. Отметим, что Судзуки выступал против популярного в 60-х годах на Западе использования психоделических веществ и категорически был против смешения дзэн-буддийского опыта с мистическими видениями какого бы то ни было рода [2000, с. 7].

Работы Судзуки стали катализатором многих идей у деятелей науки и культуры, казалось бы, далеких от буддизма. Глубокий интерес к дзэн-буддизму испытывал уже упомянутый нами Э.Фромм, а также его ученица известный психолог К.Хорни. К.Юнг был в дружеской и научной переписке с Судзуки и написал предисловие к его книге «Введение в Дзэн-буддизм» [Юнг, 1999]. Известна переписка-диалог Судзуки с самым известным в мире католическим монахом-писателем нашего времени Т.Мертоном, а также его контакты с П.Тиллихом.

Историку А.Тойнби принадлежит замечание, что представление Судзуки дзэн-буддизма западному миру будет в будущем по значимости сравниться с открытием атомной энергии. Среди знаменитых читателей «Эссе» Судзуки – поздний М. Хайдеггер, чьи слова об одной из книг Судзуки вынесены нами в эпиграф параграфа, Ж.-П.Сартр, Л.Витгенштейн, М.Элиаде и О.Хаксли, влияние дзэн-буддизма обнаруживается в творчестве писателей Г.Гессе, А.Гинзберга, Дж.Сэлинджера и Дж.Керуака, музыкантов Дж.Кейдж и Д.Гиллеспи.

Работы, большая часть из которых написана на японском, и сама личность Судзуки пользовались авторитетом не только на Западе, но и в Японии. Трансформированный и обновленный с помощью западной терминологии и идей дзэн-буддизм в работах Судзуки вернулся на родину и вызвал то, что

называется «пицца-эффект», когда знакомое и привычное, побывав в «чужих» руках, возвращается и вызывает новый интерес. Сам Судзуки остается у себя на родине живым символом современного буддизма.

Советская научная общественность непосредственно познакомилась с основами дзэн-буддизма на лекциях японского психолога К.Сато во время его визитов в Советский Союз в 1962 и 1966 гг. К.Сато излагал свои взгляды на формирование личностных качеств по дзэнским методикам и представлял дзэн как законченную систему воспитания, впитавшую в себя все значительные педагогические доктрины Востока. [Пронников&Ладанов, 1996, с.182]. Однако в массовом российском сознании дзэн-буддизм связан, конечно, с именем Судзуки. Знакомство с его идеями происходило напрямую через книгу «Основы дзэн-буддизма», о которой мы говорили во Введении и косвенно через те статьи о дзэн-буддизме, где Судзуки неизменно упоминался как «главный интерпретатор» этого учения на Западе.

*

Подводя итог, нам представляется необходимым сказать о том культурологическом *изобретении*, которое фактически сделал Судзуки вместе со своими учениками и последователями, и которое редко осознается как таковое; хотя на наш взгляд, возможно в потенциале этого изобретения содержится самый большой вклад в мировую культуру, сделанный японским ученым. Речь идет, как ни странно, о таком понятии как «дзэн». Для раскрытия нашей мысли приведем все значения этого понятия, которые оно, на наш взгляд, имеет в работах Судзуки.

1. Дзэн – это дзэн-буддизм, «одна из махаянских школ буддизма, только скинувшая индийское одеяние» [Судзуки, 2002, с. 40]. Как таковая, она имеет свою историю и институализированные формы. В нашем исследовании в этом смысле далее используется исключительно термин «дзэн-буддизм».

2. Дзэн – это *дух и сущность буддийского учения*, скрытые за внешним многообразием исторических, религиозных и интеллектуальных форм буддизма, за наслоениями и напластованиями ритуального и доктринального

характера; это то в буддийском учении, что «...имеет свою собственную жизнь, независимую от истории» [2004, с. 18; Suzuki, 1953, p. 25].

3. Дзэн - это квинтэссенция восточного мышления, *суть дальневосточной и даже всей восточной философии*: «...Я осмелюсь сказать, что дзэн — это систематизация или, скорее, кристаллизация всей философии, религии и самой жизни Дальнего Востока, и в особенности Японии» [1999, с. 339]. «...В дзэн мы находим всю философию Востока в кристаллизованном виде» [1999, с. 340].

4. Дзэн – это то, что *«является духом всех религий и философий»*, их «высшим событием» [1996б, с. 164; 2002, с. 319]. Как таковой «дзэн» для Судзуки находится не только во всех формах буддизма, но и в христианстве, исламе, даосизме и конфуцианстве и любой истинной - «животворной и вдохновенной», «полезной и эффективной» - философии.

В этом смысле «дзэн» для Судзуки есть предельная духовная универсалия - трансцендирующая частности дзэн-буддизма, буддизма и любого другого учения высшая утверждающая *истина* и истинное человеческое *бытие*, вневременное, аисторическое, внеконтекстное, *основа и сущность* любого аутентичного религиозного, мистического, философского опыта и сам этот *опыт*, образ жизни и действия, исходящие из этого опыта, и *метод* его достижения. Это смысл жизни и сама жизнь. «Дзэн — это океан. Дзэн — это воздух. Дзэн — это горы. Это гром и молния, это весенний цветок, знойное лето и снежная зима и даже больше того: дзэн — это человек». «Дзэн – это дух человека» [1996б, с.158, 165]. Ученик Судзуки Р.Блайс продолжает в том же русле: «...Дзэн – это лучшее из всего существующего ...» [Блайс, 1994, с. 167], «Дзэн – это квинтэссенция христианства, буддизма, культуры, всего, что есть хорошего в повседневной жизни обычных людей» [Blyth, 1982, p. 9].

Пользоваться термином «дзэн» в предыдущих трех значениях мы избегаем, но он, конечно, используется в цитатах Судзуки.

5. Дзэн – это учение, взгляды и точка зрения *самого Судзуки*. В этом смысле мы находим его в работах Судзуки, прежде всего, в таких сочетаниях как «дзэн полагает...», «дзэн считает...», «дзэн видит...», «с точки зрения

дзэн...», «согласно дзэн...». На наш взгляд, во всех случаях, когда Судзуки не уточняет конкретно или персонально о каком дзэн-буддийском тексте или о взглядах какого представителя дзэн-буддизма идет речь, содержание понятия «дзэн» надо, безусловно, понимать как *собственную позицию Судзуки* и никак иначе. Представляется уместным подчеркнуть, что конкретизация понятие «дзэн» в таком смысле - как именно учение самого Судзуки – практически не встречается у отечественных исследователей.

Отсутствие четкой дифференциации всех значений понятия «дзэн» в учении Судзуки оказывает искажающее воздействие на понимание его текстов, где термин «дзэн», кстати, нигде четко не дифференцированный самим японским мыслителем во всех смыслах, используется весьма свободно и не всегда осторожно. С этим связано *кажущееся* исключение Судзуки дзэнского учения из общего контекста буддизма, о котором, на наш взгляд, ошибочно говорит Е.А. Торчинов в предисловии к своему переводу одной из работ Судзуки, даже «некое противопоставление дзэн буддийской традиции в целом» [Торчинов 1992, с. 74]. Взятые во втором, третьем и четвертом его значениях из нашего перечня, понятие «дзэн» у Судзуки выражает, очевидно, внеконтекстное и внетрадиционное явление.

Семантическая насыщенность понятия «дзэн» у Судзуки позволяет с полным основанием говорить о нем как *идеологеме* (термин В.И.Рудого) – ценностно-окрашенном понятии, для которого характерна принципиальная полисемия. Аксиологическая нагрузка понятия «дзэн» у Судзуки очевидна, а полисемия, в точном соответствии определению В.И.Рудого, «связана с тем обстоятельством, что понятие употребляется как в различных текстах, так и в пределах одного текста, в довольно разнообразных контекстах, логическая связность которых не всегда очевидна, а порою и не может быть обнаружена на уровне здравого смысла» [Рудой, 1993, с. 343].

Специфика идеологемы «дзэн» у Судзуки, на наш взгляд, состоит в том, что она, во-первых, является *не религиозной*, а, скорее, культурологической, а, во-вторых, она не является частью закрытого конечного набора идеологем,

которые в принципе составляют мировоззренческий комплекс любого религиозного и религиозно-философского учения. С одной стороны, в понимании Судзуки «дзэн» порожден и продолжает оставаться в диахронном ракурсе принадлежностью конкретной духовной *традиции* – дзэн-буддийской, прочно сложившейся и хорошо организованной, именно в ней он находит наиболее адекватное воплощение и выражение. С другой стороны, «дзэн» Судзуки имеет предельно *открытый* характер, утверждает абсолютную непосредственность, отрицание любых метафизических и религиозных предпосылок, прямой контакт с реальностью, и является *примером создания универсалии, имеющей общечеловеческую доступность и ценность*. Именно открытый и универсальный характер «дзэн» Судзуки стал импульсом к поискам «дзэнского» начала, как критерия аутентичной духовности и творчества, в западной культуре и философии. Появились исследования по схеме «Дзэн Гете (Баха, Гессе, Хайдеггера...))», теперь они есть и по «русскому дзэн» – «Пушкин и дзэн», «дзэн Розанова», «дзэн Тарковского» [Антология дзэн, с. 355-420]. «Дзэн» Судзуки едва ли не одним из первых в истории мировой культуры позволяет находить географически и культурно-генетически удаленным традициям находить себя и свое друг в друге и, обогащаясь друг другом, быть взаимоистолковывающими и тем самым открывать новые горизонты метафизического вопрошания о сущем.

Выражая убежденность Судзуки в сущностном единстве духовного опыта человечества, его «дзэн» определяет основания и вектор реализации этого опыта: «Постичь реальность в свете дзэн — это, попросту говоря, пойти наперекор всем традициям, как современным, так и древним, встречающимся на протяжении всей истории человеческого мышления, и добраться до их источника или отправного пункта» [1999, с. 390]. Таким «источником» и «отправным пунктом» для Судзуки было то, что в его учении, в буддизме и многих других религиозно-философских и философских традициях называется «просветление».

2. Просветление и специфика буддийской философии

Просветление (enlightenment, реже awakening – пробуждение) – центральное понятие в учении Судзуки, выражающее специфическую форму мироотношения человека, в которой обретается опыт (как единство знания и бытия) самореализации индивида в осознании своего единства со всем сущим. Просветление понимается Судзуки как *событие*, а также *опыт*, обретаемый в этом событии человеком, его *переживание* и *состояние сознания* во время этого события и часто обозначается в его работах термином японского дзэн-буддизма «*сатори*». Это японское слово (*сатори* – букв. «духовное пробуждение») сделалось благодаря Судзуки известным на Западе и вошло в язык буддологов и интеллектуалов. Некоторые исследователи полагают, что именно благодаря «очарованию того состояния», которое оно выражает, книги Судзуки стали столь захватывающими [Smith, 1970, p. 9]. На наш взгляд, именно идея сатори-просветления придает работам Судзуки смысловую целостность и единство: сатори-просветление есть *мотема* его учения, центральная ось спирали, из которой исходят и к которой сходятся нити всех его рассуждений и концепций.

Сатори понимается Судзуки как *raison d'être*, *смысл, суть, центральное событие дзэн-буддизма, буддизма в целом, любой религии и философии*. Очевидно, что в этом смысле сатори есть абсолютный синоним термина «дзэн» в его самом широком у Судзуки понимании (см. пред. параграф). Но, прежде всего, сатори у Судзуки есть *фактический синоним* исторического события просветления самого Шакьямуни Гаутамы [1999, с. 494]. Как известно само имя основателя буддийского учения – Будда – после достижения им просветления (санскр. bodhi) стало означать Просветленный или Пробужденный (санскр. Buddha).

Отметим здесь, что для обозначения опыта просветления для адекватной передачи английского термина Судзуки *experience* далее мы будем использовать словосочетание «опыт-переживание», семантика которого как нельзя лучше передает многомерность смысла сатори у Судзуки – это

одновременно и опыт, именно *жизненный*, и *переживание*, и *случай* (просветление у Судзуки – всегда внезапно), и *знания*, и опыт в смысле *мастерства*.

Позиция Судзуки в отношении места и значения сатори для *дзэн-буддизма* совершенно однозначна: «...Главное событие дзэн связано с достижением сатори» [2002, с. 40]. «Без сатори дзэн невозможен ни при каких обстоятельствах, оно является альфой и омегой дзэн-буддизма». «...Я настаиваю на том, что жизнь дзэн начинается с момента открытия сатори» [2002, с. 273]. «Дзэн, лишенный сатори, походит на солнце без света и тепла. Дзэн может лишиться всей своей литературы, всех монастырей и всего своего убранства, но до тех пор, пока в нем есть сатори, он будет вечно жив» [1999, с. 495], сатори «...составляет сущность дзэн» [1999, с. 498].

«Сатори является смыслом дзэн, и без него дзэн не есть дзэн. Поэтому любая уловка (упая), дисциплинарная или доктринальная, может быть направлена на достижение сатори» [2002, с. 311]. «...Дзэн – это практическая интерпретация доктрины просветления» [1999, 430]. Все формы и методы, используемые в дзэн-буддизме, практические и теоретические, должны быть, по мнению Судзуки, направлены к достижению сатори. Сатори – фундаментальное и кульминационное переживание в дзэн-буддизме и «глубинный экзистенциальный опыт», «величайший умственный катаклизм», «предельное» переживание человека, «величайшее событие в его жизни», лишь оно одно может дать человеку «ключ к решению всех проблем» [1996, с.30; 1999, с. 409, 494, 507]. Сатори есть «всесокрушающее и всеобъемлющее переживание», которое «содержит нечто фундаментальное и вселяет в человека непоколебимую убежденность в том, что он обнаружил нечто окончательное и нехарактерное для обычных переживаний» [1999, с. 723; 1996, с.78].

Поскольку у Судзуки сатори и просветление синонимы, то, как следствие, сатори есть *суть всего буддийского учения*, а не только дзэн-буддизма как одной из буддийских школ. «На идее просветления была сфокусирована вся буддийская мысль», пишет Судзуки [2002, с. 63]. «Будда без просветления –

это не Будда, и буддизм, не базирующийся на «совершенном просветлении» Будды, - не буддизм» [1999, с. 416]. Просветление есть «переживание, лежащее в основе буддистской философии» [1996, с.49], а сущность буддизма «неизбежно заключена в учении о совершенном просветлении» [2002, с. 62]. Таким образом, отождествление сатори и просветления у Судзуки совершенно естественный шаг. «Сатори – это просветление (самбодхи). Поскольку буддизм является доктриной просветления, как нам это известно из его ранней, а также и из поздней литературы, и поскольку дзэн считает сатори своей кульминацией, следует сказать, что сатори представляет собою сам дух буддийского учения» и является «самой основой буддизма, несмотря на широкое разнообразие форм последнего» [1999, с. 416, 504].

Для Судзуки природа просветления универсальна и архетипична, просветление Будды есть событие-архетип, эталонное переживание, которое в своих кульминационных переживаниях по-своему, то есть абсолютно индивидуально, воспроизводят буддисты. Если по интенсивности их опыты-переживания не обязательно тождественны «полному и всецело совершенному» просветлению Будды Гаутамы, то по сути они абсолютно идентичны ему. Более того, для Судзуки этот опыт абсолютно всеобщ и совершенно безличен, принципиально открыт для любого живого существа в человеческом облике.

По Судзуки, никакое интеллектуальное изучение центральных категорий и концепций, представленных самим Буддой - четыре благородные истины, закон причинно-зависимого возникновения, восьмиричный путь - не может привести к опыту просветления. В свою очередь, содержание этого фундаментального события совершенно не исчерпывается в них, также как и в дальнейших теоретических построениях Нагарджуны, Васубандху, Асанги [2002, с. 75-79]. Все буддийские учения, по мнению Судзуки, являются ничем иным как результатом интеллектуальной обработки их основателями своего фундаментального опыта, его производной. Будучи «интеллектуальным результатом», они не отражают сущности просветления, в них не раскрыт его

смысл. Смысловым же ядром буддийского учения для Судзуки, как и для дзэн-буддистов вообще, был сам опыт-переживание просветления, а не некий набор догм или теоретических положений, сколь бы традиционно авторитетными они ни были. Этот тезис иллюстрируется, в частности, первыми двумя максимами дзэн-буддизма: «*Не опираться на слова и символы*», «*Особая передача вне священного писания*» и четко поясняется Н.В. Абаевым: «...Именно потому, что, согласно буддийским представлениям, вся вербальная и знаковая структура не может служить критерием «истинности», главный акцент делался на сохранении и передаче определенного состояния сознания (т.е. определенного психологического опыта), а непрерывность, традиционность передачи учения мыслилась не как традиционность передачи формы доктрины, но как воспроизведение этого состояния и традиционно-непрерывная передача способов его достижения» [Абаев, 1989, с. 109]. Необходимо уточнить, что, по Судзуки, как это мы увидим в третьей главе, «передача способов» достижения просветления в дзэн-буддизме так же не была традиционно-фиксированной: способы могли и должны были меняться в зависимости от контекста ситуации; неизменной оставалась первичность самого опыта-переживания просветления.

В свете вышесказанного можно утверждать, что использование Судзуки западного понятийно-терминологического инструментария для интерпретации дзэн-буддизма отнюдь не служит признаком «вестернизации» последнего, как об этом пишет Е.А. Торчинов [Торчинов, 1992, с. 73], а может рассматриваться как «изменение языка при неизменности смысла» [Померанц, 1995б, с. 452].

Основные аспекты сатори-просветления в учении Судзуки будут раскрываться нами далее, начиная со следующего параграфа, здесь же отметим следующее. Для Судзуки весьма важным моментом внимания в буддизме был постепенный и, по-видимому, неизбежный разрыв, который происходил со временем между личностью основателя и его учением, опытом и теорией, отрыв от единственного живительного корня – *опыта-переживания просветления*. При этом происходит выхолащивание, окостенение и его подмена мертвыми по сути текстами и ритуалами; интуиция подменяется

рассудочным знанием, и сокровенное тонет под тяжестью категориальных схем. Отсюда становится ясным, почему для Судзуки дзэн-буддизм не просто буддийская школа «непревзойденной оригинальности и притягательной силы», а «уникальный орден», с исторической точки зрения один из самых значительных, поскольку, прежде всего именно он «передает сущность духа буддизма непосредственно от его автора» [1999, с. 334].

*

Центрированность учения Судзуки на событии и опыте-переживании просветления позволяет однозначно квалифицировать методы его рассуждений и само его учение как типично *буддийские*. Почему? Рассматривая буддизм в трех аспектах или уровнях его функционирования как идеологического движения – на доктринальном (религия), логико-дискурсивном (философия) и психопрактическом (буддийская йога) [Рудой, 1993, с. 353], можно вполне определенно констатировать следующее. На *религиозно-доктринальном* уровне событие просветления служило единственным верным сотериологическим ориентиром, просветление – «цель каждого буддиста» [БС, с. 47], «достижение которой не только знаменует обретение сверхзнания, сверхъестественных способностей, но и является предпосылкой конечного освобождения в нирване» [Андросов, 2000, с. 659]. На уровне *психопрактики* просветление есть конечная цель буддийской йоги, обретение искомого измененного состояния сознания. Место же просветления в буддийском *философском дискурсе* определяет саму специфику буддийской философии и философствования. Именно последнее для нашего исследования представляет наибольший интерес.

«...Буддийская философия никогда не была чисто умозрительной дисциплиной, направленной на поиск истины как таковой. Буддийская философия была органической частью «проекта», направленного на трансформацию личности и преобразование человека из страдающего сансарического существа, управляемого аффектами и влечениями, в свободное и исцеленное от страданий пробужденное (просветленное) существо» [Торчинов, 2002, с. 121]. Истина ради самой истины никогда не интересовала

буддийских философов. «Все самые, казалось бы, абстрактные проблемы, обсуждавшиеся на протяжении столетий буддийскими философами, только представляются таковыми. Буддизм - учение вполне прагматическое, и знание просто ради знания его интересует очень мало. Буддийский мыслитель - не древнегреческий философ, на досуге предающийся поискам истины ради самой истины. Это монах, стремящийся к освобождению сам и желающий привести к нему других людей. Именно освобождение – побудительный мотив буддийского философствования» [Торчинов, 2002, с. 57-58]. Как отмечает В.Г. Лысенко, логические и философские сочинения буддийских мыслителей никогда не имели самоценный теоретический характер и были непосредственно связаны с религиозной практикой [Лысенко, 1994, с. 120]. Характерным примером может служить, казалось бы, сугубо теоретический гносеологический трактат буддийского философа Дхармакирти «Прамана-варттика», целью которого, как подчеркивает Ф.И. Щербатской, было, прежде всего, обоснование «непосредственного опыта», то есть опыта просветления [Щербатской, 1988, с. 109-110].

Опыт просветления образует неизменное *смысловое и аксиологическое ядро буддийского религиозно-культурного комплекса*, вокруг которого сформировались буддийская философия, буддийская этика, искусство, психотехника и т.д. Как пишет Н.В. Абаев, «главной проблемой всей буддийской психологии, пути и методы решения которой, разрабатывающиеся в каждой буддийской школе, имели решающее значение для развития психологической мысли этих школ, является проблема достижения человеком состояния так называемого «просветления» или «пробуждения» [Абаев, 1986, 25]. Принимая во внимание, что никакой чисто «психологической мысли» в смысле отвлеченно-теоретического изучения деятельности психических процессов буддийское мышление не знает, под «буддийской психологией» у Н.В.Абаева однозначно можно понимать буддийскую философию. Предметом философии в буддизме всегда был анализ человеческой психики в неразрывном

единстве с миром, в этой психике отраженным, и потому буддийская философия представляет собой метапсихологию [Лысенко, 1994, с. 87].

Если событие просветления Будды может рассматриваться как *протособытие* всей буддийской истории во всех ее аспектах, то для буддийской философии и истории философии оно может, на наш взгляд, определяться как *метасобытие* - событие, фундирующее *философский дискурс* и определяющее его развитие на всех этапах истории буддийской философии во всех ее школах и направлениях. Именно просветление – как фундаментальное понятие, исток дискурса и его цель - определяет *смысловое единство буддийской философии и ее истории*.

О месте просветления в буддийской философии на ее раннем, классическом этапе пишут авторы известной работы «Классическая буддийская философия»: «...Абхидхармистская философия может быть осмыслена как теоретическая пропедевтика Просветления. Рациональному анализу, определению, классификации, выяснению альтернативных случаев подлежит все, что способствует или препятствует Просветлению, перспектива просветления структурирует предмет философствования в целом и отдельные его аспекты» [КБФ, с. 158].

Суть учения Нагарджуны, основателя философской школы мадхьямика (шуньявада), по мнению датского философа К.Линдтнера, передается термином «бодхи-садхана» (санскр. «практика достижения просветления»), именно этот термин «единственно отражает все аспекты мадхьямики как системы мысли» [Андросов, 1990, с.183]. По мнению же самого В.П.Андросова, из книги которого взято приведенное выше утверждение, критерием идентификации философии нагарджунизма служит «нацеленность на просветление (бодхи) как главную цель» [цит. по Лысенко, 1994, с. 83].

В случае же с буддийской школой йогачарой (виджнянавада) мы имеем дело с совпадением теории и практики просветления даже на уровне названия школы - «делание йоги» или «учение о сознании». Философия здесь, как считает Е.А.Торчинов, понимается как методология буддийской йогической

практики: уже чисто интеллектуальный и логически релевантный анализ сознания, его природы и его функционирования ведет через понимание к очищению сознания и освобождению [Торчинов, 2002, с. 122, 155].

Итак, на всех этапах развития буддийской философии просветление было и остается имманентной доминантой буддийской философии, в этом его фундаментальное отличие от философской деятельности в западноевропейской традиции.

*

Просветление, на наш взгляд, может определяться как трансценденталия буддийского философствования, ее фундирующее и целеполагающее начало. Имплицитность этой трансценденталии какому-либо философскому учению является единственным необходимым и достаточным критерием принадлежности его буддийской философии. Все другие критерии, скажем такой как идеолого-мировоззренческий – то есть наличие некоего инвариантного набора доктринальных положений и мировоззренческих принципов, - являются, на наш взгляд, недостаточно «сильными» в силу своей размытости и неоднозначной применимости ко всей буддийской философии во всех ее направлениях.

Просветление определяет стратегию и методологию буддийского философствования, оно фундирует *основной вопрос* буддийской философии, который, на наш взгляд, можно сформулировать следующим образом: «Что представляют собой преобразования, совершаемые в бытии/сознании субъекта, необходимые для достижения им состояния просветления?»

Положение просветления как фундирующего начала определяет следующие отличительные черты или принципы буддийского философствования:

а) единство с духовной практикой (практикой созерцания, медитации) – этот принцип обуславливает *компетентность* философствования: теоретическому оформлению и артикуляции подвергаются прежде всего

результаты личного опыта, и только опыт просветления дает право на философствование;

б) коммуникативность – согласно тезису известного буддолога Э.Конзе, «сотериологическая доктрина, подобная буддизму, становится «философией», когда ее интеллектуальное содержание объясняется посторонним» [Цит. по: Лысенко, 1994, с. 114]. Буддийский мыслитель изначально выступает как философствующий проповедник, для которого философия есть операциональный инструмент наставления и общения, прежде всего, с интеллектуалами и профессиональными мыслителями. Принимая во внимание предыдущий принцип, можно, образно выражаясь, сказать, что буддийское философствование не пересказ услышанного или прочитанного, а исповедь очевидца, рассказывающего об увиденном, причем его рассказ не есть самоцель, а проповедь-призыв-указание к собственному видению для понимающих и желающих;

в) «прагматизм» – «ценность идеи зависит исключительно от того, в какой мере она содействует достижению более высоких по отношению к исходному уровню психических состояний», то есть от ее направленности на просветление [Лысенко, 1994, с. 75];

г) «психологизм» - язык психологии является универсальным философским языком, который применяется в описании всех непсихологических явлений, включая состояние вселенной [Лысенко, 1994, с. 75 – здесь и в предыдущем пункте отражена позиция А.М. Пятигорского]. Уже в философии абхидхармы весь философский дискурс «был подчинен целям анализа психической деятельности в измененных и неизмененных состояниях» [КБФ, с. 146].

д) ситуативность – «в каждом конкретном случае, обусловленном спором, материалом изложения, проповедью, уровнем подготовленности аудитории, собственными задачами и т.д., мадхьямик мог оказаться и абсолютистом, и нигилистом, и иллюзионистом, и реалистом, и логиком, и мистиком»

[Андросов, 2000, с.300]. Этот принцип, на наш взгляд, с полным основанием может относиться не только к мадхьямикам, но ко всем буддистам в целом;

е) адекватная адресация – учитываются ценностные ориентации, когнитивные установки и даже фразеология оппонента. Абстрактное философствование не признается, требуется соответствие языка описания психическому и личностному типу того, к кому направлен дискурс. В истории буддизма «это соответствие и выступало индивидуальным критерием истинности философии» [Рудой, 1990, 170].

*

Указанный трансцендентальный статус просветления в буддизме с необходимостью определяет специфику понимания самого термина «философия» в буддийской духовной культуре.

А.М. Пятигорскому принадлежит интересная трактовка значения слова «философия» в буддийском контексте. Определяя «единицу философствования» как составной элемент, кирпичик философской системы, философ полагает, что такой единицей в буддийской философии является *текст*, в отличие, от западно-европейской академической традиции, где ею является *идея*. Под текстом как единицей философствования в буддизме А.М. Пятигорский понимает тексты устной традиции, фиксированные в Палийском и других канонах, передаваемые от учителей к ученикам, переводимые с одного языка на другой, любой текст любой буддийской традиции, его часть, отдельную сутру или их собрание. Буддийская философия же, вообще, определяется им как *пространство текстов*, пространство, существование точки в котором *без текста* принципиально невозможно. «В этом пространстве тексты генерируют тексты как путем деления или, наоборот укрупнения, так и путем последовательного или параллельного комментирования» [Пятигорский, 2004, с. 40-42]. Досадно, на наш взгляд, что А.М. Пятигорский никак не указал, что *возникновение* самого этого пространства философствования, его *существование* и любое *движение* в нем (то есть генерация новых текстов, интерпретация текстов новыми текстами, только ими и возможная) имеет

своим фундаментом, источником, порождающим началом *исключительно опыт-переживание просветления*. Непосредственная связь текста с просветлением есть определяющий критерий классификации любого текста как *истинного, живого* и вообще как *буддийского* текста.

Необходимо отметить, что Судзуки, несмотря на свой тезис об универсальности опыта-переживания просветления, осуществляет его интерпретацию в виде трактовки-комментирования опыта именно Гаутамы Будды. Это характерно как для «Эссе», так для его поздних работ, в которых «основы буддийской философии» (название одной из глав книги [1996]) раскрываются на основе разносторонней интерпретации события просветления основателя буддизма. Иными словами, пользуясь вышеуказанной идеей А.М. Пятигорского, можно сказать, что *тексты Судзуки* непосредственно примыкают прежде всего к *буддийским* текстам, что подчеркивает указанный нами буддийский характер его учения.

Е.А.Торчинов, подыскивая собственно буддийский термин для соотнесения с ним слова «философия», указывает два семантически совпадающих с ним санскритских термина – тарка (умозрение) и анвикшика (логический дискурс). Но формой интеллектуальной деятельности, которая сопоставима с философией в буддизме, петербургский буддолог считает *теорию дхарм* – «абхидхарму», понимая под дхармой «элементарное психофизическое состояние» [Торчинов, 2002, с. 124-125]. Позиция Е.А. Торчинова совпадает с точкой зрения Ф.И.Щербатского и О.О.Розенберга, по которой теория дхарм должна рассматриваться как теоретическое основание *любой* системы буддизма, начиная от учения самого Будды и до сих пор [Топоров, 1988, с. 365]. Однако мы считаем данное утверждение верным только отчасти – именно, для индийского этапа истории буддийской философии. В целом же для буддизма оно, на наш взгляд, является неверным. В китайском буддизме смысл центрального для классической буддийской традиции понятия «дхарма» меняется коренным образом, и само это понятие отнюдь не находится в центре теоретических систем.

Точку зрения Е.А. Торчинова можно принять лишь в том случае, если под «абхидхармой» понимать «высшую дхарму» - «состояние различающего постижения», род «духовного делания», в котором философский дискурс (в обычном понимании) был средством, способствующим процессу индивидуальной реализации буддийского религиозного идеала [КБФ, с. 53]. На наш взгляд, наиболее подходящим санскритским термином, дающим семантическое совпадение для «философии» не на уровне терминологическом, а на функциональном, является бхавана (bhāvanā). Бхавана означает «освоение», «осуществление», «культивирование», этимологически - «вызывание к бытию». В буддийском терминологическом инструментарии «bhāvanā есть осуществление, вызывание к бытию в психике благого, а благо – это понимание действительности как она есть. Освоение есть абсолютная деятельность, не ограниченная объективными целями, но возвращающаяся на субъекта, т.е. в строгом смысле практика» [Парибок, 1989, с. 475]. Как пишет С. Радхакришнан: «Бхавана – это непрерывное размышление и обдумывание истины, пока мы практически не станем одно с ней и не начнем переживать ее» [Радхакришнан 1956, с. 368]. В английском языке есть слово, которое наиболее удачно передает смысл бхавана – это realization, которое означает осуществление, выполнение, реализацию и в то же время осознание, понимание. Опираясь на этот термин, мы полагаем, что буддийскую философию можно определить как bodhi bhāvanā - «осуществляющее понимание» или «понимающее осуществление» состояния просветления. Нам представляется, что данное определение придает смысловое единство приведенным выше принципам буддийского философствования.

Если обращаться к древнегреческим истокам понятия «философия», то можно отметить следующее. Кардинальное отличие в трактовке мудрости буддийскими философами от того, что принято понимать под этим словом в философиях стран средиземноморского ареала, состоит в том, что в буддийской философии мудрость никогда не понимается как чистое «воззрение». Для «воззрения», как результата суждения, обусловленного предварительным

размышлением, здесь есть другой термин – дришти. [КБФ, с. 136]. Мудрость в буддийской философии всегда есть мудрость-состояние, особое *состояние сознания*, конкретное понимание которого (состояния) меняется на различных этапах истории буддийской философии и в разных ее направлениях, но его фундаментальный смысл, по мнению Е.А. Торчинова, «состоит в непосредственном интуировании реальности как она есть» [Торчинов, 2002, с. 123]. Следовательно, можно сказать, что в буддизме философия никогда не была ни мудростью, ни любовью к мудрости, но *осуществлением* или, точнее, самоосуществлением мудрости-состояния в конкретной личности. Добавим к определению Е.А.Торчинова следующие, на наш взгляд, основные философские аспекты просветления, общие для всех этапов буддийской философии: *онтологический* – трансформация сознания субъекта и переход его с уровня иллюзорной, обыденной реальности на уровень реальности истинной, абсолютной; *гносеологический* – преодоление субъект-объектной дихотомии путем элиминации интенционального аспекта сознания и постижение абсолютной, неконвенциональной истины о мире «как он есть»; *антропологический* – в абхидхарме и индийской махаяне просветление есть событие, в котором реализуется идеал благородной личности – архата и бодхисаттвы, для поздней махаяны, в которой просветление субстанциализируется («Махаяна шраддхотпада шастра»), просветленность есть истинная природа человека, а просветление – ее реализация; *этический* – реализация альтруистической интенции как осознание равенства и идентичности со всеми живыми существами и необходимости оказания помощи им в деле достижения просветленного состояния.

3. Просветление как религиозный и философский опыт в учении Судзуки

Обратимся к рассмотрению основных аспектов сатори-просветления непосредственно в учении Судзуки.

Для учения Судзуки, как и для дзэн-буддизма и буддизма вообще, характерен отчетливый гносеологический оптимизм. Сатори есть осуществление буддийского эпистемологического идеала *yathābhutām* – «видение всего таким, каково оно есть»: «...Буддистская философия подводит нас к *видению* реальности таковой, какова она есть. Это *видение* и есть просветление» [1996, с. 58; курсив автора]. Так же как в классической буддийской философии истинное видение есть, прежде всего, внесубъективное, лишенное какой-либо аффективной окрашенности созерцание. Оно «предполагает переконструирование индивидуального потока сознания таким образом, чтобы навсегда устранить принцип эгоцентричности как в восприятии внешнего мира, так и в отношении индивида к самому себе» [Островская, 1993, с. 402]. Для Судзуки, наряду с эмоциональными помехами, важнейшим является преодоление преград интеллектуальных: «...Просветление состоит в видении вещей *ятхабхутам*, или *ятхататхам*, свободном от сомнения, не обеспокоенном мыслительной деятельностью или теоретизированием» [2002, 173]. Результатом такого видения является истинное, безобъектное знание (*jñāna*) – содержательная сторона состояния «просветления», или «прозрения» (*bodhi*)» [Островская, 1993, с. 406]. По сути, просветление – «такое состояние, главный предикат которого есть истинное познание (*yathābhutām*)» [там же].

Событие сатори может быть определено как **высшая ценность и аксиологический порог**. Ради него человек может и должен быть готовым полностью пожертвовать самым дорогим – жизнью, разумом и эгоизмом. Достижение сатори требует смелости пойти на такой, никак не связанный с азартом, риск, такое мужество и отчаянное напряжение всего существа, когда происходит «величайший умственный катаклизм» и совершается «последнее, на что способен человек», когда «человек намеренно и сознательно бросается в

бездонную пропасть, не имея ни малейшего шанса остаться в живых» [1999, с. 397, 537]. Кроме того, переживание сатори является такой субъективной революцией, в результате которой «открывается мир совершенно новых ценностей», в котором «все противоположности и противоречия гармонично объединяются в последовательное органическое целое» [1999, с. 485, 503]

В этическом плане сатори, конечно, есть *summum bonum* учения Судзуки и дзэн-буддизма в его интерпретации – «оно коренным образом изменяет моральную и духовную жизнь человека, обогащая и внося в нее порядок» [1999, с. 496]. Если следовать мысли М.Т.Степанянц, «стержень нравственного учения» буддизма составляет понятие нирваны [Степанянц, 1997, с. 152]. У Судзуки эти два понятия – нирвана и просветление, в принципе разделяемые в буддизме хинаяны и махаяны, практически отождествляются: «...Нирвана в своей сущности – не что иное, как просветление, содержание одной будет идентично другой. Просветление – это нирвана, достигаемая еще при жизни, а нирвана невозможна без достижения просветления. ...Нирвана <...> является психологическим состоянием, реализованным через просветление» [2002, 71-72]. Сатори фундирует нравственность человека, его свободу и способность к творчеству; оно есть тот «глубинный духовный опыт», который «с необходимостью производит изменения в нравственной структуре личности», «...через просветление жизнь впервые возвращается к своей врожденной свободе и творческому естеству», «в то время как наша «обыденная» жизнь протекает в рабстве, сатори – это первый шаг к свободе» [2002, с. 27, 172, 316]. Этический идеал, достигаемый в опыте сатори, побуждает человека к бескорыстной деятельности: «Когда дух соприкасается с реальностью просветления и в результате полностью очищается от всех омрачений, интеллектуальных и эмоциональных, он становится настолько совершенным, что любое его действие всегда оказывается чистым, лишенным эгоизма и направленным на благо мира» [2002, с. 91].

Онтологический аспект просветления в учении Судзуки будет анализироваться нами далее, здесь же для расширения нашего представления о

сатори рассмотрим его восемь «отличительных особенностей», приводимых самим Судзуки. Мы несколько изменили его последовательность изложения, придав ей бóльшую, на наш взгляд, логическую связность.

1. *Иррациональность*. Указание этой особенности на первом месте весьма характерно для Судзуки. Во множестве мест своих работ он категорически предостерегает против смешивания или непосредственного отождествления опыта-переживания сатори с философскими выводами, суждениями или умозаключениями или вообще с каким бы то ни было логико-систематическим результатом. В этом смысле Судзуки выступает непримиримым антиинтеллектуалистом.

«...Сатори не является выводом, к которому приходит разум; сатори отрицает все определения рассудочного характера» [1999, с. 505]. «...Сатори не является продуктом деятельности интеллекта...» [1999, с. 562]. Сатори прежде всего *опыт*, в котором «...нет ничего похожего на трезвое рассуждение или спокойный метафизический или эпистемологический анализ», а «...имеет место восприятие в его чистейшей и простейшей форме, когда оно совершенно не загрязнено умственным анализом или умозрительным мышлением» [1999, с. 505, 531]. «В соответствии с дзэн, вопрос о бытии может быть решен лишь на уровне духовных переживаний, а не путем дискуссий и философского анализа диалектических тонкостей» [1996, с. 70]. Антиинтеллектуализм Судзуки распространяется не только на сатори, но и на взаимоотношения его «дзэн» с философией как теоретической системой или любой другой наукой.

«...В дзэн мы находим всю философию Востока в кристаллизованном виде, но из этого не следует, однако, что дзэн является философской системой в обычном смысле слова. Дзэн решительно не является системой, основанной на логическом анализе» [1999, с. 340]. «Дзэн не объясним лишь интеллектуальным анализом. До тех пор, пока интеллект имеет дело со словами и идеями, он никогда не сможет постичь дзэн» [Suzuki, 1955, с. 136]. «Прежде всего дзэн объявляет войну разуму, так как, несмотря на его практическую пользу, он мешает нам докопаться до глубины бытия. Философия может поставить перед

разумом ряд всевозможных вопросов, но она никогда не претендует на способность удовлетворить духовно, что должно быть доступно каждому из нас, независимо от того, насколько слабо мы развиты интеллектуально» [1999, с. 812]. «Что касается реальности, то ее нужно ухватить голыми руками, не прибегая к помощи перчаток — языку, идеализации, абстракции и понятиям» [1999, с. 400].

Вполне в духе «отказа от метафизики» в классическом буддизме Судзуки заявляет: «Личный опыт, пожалуй, это то, что единственно необходимо в буддизме, что же касается всех других метафизических проблем, то они заводят человека в такие дебри, из которых ему не выбраться» [1999, с. 429]. «В соответствии с дзэн, вопрос о бытии может быть решен лишь на уровне духовных переживаний, а не путем дискуссий и философского анализа диалектических тонкостей» [1996, с. 70].

2. *Интуитивное прозрение.* Под этим Судзуки подразумевает обязательное присутствие в событии сатори когнитивной составляющей, в сатори неизбежно обретается *знание*, но, конечно, оно имеет не логико-дискурсивный, рациональный, а интуитивный характер. Интуитивность сатори подчеркивается уже в самом первом его определении, которое Судзуки дает в первой части своих «Очерков»: «Сатори можно определить как интуитивное прозрение природы вещей, в отличие от аналитического или логического ее понимания» [2002, с. 273]. Интуиция, которая имеет место в сатори, отличается от чувственной и интеллектуальной интуиций — последние, по Судзуки, принадлежат объективирующей форме мышления, которое противопоставляет субъект объекту. Для сатори требуется интуиция, которую Судзуки называет «живой» или «экзистенциальной» — в ней преодолевается субъект-объектное противостояние и проявляется «абсолютное бытие, отраженное в себе самом» [1999, с. 378]. Для обозначения этой интуиции Судзуки использует традиционный буддийский термин *праджня*.

Знание, обретаемое в сатори, является совершенно индивидуальным и субъективным в том смысле, что оно обретается исключительно персонально, и

невозможна его передача другому человеку никакими логико-понятийными средствами. В то же время обретение этого знания немедленно убеждает человека в его универсальности: «...Знание, которое приносит с собой сатори, связано с чем-то всеобщим и в то же самое время с личным аспектом существования» [1999, с. 506; Suzuki, 1953, p. 33], Это знание Судзуки называет неведаяющим ведением – unknown или unknowable knowledge (мы воспользовались для перевода терминологией С.Л. Франка [Франк, 1990, с.328], чьи гносеологические построения чрезвычайно близки, если не тождественны теории познания Судзуки). Это знание абсолютно, и представляет из себя то знание, которое субъект имеет о самом себе безо всякого посредника между собой и своим знанием. Оно называется «неведаяющим», потому что оно есть результат внутреннего опыта, в котором нет деления на познающего и познаваемое [Suzuki, 1953, p. 33].

3. *Неоспоримость.* Судзуки пишет, что «...знание, открывающееся в сатори, является высшим знанием, которое настолько неоспоримо, что никакие логические доводы не могут опровергнуть его. Оно носит непосредственный и личный характер, и полнота его неоспорима. Все, что может сделать здесь логика, - это объяснить его и установить связь с другими видами знания...» [1999, с. 506].

4. *Утверждение.* По убеждению Судзуки «то, что неоспоримо и совершенно, никогда не может быть негативным, так как отрицание не имеет никакой ценности в нашей жизни». Состояние сатори «...это утверждающее отношение ко всем существующим вещам: оно принимает их такими, как они есть, независимо от их моральной ценности» [1999, с. 507]. Утверждение, исходящее из опыта сатори, имеет, по Судзуки, абсолютный характер, так как в нем трансцендируются любые формы соотносительности с отрицанием.

5-6. *Чувство потустороннего и экзальтации.* Здесь Судзуки имеет ввиду имеющее место при сатори расширение границ индивидуального сознания или их разрушение, сопровождающееся субъективными ощущениями децентрализации и деперсонализации: «...Это переживание мое личное, но я

чувствую, что корнями оно уходит куда-то еще. Индивидуальная оболочка, которая так сильно ограничивает мою личность, разрывается в момент сатори. Это не должно обязательно означать того, что я воссоединяюсь с существом более высоким, чем я сам, или поглощаюсь им: это значит, что моя индивидуальность, которая раньше была ограничена строгими рамками существования, отдельного от других индивидуальных существований, начинает каким-то образом выходить из этих узких рамок и растворяться в чем-то неопишемом, совершенно отличном от того, к чему я привык» [1999, с. 508].

Все функции сознания по Судзуки характеризуются общим чувством ограничения и зависимости. Противопоставление, обуславливающее это чувство, есть *принцип* сознания, а сатори есть выход за пределы всех противопоставлений, и именно это освобождение от противопоставлений «приводит прежде всего к интенсивной экзальтации» [1999, с. 510].

7. *Безличный характер*. Отсутствие личного оттенка Судзуки называет самым «замечательным аспектом» сатори. В «сатори нет абсолютно никакого намека на такие личные и, зачастую, сексуальные чувства, которые проскальзывают в следующих выражениях: «огонь любви, изумительная любовь, струящаяся из сердца, объятие, возлюбленный, невеста, жених, духовный брак, Отец, Бог, Сын Божий, дитя Божье» и т. д.». По мнению Судзуки, эти выражения представляют собой интерпретации, основанные на определенной системе мысли, и в действительности не имеют ничего общего с переживанием [1999, с. 508-509]. Более того, «в сатори нет ничего мистического», «оно не представляется неким сверхъестественным явлением» и «может быть испытано в связи с любым событием в повседневной жизни человека» [Судзуки 1999, с. 510, 562].

8. *Мгновенность*. Субитизм – внезапность постижения истины в едином моментальном акте – одна из самых характерных черт учения Судзуки, подчеркивающая его принадлежность дзэн-буддийской школе Риндзай. «Сатори наступает внезапно и является непродолжительным переживанием.

Фактически, если оно не внезапно и не кратковременно, то это и не сатори». «...Дзэн не может быть ни чем иным, как моментальным актом интуиции» [1999, с. 511, 480]. Отметим, что мгновенность сатори у Судзуки имеет характер взрыва – это всегда духовный катаклизм: «...Если ваш ум созрел для взрыва, вы немедленно испытаете сатори», «вопрос, поиск, созревание и взрыв — таким образом развивается это переживание», «...происходит взрыв, называемый сатори» [1999, с. 510, 529, 534].

*

Некоторые из отличительных черт сатори как состояния и как события имеют очевидные пересечения и совпадения с общими характеристиками религиозно-мистического опыта у В. Джеймса и пиковых переживаний у А. Маслоу. Если квалифицировать опыт сатори как религиозно-мистический, то его можно отнести к *нетеистическому, волюнтаривно-созерцательному и онтологическому типу* [Самыгин и др., 1996, с. 156-157]. Первая характеристика – нетеистический – связана с вышеуказанным безличным характером сатори и подчеркивается тем, что сатори у Судзуки «не является видением Бога как он есть» [2002, с. 313]. Не общение с Творцом, а прозрение самого *процесса творения* является более важной задачей, и если в этом прозрении обретается смысл жизни, то этого для Судзуки вполне достаточно. Вторая характеристика сатори как религиозного опыта – волюнтаривно-созерцательный – связана с тем, что его достижение является фундаментальным актом *воли*, о чем будет говориться подробнее далее. Последняя характеристика сатори как опыта онтологического является, на наш взгляд, наиболее специфичной для этого события в интерпретации Судзуки. Она подразумевает такое измерение: недвойственного опыта, в котором достигается предельное единство внутреннего духовного начала человека и сакрального [Самыгин и др., 1996, с. 157]. Но *с чем* достигается единство в сатори? Наиболее характерным ответом Судзуки на этот вопрос является, на наш взгляд, следующее его высказывание: «Просветление представляет собой переживание, через которое человек проходит только тогда, когда он достигает

высшего уровня единства, то есть когда он осознает тождественность с бытием на самом фундаментальном уровне» [1996, с.79]. Именно непосредственный контакт и единство с реальностью определяет религиозность учения Судзуки и, по его мнению, любую аутентичную религию: «...Дзэн находится в тесном контакте с реальностью; более того, он неотделим от нее, он живет ею — вот в чем его религиозность» [1999, с. 832]. «Дзэн, как и всякая истинная религия, стоит за непосредственное восприятие реальности» [1999, с. 351]. Понятие «реальность» и «постижение реальности» соответствует в дзэн-буддизме, по мнению Судзуки, понятию Бога и благочестивому отношению к нему в традиционных теистических религиях [там же]. Фундаментальное религиозное понятие «веры» определяется Судзуки в том же ключе: «Вера — это соприкосновение с реальностью при помощи неразграничения» [1999, с. 739]; под «неразграничением» у Судзуки понимается преодоление искажающего свойства рассудка раскалывать единую реальность на субъект и объект.

Пользуясь термином Д.В. Пивоварова, веру в учении Судзуки можно определить как faith-веру, которая «...есть духовное влечение души к предельным основаниям бытия», и предмет которой - «бытие как сплошность и целостность» [Пивоваров, 2000, с. 137, 153-154]. От такой веры отличается belief-веры, которая «...сопряжена с косвенным отношением субъекта к объекту и с противопоставлением «я» внешнему миру» [там же, с. 139].

Парадоксальный характер религиозности буддизма отмечается западными и отечественными учеными на самых ранних этапах знакомства с его учением. Ф.И. Щербатской, констатируя наличие в буддизме общечеловеческих этических идеалов и невозможность отрицания религиозности буддизма, в одной из лекций говорил: «...Эта религия тем не менее не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли» [Цит. по Лысенко, 1994, с. 18]. Конечно, отсутствие в каком-либо учении традиционных для других учений понятий и символов отнюдь не доказывает нерелигиозность первого. Говоря о прыжке через «поток относительного на другой берег абсолютного», Судзуки пишет: «...Уникальность дзэн-буддизма состоит в том,

что все это человек совершает, не прибегая к помощи традиционных религиозных понятий о вере, грехе, искуплении, спасении, потусторонней жизни и т.д.» [1999, с. 650].

Не отрицая полностью сотериологический характер события просветления в учении Судзуки – хотя бы потому, что оно освобождает человека из цепей кармы, априорную презумпцию которой японский мыслитель признает, – мы, тем не менее, утверждаем, что многие данные им определения и характеристики сатори позволяют со всей определенностью говорить о глубокой, если не полной *конвергенции* в учении Судзуки *религиозного* и *метафизического* опыта-переживания человека в том событии, которое в его учении называется сатори. Приведем несколько характерных высказываний.

«Практика дзэн направлена на то, чтобы человек интуитивно постиг первопричину бытия» [1996б, с.159]. «Просветление состоит в личном осознании истины, предельной и абсолютной, способной к утверждению» [2002, с. 73]. «...Достижение просветления состоит в реализации во внутреннем сознании индивида высшей предвечной мировой истины» [2002, с. 75]. «...Просветление достигается лишь тогда, когда мы прикасаемся к глубинной первооснове, на которой покоится вся система множественных миров» [1996, с. 79]. «...Чувство просветления воздействует на весь внутренний мир и определяет не только моральные и духовные идеалы, но и метафизическую интерпретацию существования» [1996, с.78].

Последняя цитата подводит нас к еще одному выводу относительно того места, которое, по мнению Судзуки, занимает сатори во взаимоотношениях с *философией* в ее традиционном западном понимании как специфической преимущественно *рациональной* деятельности. Судзуки называет «умственной предпосылкой» дзэн-буддизма «метафизический поиск», кульминацией которого, в конечном счете, является сатори [1999, с. 529]. Однако под «метафизическими поисками» Судзуки отнюдь не имеет в виду интеллектуальную деятельность какого бы то ни было рода. Нам уже известно о его крайне негативном отношении к интеллекту как инструменту достижения

сатори. «Поиск», ведущий к сатори, является для Судзуки метафизическим по цели, но не по характеру – по характеру его можно определить, как мы увидим это более ясно далее, экзистенциальным. Никакая логико-теоретическая подготовка, никакие метафизические спекуляции не могут привести к сатори. Напротив, это сатори *предшествует* метафизике и науке как их единое первоначало.

«Этот опыт-переживание является ante-научным и ante-рационалистическим. Он логически, хотя и не хронологически, предшествует всем формам спекуляций, которые происходят из него, но не наоборот» [Suzuki, 1956, p. 351]. Подчеркивая то, что сатори именно *логически* предлежит рациональному, Судзуки имеет в виду то, что даже если интеллектуальная деятельность *во времени* предшествовала сатори, она никак не была его причиной, его предпосылкой. Между сатори и деятельностью интеллекта – бездна, непреодолимая для последнего.

Судзуки настойчиво подчеркивает первичность и фундаментальность опыта просветления по отношению к любой форме теоретизирования: «...Дзэн есть нечто предлежащее науке, философии и всем другим интеллектуальным дисциплинам, и более того, ...всякая форма интеллектуальной деятельности начинается с первичного опыта-переживания дзэн» [Suzuki, 1956, p. 352]. «Основой всех понятий является простой, непосредственный опыт. Этому опыту дзэн придает самое большое значение, считая его фундаментом, и над ним он сооружает здание из слов и понятий» [1999, с. 336].

Вышеприведенные интерпретации Судзуки центрального буддийского опыта позволяют, на наш взгляд, говорить о том, что просветление-сатори в его учении можно определить как акт «метафизической интуиции о первоосновах бытия» [Мертон, 1996, с. 223], то есть как философский опыт - такой опыт-переживание, который фундирует философский дискурс и создание философского учения. Просветление для Судзуки не только цель дзэн-буддийской духовной практики и любых форм теоретизирования, а самое *фундамент*, начало, точка исхождения любых философских построений. Такой

статус просветления, на наш взгляд, подчеркивает буддийский характер учения Судзуки.

Судзуки настаивает на абсолютной неизбежности личного опыта-переживания для обретения истинных знаний и создания аутентичной философии: «Знание, если только оно не выросло на почве личного опыта, очень поверхностно и поэтому является довольно шатким фундаментом для построения серьезной философской системы. Между тем существует, как мне кажется, множество философий, не имеющих ничего общего с переживаниями. Такие учения не способны вдохновить человека. Они могут быть весьма стройными и последовательными, но в то же время не оказывать практически никакого воздействия на изучающего. Поэтому если философ и обладает подлинным знанием, оно должно проистекать из его переживаний...» [1996, с.49]. Опыт метафизической интуиции, по мнению Судзуки, обязывает человека-философа возвратиться к состоянию, предшествующему его статусу, вернуться к собственному *присутствию*: «...Философ должен вернуться к самому себе, тому, кто он есть, не будучи еще философом и встать лицом к лицу со своим «здесь и сейчас» [Suzuki, 1956, p. 350].

*

У многих известных русских философов мы находим высказывания, которые чрезвычайно близки, если не совпадают по смыслу с утверждениями Судзуки о *первичности* акта метафизической интуиции по отношению к философскому знанию и его роли *фундамента* такого знания. В этих высказываниях мы находим и указания на взаимосвязь этого акта с *качеством* философствования.

Так, у Н.А.Бердяева мы читаем: «Философия может существовать лишь в том случае, если признается философская интуиция. И всякий значительный и подлинный философ имеет свою первородную интуицию. Но философская интуиция не из чего не выводится, она первична, в ней блеснул свет, освещающий весь процесс познания» [Бердяев, 2003а, с. 34] «Философское познание предполагает первичный, предшествующий всякой рационализации,

экзистенциальный акт, и оно измеряется глубиной и шириной этого акта» [Бердяев, 2003б, с. 432].

П.С. Юшкевич пишет о философской интуиции: «В философии следует отличать ядро ее, философскую интуицию, питающуюся у источника нашего интимного «я», и ее оболочку, философскую надстройку познавательного типа, призванную выявить и оправдать эту интуицию» [Юшкевич, 1990, с. 159].

У С.Л. Франка мы находим следующее высказывание: «Истинная философия, адекватная своей задаче познания подлинной реальности, всегда ...опирается на живой внутренний опыт, - опыт, по меньшей мере, аналогичный тому, что называется мистическим опытом» [Франк, 2003, с. 159].

Но, конечно, самым настойчивым апологетом философского опыта в истории русской философии был И.А. Ильин, впервые в истории философии заложивший, на наш взгляд, *основания* учения о философском опыте в своих речах в книге «Религиозный смысл философии». Понятие философского опыта, или философского *акта*, присутствует почти во всех его работах и составляет, как пишет И.И. Евлампиев, центральное звено его философского мировоззрения [Евлампиев, 1998, с. 81]. «В основании всякой истинно глубокой и значительной философии лежит некоторый непосредственный опыт, связующий ее с подлинной предметной объективностью и содержательно питающий ее корни. Этот опыт дается не всякому, кто пишет и говорит о философии, и, прежде всего, потому, что не всякий знает о нем, о его возможности и необходимости...» [Ильин, 1998, с. 478].

Мы имеем несколько исторических фактов, так сказать, «экспериментального» подтверждения первичности интуитивного акта перед философским учением. Говорить о *логической* первичности можно лишь на основании признаний самих философов, но хронологическая первичность налицо в большинстве случаев. Здесь уместно, на наш взгляд, в связи с вышеизложенными характеристиками сатори, привести слова И.И.Лапшина, из книги которого «Философия изобретения и изобретение в философии» мы приводим несколько примеров: «Весьма любопытно, что этот переворот, даже

момент озарения, напоминающий процесс религиозного обращения, нередко остается в памяти философа» [Лапшин, 1999, с. 54]

Ключевое событие в жизни Паскаля происходит в ноябре 1654 г., когда он переживает экстаз, в котором «огонь», «уверенность», «радость, мир», «забвение мира и всего, кроме Бога», «величие души человеческой». Опыт Паскаля, судя по известному краткому описанию, имел чисто религиозный характер в его традиционном понимании, тем не менее, отметим, что его «Мысли» написаны *после* этого события [Долгов, 1994, с. 10].

Руссо пишет о внезапном наитии, когда в его «уме как бы сразу сверкнул свет, все озаривший. Масса идей, ярких и живых, представилась мне вдруг с такой силой и в таком количестве, что смущение и трепет охватили мою душу. ...Все, что я мог удержать в памяти из этой массы великих истин, озаривших меня... я поместил в трех главных моих сочинениях...» [Лапшин, 1999, с. 241].

Ю. Банзен, немецкий философ XIX века, пишет: «...Основная мысль (Hauptgedanke) всех моих последующих воззрений во внезапной интуиции выступила перед моим сознанием» [Лапшин, 1999, с. 243].

И. Кант пишет о себе в одном из писем о том, как «...в 1769 г. меня озарил яркий свет», *после* двенадцати лет размышлений приведший его к первой «Критике» [Кассирер, 1997, с. 99]. По мнению И.И.Лапшина, о характере внутреннего переворота Канта косвенно можно судить по одному месту из его «Антропологии», где он говорит, что такой переворот имеет характер мгновенного или, по крайней мере, кратковременного *взрыва* [Лапшин, 1999, с. 67].

Г. Гегель говорит о «темной ночи души», в один из моментов которой наступает «поворотный пункт жизни», когда, наконец, удается выйти из «хаоса видимостей» и «пробиться через них к полной ясности и детальному постижению целого», после чего «доверие к себе и к повседневной жизни чрезвычайно усиливается» [Спенсер, 1998, с. 66].

Ф. Ницше вспоминает о той мысли, которая «как молния, озаряет небрежно, без поправок и колебаний», и которая привела его в августе 1881 г. к идее вечного возвращения [Лапшин, 1999, с. 245]..

Интуитивные озарения, приведшие к созданию целых философских теорий или служивших ключевым прорывом на пути к их созданию, известны, конечно, и в истории русской мысли. Можно вспомнить мистические переживания В.С. Соловьева и С.М. Булгакова, но мы воздержимся от этого ввиду чрезмерного обилия поэтических и религиозных символов в их описаниях. Поэт и писатель-мистик Д.Л. Андреев пишет о своем переживании вселенского «ликующего единства» лунной ночью у реки, *предшествовавшем* созданию его «Розы Мира» - масштабной метаисторико-мифологической системы - «...Все было во мне той ночью, и я был во всем» [Андреев, 2000, с. 85-86].

С.Л. Франк рассказывал о своем особом моменте озарения: «...Я писал «Предмет знания». Я дошел до известного предела и попал в тупик. Я бросил писать и целую неделю ходил по комнате и думал. И вот, ночью голос мне сказал: «...Зачем начинать с сознания? Начинай с бытия!». Так Франк формулирует для себя исходный тезис его гносеологии: «Cogito ergo est esse absolutum» [Буббайер, 2001, с. 103-104]

Н.А. Бердяев в «Самопознании» вспоминает «одно мгновение летом в деревне», когда в душе его «вдруг блеснул свет» [Бердяев, 91, с. 174].

Н.О. Лосский сообщает о внезапном озарении одним осенним туманным днем, подарившем ему идею, далее разработанную и развернутую в теорию интуитивизма: «...Вдруг у меня блеснула мысль: «Все имманентно всему». Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня...» [Лосский, 1999, с. 242].

Опыт-переживание сатори самого Судзуки будет исследоваться нами подробно в третьей главе, здесь же нам представляется уместным привести его собственное описание его второго сатори во время пребывания в Америке, вернее того *понимания*, к которому оно привело: «...Я почувствовал, что

вопрос свободы воли решен для меня навсегда» [1996а, с. 155]. Такое заявление ничем иным, как констатацией решения метафизической проблемы, на наш взгляд, не назовешь.

*

Какую же именно философию, в смысле теоретической системы, порождает из себя опыт-переживание сатори по мнению Судзуки? Этот вопрос подводит нас к вопросу о собственно *философии* дзэн-буддизма в понимании Судзуки: если опыт сатори абсолютно всеобщ в его доступности человеку любой культуры, если он есть суть «любой религии и философии», то можно ли вообще говорить о дзэн-буддийской философии? По вопросу существования дзэнской философии, философии дзэн-буддизма Судзуки делает противоречивые заявления. Противоречивость эта связана в первую очередь с полисемией понятия «дзэн» в его учении, которое, как мы это определили, является идеологемой. Этим объясняется наличие, на наш взгляд, *трех* четко выраженных позиций Судзуки по отношению к вопросу о «философии дзэн-буддизма».

1. Когда Судзуки необходимо подчеркнуть опытный и личный характер ключевого переживания в дзэн-буддизме, его абсолютную самостоятельность и независимость от рациональной деятельности, он *отрицает* наличие какой-либо *конкретной* «философии дзэн» или «догматов дзэн»: «...Дзэн не предлагал ничего такого особенного, что бы он мог назвать своим, в смысле буддийских догматов, так как смысл его существования состоит в том, что он является духовным переживанием, а не особой системой догматической философии, синтезирующей определенные концепции» [1999, с. 439]. «...В дзэн, положительно, нет никаких специально созданных принципиальных доктрин или какой-либо основной философской системы» [1999, с. 340]. Употребляя понятие «таковость» (*tathatā*), используемое в махьянской философии для обозначения абсолютной реальности «как она есть», Судзуки пишет: «Строго говоря, не может быть философии Такowości (*suchness*), потому что Такowości не поддается четкой дефиниции в виде понятия.

Представленная в виде понятия, она превращается в тень, и любая философия, возведенная на ней, будет песочным замком» [Suzuki, 1955, с. 141].

Возражая тем ученым, которые полагали, что теоретическим основанием дзэн-буддизма является философия мадхьямики, Судзуки подчеркивает: «Дзэн совершенно не может быть построен на каком-либо наборе метафизических или психологических точек зрения; последние могут быть развиты после того, как имел место опыт дзэн, но никоим образом не до того» [2002, с. 224]. «Философия Праджняпарамиты не предшествует дзэну, а всегда лишь следует за ним» [1999, с. 455].

2. В то же время, понимая невозможность полного вырывания дзэн-буддизма из исторического, культурного и интеллектуального контекста, Судзуки заявляет: «Основные идеи дзэн, несомненно, те же, что и в буддизме...», «...хотя дзэн — форма буддизма, он не имеет, однако, своей собственной особой философии, за исключением той, которую обычно принимают буддисты школы махаяны» [1999, с. 339, 359].

Названия и содержание многих глав из «дзэн-буддийских» книг Судзуки ясно говорят о полной тождественности для их автора философии буддизма и дзэнской философии – «Сущность буддизма», «Основы буддистской философии» и т.д. Более того, мы имеем заявление Судзуки, которое совершенно определенно указывает на конкретную философскую основу дзэн-буддизма: «Дзэн – это практическое завершение буддийской мысли в Китае, а Хуаянь – ее теоретическая вершина. Оба этих учения взаимосвязаны таким образом, что философия Дзэн – это Кэгон (Хуаянь), а учение Кэгон приносит свои плоды в жизни по Дзэн» [Цит. из Дюмулен, 1994, с. 59]. А. Уотс также называет учение Хуаянь «чрезвычайно зрелой и тонкой формой философии Махаяны» и полагает, что она, «собственно, и до наших дней является интеллектуальным аспектом Дзэн» [Уотс, 1993, с. 117, 161].

Отметим, что в целом в западной и отечественной научной литературе сложилась концепция общебуддийских философских оснований дзэн-буддизма. Г. Дюмулен уверен в несомненной принадлежности дзэн-буддизма к

буддийскому учению: «В историческом контексте дзэн следует рассматривать как одну из многочисленных ветвей буддийского дерева», его «...философской основой являются махаянские сутры» [Дюмулен, 2003, с. 57, 289]. С.-Л. Чжэн в большой статье о теоретических основаниях дзэн-буддизма приходит к выводу о том, что преобладающим влиянием на философские основы этого учения и его развитие имела мадхьямика [Cheng, 1981, p. 473]. Ч.-Ч. Чжан, полемизируя с Судзуки по вопросу о «возможности (интеллектуального - диссертант) понимания дзэн», утверждает, что философия йогачары и учение дзэн-буддизма отличаются лишь в *подходах* к постижению истины и *методах* ее демонстрации, а философия мадхьямики необходима для понимания «любой формы буддизма, особенно дзэн» [Chang, 1957, p. 473].

Н.В.Абаев считает, что дзэн-буддийское учение «...развивалось в главном русле общемахаянской мысли, хотя, как и во всех буддийских школах, в нем наблюдается определенное смещение акцентов, когда те или иные проблемы выходят на первый план...» [Абаев, 1986, с. 78]. А.А. Маслов, говоря об основных аспектах учения чань-буддизма, пишет: «...Чань-буддизм не изобрел ничего нового, но явился достойным продолжателем ряда аспектов индийского буддизма, осмыслив их по-новому и выделив из остальных буддийских категорий» [Маслов, 2000, с. 57]. В то же время, А.А. Маслов, подчеркивая лабильный характер чаньского учения, утверждает, что, несмотря на традиционное отношение к нему в Китае как именно буддийскому учению, несмотря на укорененность его основных положений в буддизме и несмотря на известное влияние даосизма, «в реальности Чань выходит далеко за рамки буддизма», и «правильнее было бы говорить не столько о «чань-буддизме», сколько о «школе» или «учении Чань» [Маслов, 2000, с. 245]. Такое утверждение российского исследователя подводит нас к особой оценке третьей позиции Судзуки в вопросе о философии дзэн-буддизма.

3. В своих поздних работах Судзуки определенно говорит о существовании философии дзэн *per se*; одна из статей позднего периода его творчества прямо называется «Философия дзэн» [Suzuki, 1951]. Поздний

Судзуки может даже назвать дзэн-буддийского наставника «мастером дзэнской философии» [1996, с. 42]. Очевидно понимая основную функцию философии как коммуникативную, что напоминает нам о метафоре «рассказа очевидца», Судзуки пишет в этой статье: «Дзэн не был бы дзэн, если бы он был лишен всех средств коммуникации... Дзэн должен иметь свою философию» [Suzuki, 1951, с. 4].

Мусо Сосэки (1275-1351), знаменитому японскому дзэн-буддийскому наставнику принадлежит следующее высказывание: «...Дзэнские мастера не обладают определенной доктриной как чем-то заданным на вечные времена. Они проповедуют любое учение сообразно обстоятельствам и говорят то, что придет на ум. У них нет определенного источника, на который они бы опирались, если бы кто-либо спросил их, что такое дзэн. Иногда они ответят в духе высказываний Конфуция, или Мэнцзы, иногда в духе Лаоцзы и Чжуанцзы или недзэнских буддийских учителей...» [Nakamura, 1968, p. 541]. Судзуки идет дальше своего земляка: у него дзэнская философия может быть и *небуддийской*. В одной из работ позднего периода он пишет: «Нет причин, по которым дзэн должен рассматриваться лишь с точки зрения буддизма» [Suzuki, 1995, p. 68]. «Строго говоря, у дзэн нет своей собственной философии. Его учение сосредотачивается на интуитивном опыте, а интеллектуальное содержание этого опыта может снабжаться системой мысли не обязательно буддийской. Если мастера по какой-то причине находят более подходящим, то они могут возвести свою собственную философскую структуру не всегда в соответствии с традиционной интерпретацией. Дзэн-буддисты иногда являются конфуцианцами, иногда даосами или даже иногда синтоистами. Опыт дзэн может быть также разъяснен западной философией» [Suzuki, 1995, p. 67-68]. Как мы видим, характер системы мысли, вырастающей из фундаментального дзэн-буддийского опыта и его интерпретирующей, не указывается Судзуки точно; очевидно, он определяется *ситуативно*, что соответствует одному из принципов буддийского философствования, приведенных нами в предыдущем параграфе.

Вообще, задача изложения содержания опыта просветления на языке философских понятий и логико-дискурсивных связей, насколько нам известно, никогда не ставилась Судзуки как главная или первоочередная, однако в поздний период своего творчества он все чаще обращается к проблеме философской интерпретации дзэнского опыта. Подразумевая, очевидно, под «дзэн» свою собственную позицию, Судзуки пишет: «...Дзэн не рассматривает философскую интерпретацию своего опыта как нечто ниже своего достоинства. Дзэн приветствует логику, философию и лингвистику» [Suzuki, 1956, p. 350]. «Верно, что дзэн - за пределами (transcends) мысли. Однако это не значит, что дзэн игнорирует мысль. Дзэнский опыт может быть артикулирован лишь после того, как он оформлен мыслью. Если эта артикуляция не присутствует, ... дзэн перестает быть дзэн». «Мысль абсолютно необходима» [Suzuki, 1995, p. 67-68]. Сам *характер* интеллектуальной деятельности может быть, по Судзуки, дзэнским: «Даже интеллектуальная деятельность может отождествляться с дзэн постольку, поскольку является процессом интеллектуального раскрытия (unfoldment)» опыта-переживания сатори [Suzuki, 1956, p. 352]

Оформление дзэнского опыта мыслью и словами даже возводится поздним Судзуки в ранг своего рода философской задачи: «Перед современными философами стоит вопрос о том, как достичь и самым понятным образом выразить ту первооснову бытия, на которой уверенно стоят мастера дзэн» [1996, с. 41]. В то же время Судзуки даже в этот период, как видно из последней цитаты, подчеркивает абсолютную *первичность* личного опыта, сатори всегда предшествует мысли, знанию, философии. Его позиция принципиально отвергает разработку традиционного для буддизма систематического анализа сознания, и вообще теоретико-философскую подготовку как таковую. «Чтобы понять дзэн, человек должен отказаться от всего, что приобреталось им концептуальным путем и совлечь с себя всякое знание, накопленное таким образом» [Suzuki, 1956, p. 349]. Движение от саториального опыта к философии – только одностороннее: сначала сатори, затем философия, никогда не наоборот, и даже не вместе.

*

В заключение главы отметим, что, необходимо переосмысление статуса учения Д.Т. Судзуки в истории философии, о чем мы говорили во Введении. Оригинальность подходов и концепций, независимость трактовок центральных буддийских категорий и философские нововведения, о которых мы будем говорить далее, на наш взгляд, дают основания говорить о Судзуки именно как создателе *учения* (конечно, дзэн-буддийского по характеру), а не просто об интерпретации японским ученым дзэн-буддизма.

В учении Судзуки дается разносторонняя интерпретация фундаментального буддийского опыта, концепция просветления раскрывается им в разных аспектах. Самым оригинальным из них, на наш взгляд, является его теория и практика вопрошания, к рассмотрению которых мы переходим.

*

Итоги главы:

- Понятие «дзэн» в учении Судзуки должно рассматриваться как культурологическая *идеологема* – ценностно-окрашенное понятие, для которого характерна принципиальная полисемия. Оставаясь принадлежностью конкретной духовной традиции – дзэн-буддийской, «дзэн» Судзуки в то же время имеет предельно открытый характер и является примером создания универсалии, имеющей общечеловеческую доступность и ценность.

- Понятие «просветление» в буддизме на уровне философского дискурса обозначает *метасобытие*, определяющее смысловое единство буддийской философии и ее истории, и *трансценденталию* буддийского философствования, его фундирующее и целеполагающее начало; имманентный статус этой трансценденталии в каком-либо учении является необходимым критерием его принадлежности буддийской философии;

- «Просветление» («сатори») в учении Судзуки вообще есть полисемичное понятие, выражающее специфическую форму мироотношения человека, в которой обретается опыт (как единство знания и бытия) самореализации индивида в осознании своего единства со всем сущим; просветление обозначает

кардинальное, жизнесоизмерное, жизнемасштабное событие в жизни человека, а также *опыт*, обретаемый им в этом событии, его *переживание* и *состояние сознания* во время этого события. Просветление, по Судзуки, есть *центральное событие и смысл* дзэн-буддизма, буддизма в целом, а также любой аутентичной религии и философии.

- Основные аспекты просветления у Судзуки: *антропологический* – фундаментальный экзистенциальный опыт, дающий человеку «ключ к решению всех проблем»; *эпистемологический* – реализация в акте моментальной интуиции общебуддийского идеала «видения всего, как оно есть», *этический* – фундирование нравственности человека, его свободы и творчества; просветление – *высшая ценность и аксиологический порог*, открывающий новый ценностный мир, абсолютный синоним нирваны;

- Учение Судзуки, ввиду его исключительной центрированности на опыте-переживании просветления, должно квалифицироваться как *специфически буддийское*;

- Просветление у Судзуки может рассматриваться одновременно как *религиозно-мистический опыт* нетеистического, волюнтаривно-созерцательного, онтологического типа и фундаментальный философский акт – *опыт-переживание метафизической интуиции*, предлежащий аутентичной философии, фундирующий, определяющий и содержательно раскрывающийся в ней; в его учении осуществляется предельная конвергенция религиозно-мистического и философского опытов.

- Философию как теоретическую систему, которую порождает опыт-переживание просветления, то есть саму «философию дзэн», Судзуки определяет как *артикуляцию и интерпретацию просветления* в коммуникативном акте; характер этой интерпретации определяется ситуативно и может быть небуддийским по форме, что соответствует принципам буддийского философствования и смыслу идеологемы «дзэн» в его учении.

Глава 2. Теория вопрошания в учении Д.Т. Судзуки

...Вопрос дан человеку как *святое право* и является выражением его достоинства и свободы.

И.А Ильин

Под *теорией вопрошания* в учении Судзуки мы понимаем комплекс его взглядов, представлений и идей, используемых им для раскрытия концепции просветления на основе феномена *вопрошания*. Для раскрытия смысла этого феномена у Судзуки нам представляется возможным обратиться к одной из работ С.С. Хоружего «Диптих безмолвия» [Хоружий, 1991] и использовать представленную в ней концепцию в качестве методологической схемы. В указанной работе выстраивается картина «троекратного вопрошания реальности, в котором, последовательно углубляясь, осуществляется самосознание и самоопределение человека» [там же, с. 24].

Исходной точкой, основой для разворачивания, порождения всех иных форм вопрошания Хоружий называет вопрошание *фундаментальное*: «..Акт самоосознания человека, акт реализации человеком собственной сути, собственной «человечности» заключается в некоем **фундаментальном вопрошании**: человек задается глобальным вопросом, особым, отличным от всех других – вопросом не о какой-либо из вещей в мире, не о конкретном сущем, но о судьбе и смысле здешнего бытия в его целокупности. В этом вопрошании он ставит под вопрос самое себя, вопрошает о своей сути и своей ситуации, о собственном «бытийном статусе». Он обращается к реальности как таковой с вопросом о себе как таковом; он испытует реальность, ища единую суть ее и себя в ней» [там же, с. 58; здесь и далее в цитатах выделено автором]. Фундаментальное вопрошание, по Хоружему, не является теоретическим, «предмет его необъективируем, и оно не может получить ответа в виде законченной формулы» [там же]. Это вопрошание порождает и разворачивается в определенный способ духовной жизни человека и вместе с ним развивается и меняется в своих способах и формах, обнаруживая, по мере углубления и обогащения человеком собственного внутреннего опыта, свою

недостаточность. Тем не менее, как подчеркивает Хоружий, все иные формы вопрошания «служат раскрытию всегда того же фундаментального вопрошания», они представляют собой его очередной опыт или уровень выражения [там же].

Далее автором выделяются три основные стадии, которые проходит фундаментальное вопрошание человека. Первая из них, исходная – это «сама по себе чистая внутренняя установка вопрошания, еще не выраженная и не закрепленная ни в чем; одно непосредственное ощущение, непосредственное переживание человеком своей ситуации вопрошания; некое смутно живущее в нем: «Вот я стою. Что же я значу? О чем я? Ведь я чувствую, что я что-то значу и что я – о чем-то» [там же, с. 58-59]. Осуществлением и разворачиванием этой формы вопрошания, по Хоружему, служит духовная практика, имеющая непосредственный, нерелективирующий характер.

Вторая стадия вопрошания берет начало в интеллектуальном усилии наименования, в претворении вопрошания в речь. Миссия человеческого интеллекта здесь в том, чтобы выразить внутреннюю установку вопрошания в мысли и слове. Хоружий называет эту стадию *богословской* [там же, с. 59-60], поскольку, по его мнению, она выявляет неустранимое несоответствие между законами речи и внутренним характером того, что она призвана выразить. Союз этой речи и этого содержания внутренне не вполне устойчив, не вполне органичен и потому нуждается в специальном закреплении, в охране с помощью неких непререкаемых предписаний – догматов. На наш взгляд, эта стадия знаменует зарождение религиозно-мифологического сознания и может находить свое выражение не только в догматах, но во всех присущих этому сознанию формах духовного творчества.

Третья стадия – вопрошание философское. Оно, согласно С.С.Хоружему, отличается специфическим складом своей речи и особыми требованиями к своему методу. Философское вопрошание «в способе своей организации, своего разворачивания стремится всецело следовать своему предмету, ни на миг не упуская его из виду и ни на йоту не отклоняясь от него; оно стремится не иметь

в себе ничего привнесенного, не свойственного предмету, стремится быть уже не столько речью о нем, сколько его собственной «прямой речью», его чистым и неискажающим выражением» [там же, с. 59-60].

Опираясь на вышеприведенную схему, мы определяем вопрошание в учении Судзуки как понятие, обозначающее состояние вопросительности, возникающее в первичном акте самосознания человека и заключающееся в постановке им вопроса о смысле и сути своего бытия. Специфика же вопрошания у Судзуки определяется тем, что в фокусе его внимания находится исключительно та его форма, которая в вышеприведенной схеме является первой – чистой установкой вопрошания. Поскольку, очевидно, она есть первичная, наиболее чистая форма выражения вопрошания *фундаментального*, то для простоты и ясности мы далее будем их попросту отождествлять. Подчеркнем, что для Судзуки, и это будет раскрываться нами далее, оно, фундаментальное вопрошание есть, по выражению Дерриды, вопрошание «...не теоретическое, а вопрос обо всем сразу [question totale], отчаяние и лишение, мольба, требовательная молитва, обращенная к свободе» [Деррида, 2000, с. 385],

Именно разрешение фундаментального вопрошания в его исходной чистоте и первородности является главной задачей человека в учении Судзуки. Все иные формы вопрошания являются у него аутентичными лишь при, вернее, *после* всеобъемлющего и результативного исчерпания фундаментального вопрошания. Это исчерпание, или *разрешение* фундаментального вопрошания происходит в единовременном опыте-переживании просветления и по существу им и является. «Речевая» и «философская» стадии вопрошания не игнорируются Судзуки полностью, но в силу все той же специфики буддийского философствования, они имеют для него инструментальный характер, необходимый лишь для того, что либо *вновь* направить человека к разрешению фундаментального вопрошания, либо для расширения, углубления первого опыта такого разрешения, то есть первого опыта просветления, для осуществления его, так сказать, всеобъемлемости.

Еще одной специфической чертой парадигмы вопрошания в учении Судзуки является то, что духовная деятельность человека, направленная на разрешение фундаментального вопрошания, осуществляется в виде целенаправленной деятельности человека, имеющей сугубо индивидуальный характер, и сама по себе представляет *практику вопрошания*. Иначе говоря, усилие индивида по разрешению фундаментального вопрошания развертывается и осуществляется *непосредственно* в виде процесса разрешения конкретного вопроса; кульминацией этого разрешения является событие просветления. Но прежде чем говорить непосредственно о характере этого «вопроса», обратимся вначале к онтологическим основаниям учения Судзуки.

2.1. Онтологические основания учения Судзуки

Бытие в буддийской философии - это всегда *бытие человека*, поэтому и в учении Судзуки нельзя говорить о «чистой» онтологии – мир у него антропологически редуцирован, сведен к человеку и выведен из него. Судзуки в своих рассуждениях так свободно и «незаметно» переходит с уровня онтологического к вопросам антропологии, что становится очевидным - все онтологические построения самостоятельного значения в его учении не имеют и лишь предваряют непосредственный дискурс о человеке.

Онтологический каркас учения Судзуки образуется двумя категориями: Пустота и Воля; при этом последняя – Воля - занимает в его учении центральное положение. Допустимо, на наш взгляд, рассматривать эти два понятия в учении Судзуки как обозначающие статический и динамический аспекты бытия. Рассмотрим вначале, как у него понимается «пустота» - одна из центральных категорий философии буддизма махаяны.

В философии мадхьямики пустота это «понятие, передающее значение всеобщей относительности, обусловленности, взаимосцепленности мироздания, отсутствия в нем какой бы то ни было самостоятельной, независимой сущности» [Андронов 2000, с. 761]. В своей ранней работе «Основные принципы буддизма махаяны» Судзуки придерживается традиционного

понимания буддийской пустоты: это пустотность вещей и «я»-субстанции. В отрицательном аспекте она означает отсутствие субстанции или вещи-в-себе, самости или ноумена, обособленности, несуществование индивидов как таковых, а в положительном – вечно изменчивое состояние феноменального мира, непрерывный поток становления, постоянное чередование причин и следствий [2002а, с. 178-181]. В более поздних работах Судзуки не отказывается от такой интерпретации: онтологическое понимание сути вещей для него означает «постижение пустотности сотворенных объектов» [1996, с. 27], но этот аспект понятия пустоты перестает быть для него основным; теперь оно получает у него четко выраженную абсолютистскую интерпретацию.

По Судзуки Пустота не есть отсутствие ложного – у зайца нет рогов, на панцире у черепахи нет волос; отсутствие невозможного не есть пустота в буддийском понимании. Пустота не есть состояние исчезновения сущего в возможности: горевший огонь погас, его исчезновение не подразумевает пустоты. Буддийская Пустота не сводится и к состоянию незанятости, к примеру, к незанятому пространству. Такие представления о Пустоте, по мнению Судзуки, не отражают подлинного ее смысла [1996, с. 39-40]. Все они, по его мнению, выражают собой *ложную* («рога зайца») или *относительную* пустоту. А относительность – это *аспект* реальности, но не сама реальность. Относительность возможна при наличии двух и более объектов, поскольку она основывается на отношениях между ними. И вот то *поле*, в котором возможно представление о движении и относительности Судзуки и определяет как буддийскую Пустоту [1996, с. 39]:

По Судзуки речь должна идти о Пустоте «за пределами относительности», «об Абсолютной Пустоте, выходящей за пределы всех видов взаимоотношений и противоположностей – субъекта и объекта, жизни и смерти, Бога и мира, наличия и отсутствия, «да» и «нет», утверждения и отрицания. В буддийской Пустоте нет ни времени, ни пространства, ни становления, ни деления на объекты» [1996, с. 40]. Таким образом, понятие пустоты у Судзуки теряет исключительно дискриптивную функцию – пустота у

него не просто *высказывание* о реальности, не ее фундаментальная *характеристика*, Пустота у него есть сама *абсолютная реальность*. Если принять во внимание, что атрибутом Пустоты у Судзуки является, выражаясь традиционным буддийским языком, «пустота от относительности», то можно утверждать, что его определение Абсолютной Пустоты близко к определению абсолютного в западной философской традиции – «безусловное, независимое, безотносительное, самостоятельное, непреложное, само по себе сущее, несотворимое, вечное, всеобщее» [НФС, с. 10].

Абсолютная Пустота у Судзуки представляет собой в то же время абсолютную Полноту, это вместилище и поле (Судзуки указывает традиционный буддийский термин - *гарбха*) всех возможных качеств и достоинств [1996, с. 80]. Далее и более, Пустота есть креативный источник всех потенций: «Из Пустоты возникает все; это неисчерпаемый источник возможностей», творение всего сущего «проистекает из неиссякающей Пустоты» [1996, с. 40; 276].

Термин *гарбха*, используемый Судзуки, есть сокращение известного позднебуддийского термина *татхагатагарбха*, который требует пояснения; он имеет два значения, на которые указывает Е.А.Торчинов [Торчинов, 2002, 185-186]. В первом значении он понимается как «зародыш», «эмбрион» состояния Будды в каждом живом существе, во втором – «лоно», «вместилище» Будды.

Первое значение Татхагатагарбхи как «зародыша» Будды имеет две интерпретации – метафорическое и субстанциалистское. В соответствии с первой, живое существо является Буддой *потенциально*, в его природе (в человеческом состоянии) нет ничего, что может помешать ему достичь высшего состояния. Но эта потенциальность *не означает* наличия никакой сущности или субстанции. Другая интерпретация предполагает *актуальное* присутствие в живом существе некой особой сущности, которая называется «природа Будды». Любой и каждый человек имеет в себе эту природу, требующую лишь ее осознания. Эта природа есть в то же время *его* истинная природа. Вторая интерпретация Татхагатагарбхи получила безраздельное

господство в дальневосточных модификациях буддизма, в том числе и в чань/дзэн-буддизме. У Судзуки интерпретация Татхагатагарбхи, как актуально присутствующей в каждом живом существе Истинной природы, находится в единстве со вторым значением термина – «лоно», «вместилище». Здесь Татхагатагарбха понимается как наделенная «полнотой неисчислимых благих качеств» Абсолютная реальность, *порождающая, содержащая и проникающая* собой все сущее.

Творчество Пустоты у Судзуки выражается понятием становление, он использует математическую символику для иллюстрации взаимосвязи двух аспектов Пустоты. «Пустота как бытие» есть нуль или *нуль-место*, где происходит творение, а творение в этом нуль-месте есть «пустота как становление» и символом ее является бесконечность. У Судзуки эти два аспекта абсолютного связаны двойным метафизическим уравнением: нуль=бесконечность и бесконечность=нуль; бытие есть становление, а становление есть бытие [1996д, с. 253].

*

Пустота у Судзуки не есть нечто *бессознательное*, она осознает самое себя: именно в самосознании Пустоты проявляется ее абсолютность, свобода от отношений с иным: «Чистое существование – это сознание, созерцающее самое себя отраженным в себе самом; это акт самоотождествления, или состояние таковости. Такое созерцание и самоотождествление возможно только тогда, когда сознание является шуньятой, то есть когда оно свободно от всего, кроме самого себя» [1996, с. 40] (шуньята – санскр. термин, означающий пустоту). Судзуки подчеркивает отличие самоотождествления от обычного отождествления, когда идентифицируются два объекта: «В самоотождествлении участвует один субъект или объект, который покидает себя, чтобы затем снова стать собой. Таким образом, самоотождественность подразумевает движение. ... Самоотождествляющееся сознание перестает быть собой для того, чтобы увидеть свое отражение в себе. Самоотождествление – это логика чистого существования и Пустоты» [1996, с. 42]. Кто или что же есть

«этот субъект или объект», движение которого подразумевается в акте самоотождествления?

В учении Судзуки таким субъект-объектом является Воля. «Первичная воля, из которой произошло всякое сущее» [1995, с. 52] – вот та третья скрытая константа в двойном онтологическом уравнении Судзуки, которая связывает «пустоту как бытие» и «пустоту как становление». Если принять во внимание одно из определений пустоты в философии махаяны, которое дает В.П. Андросов – пустота как «символ неопишуемого абсолютного единства реальности» [Андросов, 2000, с. 761], то Воля у Судзуки и есть *принцип*, начало вселенского всеединства, именно принцип, а не символ. Кроме того, можно утверждать, что Воля у Судзуки – это сама Пустота в ее безначальном и бесконечном движении: «...Воля есть принцип, лежащий в корне всякого существования, соединяющий все сущее в единстве бытия. Скалы там, где они стоят, - такова их воля. Реки текут – это их воля. Растения растут – это их воля. Птицы летают – это их воля. Люди говорят – это их воля. Меняются времена года, небо шлет дождь или снег, земля иногда содрогается, волны катятся, звезды сияют – все они следуют своей воле. Бытие – это воля и становление» [1995, с. 144-145].

Все сущее обладает волей, и бесконечное многообразие отдельных волей истекает из одной «великой Воли», которую Судзуки называет Космическим или онтологическим Неосознанным [1995, с. 145]. Отметим здесь, что принятый в отечественной литературе перевод важнейшего термина Судзуки «Cosmic Unconscious» как «Космическое Бессознательное», на наш взгляд, неудачен, поскольку, по утверждению Судзуки, Воля «не слепа и не бессознательна», «воля – это... мудрость и любовь», «слепота лежит по нашу сторону, не со стороны той воли, которая столь же первично и фундаментально является нозтической, как и волевой» [1995, с. 152]. Слово «неосознанное» или «неосознаваемое» более уместно, так как подразумевается неосознанное *нами*, поскольку бессознательны *мы*, именно нами не осознается наше собственное существо, которое и есть воля, ибо «...именно воля и есть человек», воля есть

сила, «фактически составляющая все бытие индивида» [2002, с.145, 151]. Фактически мы не осознаем *себя* и потому собой *не являемся* - этот вывод непосредственно подводит нас к смыслу события просветления в его метафизической интерпретации. Но прежде рассмотрим исторические истоки самого понятия «воля» в учении Судзуки.

*

Вторая Благородная истина, провозглашенная Буддой, в соответствии с Палийским каноном, в первой его проповеди после просветления, есть «истина о возникновении страдания». Причиной возникновения страдания в ней указывается *жажда, желание, страсть, стремление* (пали *taṇhā*, санскр. *trṣṇa*): «Поистине жажда вызывает возобновление существования, сопровождаемое жаждой чувственных удовольствий, поисками удовлетворения то в одном, то в другом, [возобновление] стремления к удовлетворению страстей, стремления к существованию или к несуществованию» [цит. по: Лысенко, 1994, с. 170]. Преодоление этой жажды – жажды *чувственного*, жажды *бытия* и *небытия* (жажды *стать* и *перестать* - так по-разному переводятся последние две формы проявления причины страданий) – есть главная сотериологическая интенция буддизма.

В одной из своих поздних работ, посвященной проблеме перевоплощений, Судзуки осуществляет по сути буддийский мировоззренческий переворот: тришна у него становится первоосновой человеческого бытия, и бытия вообще: «...Тришна является основой сущего. ...Тришна есть все сущее в целом и каждая существующая вещь в отдельности». «Тришна – это само наше естество; это я, это вы, это кошка, это дерево, это камень, это снег, это атом». И более – «Будда есть тришна» [1996в, с. 177-180].

У Судзуки тришна становится не только первоосновой, но и творческим началом бытия, «началом, которое рождает вещи»: «...Наш мир создан одной тришной, проявляющейся повсеместно в неисчерпаемом разнообразии форм». [1996в, с. 179]. «Чтобы самовыразиться, то есть заявить о себе, тришна желает

получить форму. Поскольку тришна неисчерпаема, принимаемые ею формы бесконечно разнообразны. Тришна желает видеть, и у нас появляются глаза; тришна желает слышать, и у нас появляются уши; ...она желает летать, и мы видим птиц; ...она желает сиять, и на небе загораются звезды...». «Таким образом тришна творит всю вселенную. Будучи творцом, тришна является также индивидуализирующим началом. Она творит бесконечно многообразный мир» [1996в, с. 176].

Судзуки особо подчеркивает единство тришны во всем сущем: «...Какую бы форму *тришна* ни принимала, она остается по существу одной и той же» [1996в, с. 179]. Во всех существах – растениях, животных, звездах – олицетворяется одна и та же *человеческая тришна*.

Сопоставляя взгляды «ранних» и «поздних» буддистов, Судзуки полагает ошибкой их стремление преодолеть тришну, как причину всех человеческих страданий. «Отрицание тришны равносильно самоубийству, побег от тришны невозможен, а стремление совершить его противоречиво. Дело в том, что от тришны в нас желает избавиться сама тришна» [1996в, с. 180]. Амбивалентное и внутренне противоречивое стремление подавить тришну с логической неизбежностью привело ранних буддистов к тому, что они, по мнению Судзуки, стали негативистами и эскапистами, ведь «прекращение действия тришны будет со всей определенностью означать исчезновение нас самих» [1996, с. 178].

Поздние буддисты, по мнению Судзуки, осознавая, что тришна является неотъемлемой частью человеческой природы, вернее, самой этой природой, утверждали, что не тришна, а *относительное и психологическое «я»*, воспринимаемое как *окончательная реальность* и господствующее жизненное начало, есть тот отрицательный фактор, который не дает тришне функционировать «правильно». Поэтому для них главной задачей стало устранение *эгоцентризма* как главного препятствия на пути беспрепятственного развития тришны. Сама же тришна для них – «фундаментальное и первичное начало, которое необходимо для всеобщего

процветания не только человечества, но и других существ нашего мира» [1996в, с. 180]. Поэтому «совершенствование в буддизме представляет собой преобразование тришны в каруну; эгоцентрической любви - в любовь космическую; эроса – в агапе» [1996, с. 83; каруна - санскр. сострадание, милосердная любовь]. «Когда тришна осознает себя, она все побеждает, все постигает и все любит» [1996в, с. 181]. Освобожденная от своих пут тришна, бывшая страстным желанием, теперь определяется как махакаруна (абсолютное сострадание) – подлинная природа будд и бодхисаттв. Человек, осознавший собственную тришну, не является больше пассивным страждующим в кармической цепи причин и следствий, разорвав цепь перевоплощений, он теперь входит в жизнь сознательно, не перевоплощается, а *воплощается* – «чтобы содействовать достижению вселенского освобождения» [1996в, с. 181].

Из вышеприведенных высказываний Судзуки очевидно, что тришна и первичная Воля у него суть *абсолютные синонимы*. Таким образом, можно вполне определенно утверждать, что фундаментальное буддийское понятие *тришна*, являющееся неотъемлемой составляющей буддийского мировоззренческого комплекса и этико-психологическое по своему характеру, было у Судзуки, во-первых, предельно онтологизировано, а, во-вторых, лишено своего негативного содержания: будучи первоосновой всего сущего, тришна *не есть* причина страдательного положения человека. Такая интерпретация фундаментального буддийского понятия, насколько нам известно, не имеет прямых аналогий в буддийской философской мысли.

В центральной работе Судзуки раннего периода его творчества, «Основные принципы буддизма махаяны», мы обнаруживаем истоки волюнтаристического характера его учения. Как известно, одним из кардинальных понятий философии махаяны является *Дхармакая* – букв. «Тело Закона», абсолютный аспект «истинной» реальности, абсолютное безличное бытие, лишенное разделения на субъект и объект. Дхармакая, по Судзуки, наделена тремя сущностными признаками: мудрость (праджня), любовь (каруна) и *воля* (пранидханабала). Эти три аспекта образуют, по Судзуки, абсолютное, а не

совокупное единство в существе Дхармакаи, различаясь лишь с точки зрения нашего эмпирического сознания. Махаянский термин пранидханабала на санскрите означает буквально «сила изначальной молитвы»; подразумевается личная сила (энергия, благодать), возникающая из тех обетов, который дает бодхисаттва, намереваясь действовать во благо всех живых существ. Поскольку Дхармакайя есть конечная единая реальность, молиться и давать обеты она может разве что самой себе, поэтому для Судзуки эта сила стала «свободной и божественной волей» Дхармакаи – волей Абсолютной реальности: «Воля Дхармакаи есть норма существования и причина бытия» [2002б, с. 241-243, 360]. Таким образом, ранний Судзуки по сути онтологизировал чисто этическое понятие, в то же время сохранив его этическую значимость, поскольку «сила, которой суждено завоевать мир и освободить нас от бедствий – не ум, а *воля*, т.е. пурвапранидхана Дхармакаи» [2002б, с. 358; курсив наш].

На наш взгляд, использование понятия «воля» как одного из атрибутов абсолютной реальности, безусловно, является в контексте истории буддийской философии *личным философским нововведением* Судзуки, осуществленным им вполне в духе принципов и стратегии буддийского философствования.

*

Метафизический смысл события просветления раскрывается Судзуки в этапах того онтологического «путешествия», которое Воля проходит в своем развитии.

Фундаментальное стремление Воли, по Судзуки, состоит в самопознании, которое в то же время есть самоосуществление: «воля стремится постичь сама, что она есть в себе»; «видеть себя и быть в себе» [2002, с.150, 165]. Знание, которое должна обрести воля, есть видение самой себя и тем самым становление свободной, становление собственной госпожой. В стремлении познать себя изначально единая, цельная и завершенная в себе воля разделяется надвое и порождает *сознание*. Отметим здесь сразу важный терминологический момент: для Судзуки понятия «сознание», «рассудок», «разум» и «интеллект» являются смысловыми синонимами. Отметим также, что если в классической

буддийской философии понятие, наиболее близкое западному понятию воли, есть четана (санскр. *cetana*) – усилие, интенция *сознания*, то у Судзуки, напротив, само сознание есть проявление усилия *воли*.

Пробуждение сознания-разума ознаменовало собой, по Судзуки, два фундаментальных явления; одно из них условно можно назвать объективным: это возникновение известного нам феноменального мира – мира множественности, в котором есть пространственные, временные и логические ограничения, «вещи стали расширяться в пространстве, подниматься и исчезать во времени: перед нами открылся мир множественности» [1999, с. 545]. Само пробуждение разума, порождение его Волей, не имеет начала во времени, поскольку само время, как и пространство и причинность, возникает *вместе* с разумом, они есть, по выражению Судзуки, «продукт умозрительности» [1999, с. 554-555].

Но в субъективном, опять-таки условно, плане пробуждение разума знаменует собой духовную трагедию, ибо, когда перед человеком открывается мир множественности, которую он пытается систематизировать с помощью пространственно-временной логики, он тем самым становится узником системы, созданной им самим [1999, с. 545]. Во-первых, разум, начавший видеть вещи и события во времени и пространстве, стал ощущать конечность вещей и свою собственную временную и пространственную конечность; имманентная человеку жажда вечного стала неудовлетворимой в мире, где властвуют законы преходящего. Ощущение собственной конечности в мире беспредельного пространства и времени приводит разум к чувству бессмысленности собственного существования. Во-вторых, и это для Судзуки самый важный момент, принципом деятельности разума является *неведение*.

Это кардинальное в буддийской философии понятие осмысляется Судзуки следующим образом. Прежде всего, неведение, конечно, не есть неведение в познавательном смысле – неведение это темнота, вернее, затемнение духа. «Неведение - это не простое незнание какой-либо теории, системы или закона. Это отсутствие прямого восприятия фактов, лежащих в

основе жизни, - восприятия, связанного с проявлением воли. В неведении познание отделяется от действия и познающий от познаваемого, а мир представляется отдельным от субъекта, то есть мы все время имеем дело с двумя противоположными друг другу элементами» [1999, с. 423]. Неведение вообще есть принцип интеллектуального познания, так как последнее дуалистично по природе и имеет своим фундаментальным условием противопоставление познающего и познаваемого [2002, 152-153]. С пробуждением разума Воля получает возможность видеть, но видение разума основано на обманчивом принципе дуализма - в нем видящий всегда противостоит видимому. Этот принцип приводит к возникновению в сознании *основополагающей иллюзии «я»-сущности*, то есть чувства и идеи того, что во мне имеется нечто отдельное от мира, ему противопоставленное и от него независящее, эта иллюзия есть одновременно и основание и плод неведения. «Фактически оба они – неведение и идея «я» - суть одно и то же» [2002, с. 165].

Миссией сознания является *просветление* воли, его деятельность должна быть направлена в сторону воли, оно должно «направить свои озаряющие лучи внутрь себя, в направлении воли, которой оно обязано своим существованием», но, увлекшись объективным миром «реалий и идей» и собственной «эффективностью в решении практических задач жизни», интеллект забывает о главном – своей миссии. Более того, познающий разум, этот «собственный образ или плод воли» не удовлетворяется своим положением, а стремится занять положение критика и хозяина. И даже если ему удастся «вспомнить» о своем подлинном предназначении, исполнить его он не в состоянии в силу *самого принципа* его деятельности – субъект-объектного дуализма.

Таким образом, просветление, как сам по себе лишь познавательный, *интеллектуальный* акт, невозможно: так как сознанию имманентно неведение, любому акту познания непросветленного человека сопутствует неведение, т.е. начало противоположное просветлению. Здесь, по мнению Судзуки, истоки трагедии жизни. Ее причина – в неведении, которое означает незнание интеллектom своей природы, своего предназначения и связи с волей. Воля

должна быть и есть истинный хозяин. Таким образом, пробуждение разума есть начало неведения, когда же неведение преодолено, то разум «сводится», возвращается к воле, «которая и есть просветление» [2002, 184]. Просветление, метафорой которого Судзуки использует христианское воскресение, «означает победу воли над интеллектом, другими словами, видение волей самой себя в сознании и посредством сознания» [2002, 184].

Как утверждает Судзуки, в опыте-переживании просветления происходит «гармоническое соединение воли и интеллекта» [2002, с. 181]. Подразумевается то, что событие просветления, будучи самопросветлением воли, есть в то же время *просветление интеллекта*, поскольку в опыте-переживании просветления осуществляется устранение принципа неведения, что делает доступным человеку знание новой формы – недифференцирующее или трансцендентальное [1999, с. 559].

Просветление не есть простое бессмысленное возвращение к первоначальному единству воли и разума, к всерастворяющему тождеству бессознательности. Опыт-переживание просветления возвращает человека не только к первоначальному абсолютному единству, где нет разделения на субъект и объект, но и вновь возвращает его в мир множественности. По сути дела, событие просветления происходит именно *на границе* этого возврата из вновь обретенного единства к миру множественности. Но теперь этот мир приобретает свое истинное значение и, главное, уже не является *миром страданий*, обусловленных пространственной и временной конечностью человека и его подчиненностью причинно-следственной необходимости. Как пишет Судзуки, результат такого возвращения в том, что «первоначальное содержание обогащается посредством разделения, борьбы и восстановления» [2002, с. 156].

Человек, обретший самого себя – *волю как свою сущность* - не является уже тем же самым индивидом: «Чувство возвращения к чему-то знакомому, к тому, что хорошо известно, в действительности означает волю, вновь утвердившуюся в своем изначальном жилище после странствий, полных

приключений, но обогащенную теперь необъятным сокровищем опыта и полнотой мудрости, которая будет освещать ее бесконечную деятельность» [2002, с. 187]. «Сведение» сознания к воле у Судзуки означает, что оно «начинает вырабатывать «первоначальные обеты» (пурвапранидхана) послушания своему истинному хозяину» [2002, с. 184]. Так Судзуки реконструирует махаянское понятие «обета бодхисаттвы»: сознательная деятельность человека на благо живых существ становится реализацией долга перед Волей.

Необходимо подчеркнуть, что событие просветления, то есть самопросветление воли происходит не где-нибудь, а именно и только в человеке. Все сказанное выше о воле и сознании относится непосредственно к человеку, и девиз Дунса Скота - *voluntas superior est intellectu* – является вполне точным выражением отношений между волей и интеллектом: в антропологическом и праксеологическом измерении в учении Судзуки. Он крайне настойчив и неутомим в утверждении первичности и верховенства воли над интеллектом. «Дзэн зависит от характера, но не от интеллекта; это означает, что он произрастает из воли как первичного принципа жизни». «...Воля тождественна человеку, и именно к ней обращается дзэн» [2002, с. 294]. Воля есть сила, «которая фактически составляет сущность индивидуума» [1999, с. 422]. «...Воля более фундаментальна, чем интеллект, она составляет изначальный принцип жизни» [2002, с. 92]. Давая метафизическую интерпретацию практике буддийской медитации, Судзуки связывает ее непосредственно с волей. Он определяет содержание медитации как процесс, в ходе которого «воля пытается преодолеть обусловленность, приобретенную с развитием сознания», что никоим образом не является «простым осмыслением» каких-либо буддийских теорий [2002, с. 165].

Просветление самого Будды интерпретируется Судзуки прежде всего и именно как волевой акт: именно «предельное напряжение воли» было наиболее важным фактом, лежащим в основе опыта его просветления [2002, с. 149]. Закон взаимозависимого происхождения или двенадцатеричная цепь

причинности, вновь открытая Гаутамой Буддой, была и есть именно цепь, которая удерживает живое существо в круговороте страданий и тисках неведения. Интеллектуального распознавания наличия сковывающей цепи недостаточно для освобождения от нее, разорвать ее может лишь воля, ее предельное напряжение. Неспособность же интеллекта обусловлена тем, что *сама его деятельность* подчинена как раз тому закону, цепь которого он тщится разомкнуть. В опыте самопросветления воли «...перед проникновенным взором Будды открылись глубины его существа, и он понял, что суть его – воля, а также – что такое воля» [1999, с. 423].

Отметим также следующее. Сущность учения Хуэй-нэна, шестого китайского патриарха дзэн-буддизма, в лице которого, по Судзуки, произошло осознание дзэн-буддизмом самого себя как буддийского учения в историческом аспекте, заключается в положении о «прозрении собственной природы». Именно это положение отличает, по мнению Судзуки, школу Хуэй-нэна от других буддийских школ [2002, с. 256]. Вокруг него – «кристаллизуется весь дзэн», оно есть «самая значительная формула, отчеканенная в ходе развития дзэн-буддизма», в ней «заключается сущность дзэн» [2002, с. 261]. Понимание этой идеи Хуэй-нэном в интерпретации Судзуки имеет отчетливый волюнтаристический характер. По его мнению, для шестого патриарха смысл «прозрения собственной природы» состоял в необходимости обретения-понимания именно *воли* – высшей реальности, которая лежит в основе любой деятельности и является источником энергии и знания [2002, с. 265]. Добавим также, что кроме дхармакаи, тришны, татхагатагарбха и пустоты, о чем уже говорилось, практически все фундаментальные категории буддийской философии подверглись в учении Судзуки волюнтаристической трактовке. К примеру, махаянская атрибутизация нирваны самосущностью (санскр. атман; у Судзуки «самодостаточность») подразумевает у японского буддолога «динамичность и свободу воли», а таковость по своей сути «не статична, а динамична» [1996, с. 39]. Такой подход придает учению Судзуки

принципиальный динамизм, не имеющий, на наш взгляд, аналогий в истории буддийской мысли.

*

Учитывая очевидное внешнее сходство учения Судзуки с философией Шопенгауэра, вернее, их онтологических оснований, нам представляется уместным привести здесь ряд сопоставлений. Как и у Судзуки, воля Шопенгауэра «составляет сущность всякой вещи в себе и единственное ядро всякого явления», и «ядро нашего существа» [Шопенгауэр, 1997, с. 53, 94]. Мировая воля Шопенгауэра, как и воля Судзуки, *едина*, не как объект и не как понятие, а «как то, что находится вне времени и пространства, вне принципа индивидуации, т.е. возможности множества» [Шопенгауэр, 1997, с. 46]. Пространство и время – самые общие и существенные формы проявления воли и одновременно формы, в которых познается бытие.

Но, если у Шопенгауэра воля в первоначальной своей сущности есть слепое стремление - «...Воля сама по себе и в своем изначальном виде, бессознательна и слепа» [Шопенгауэр, 1997, с. 93] - то у Судзуки «не слепа и не бессознательна», «воля – это... мудрость и любовь». Вообще, учению Судзуки свойственен четко выраженный «метафизический оптимизм», в отличие от пессимизма Шопенгауэра. Познание, деятельность разума, у Шопенгауэра – это чуждый воле принцип, с которым она враждует и который должен победить волю. Для него самоуничтожение воли через покорность ее познанию (разуму) есть «конечная цель, даже глубочайшая сущность всякой добродетели и святости и избавления от мира» [Шопенгауэр, 1997, с. 70]. Для Судзуки высшая цель человеческих стремлений - победа воли над разумом, вернее над тем его принципом, который является пагубным для жизни человека – над неведением. «Воля сама по себе – это чистое действие, в котором нет омраченности эгоизмом. Он пробуждается только тогда, когда интеллект вследствие собственных заблуждений становится слеп к истинной работе воли...» [2002, с.188]. Победа воли над неведением у Судзуки есть в то же

время самопросветление воли, но отнюдь не *самоотрицание*, как у немецкого мыслителя.

Если сострадание Шопенгауэра утилитарно – оно у него есть способ погашения воли, - то у Судзуки сострадание есть атрибут воли, и сострадает человек в силу адекватного проявления своей истинной сущности, а не для достижения каких бы то ни было целей. У Судзуки также совершенно отсутствует присущая Шопенгауэру явная апология смерти. Смерть для Судзуки не «оживляющей силы удивительное облегчение» как у немецкого мыслителя [Шопенгауэр, 1997, с.98], а «самая ужасная вещь в мире» [1999, с. 673]. Если для Шопенгауэра именно смерть есть то освобождающее событие, в котором преодолевается эгоизм человека, замкнутость в собственной личности [Шопенгауэр, 1997, с. 146-147], то для Судзуки таким событием, конечно, является именно и только просветление.

2.2 Диалектика вопрошания

Под *диалектикой вопрошания* в учении Судзуки мы подразумеваем внутреннюю закономерность того процесса, в котором различаются этапы возникновения вопрошания, его развитие и разрешение в опыте-переживании просветления.

Пробуждение сознания и отделение его от первичной Воли означает, по Судзуки, возникновение у человека *вопроса*. Вопрошание, как мы определили выше, есть состояние вопросительности, возникающее в первичном акте самосознания человека, и, таким образом, для Судзуки оно, как и для Левинаса, является, по выражению последнего, «началом сознания как такового» [Левинас, 2000, с. 348]. Принцип отделенности, который является атрибутивной характеристикой состояния неведения, проявляется в моменте возникновения вопрошания в том, что человек *отделяет себя от реальности*: «Вопрос вообще возникает только тогда, когда вопрошающий отделяет себя от реальности. Он стоит в стороне и задает вопрос: «Что это такое?» [1999, с. 407]. Возникновение вопроса и отделение вопрошающего от реальности, то есть отделение субъекта от объекта, для Судзуки неразрывно связаны друг с другом. Более того, это есть следствие интенции самопознания самой реальности, то есть, как мы помним – фундаментальное стремление Воли: «...постановка вопроса в действительности означает, что реальность желает познать себя, а для того, чтобы это сделать, она сочла необходимым разделить себя на вопрошающего и вопрос» [1999, с. 410].

Изначальное, досознательное состояние человека, то есть остояние безвопросности или, вернее, довопросности, у Судзуки иллюстрируется метафорой пребывания в райском саду – там не было ни вопросов, ни проблем: «Все шло своим чередом, и ничто не побуждало нас к вопросам» [1999, с. 393]. Грехопадение, то есть обретение *относительного* знания, то есть знания, в котором познающий всегда противопоставлен познаваемому, и которое у Судзуки неперенный спутник неведения, есть момент возникновения вопрошания и момент осознания человеком себя в мире проблем. «Поставить

вопрос – означает растормошить пчелиный улей. Тысячи пчел набрасываются на нас и беспощадно жалят, и если мы не сумеем найти эффективный способ обороны, то это может стоить нам жизни» [1999, с. 393]. Осознанное или неосознанное стремление вернуться к райскому состоянию вне вопросов имеет по Судзуки «чисто человеческий характер» и проявляется в жажде бессмертия, вечной жизни и абсолютной свободы [1999, с. 406]. Само это стремление обусловлено пробуждением человеческого самосознания, тем, «что мы в состоянии размышлять над нашим собственным положением, что мы можем осознать окружающие условия, как внешние, так и внутренние, а также отделить себя от жизни, которой мы живем» [1999, с. 406]..

По мнению Судзуки, это стремление, в конечном счете, сворачивается в попытку познать конечный смысл реальности и нашего в ней пребывания, попытку, которая артикулируется в таких вопросах как «Стоит ли жизнь того, чтобы жить? Каков смысл жизни? Откуда мы пришли и куда мы уйдем? Что такое это «я», которое задает все эти вопросы? Существует ли какая-нибудь внешняя сила, управляющая Вселенной ради своей забавы и т. п. Все эти вопросы, таким образом, могут быть сведены к одному: что такое реальность?» [1999, с. 406]. Редуцирование всевозможных вопросов к одному «основному» вопросу, на наш взгляд, у Судзуки происходит по схеме Джойса, когда «вопрос разворачивается в проблему, а проблемы сворачиваются в некоем фундаментальном вопросе» [Цит. по: НФС, с. 945]. Впрочем, как мы увидим далее, формулировка «основного» вопроса у Судзуки меняется и при непосредственном рассмотрении им методов разрешения фундаментального вопрошания приобретает форму «Кто я?».

*

Вопрошание (questioning), вообще говоря, для Судзуки есть состояние, в котором четко различимы вопрошающий и вопрос. А адекватный способ разрешения фундаментального вопрошания человека Судзуки ищет и находит в самом принципе его возникновения – *отделении вопрошающего от вопроса*. Сама эта отделенность для Судзуки показывает направление, в котором нужно

искать ответ. Если для самопознания реальность разделила себя на вопрошающего и вопрос, то «...ответ следует искать в самой реальности до того, как вышеупомянутое разделение имело место. Это означает, что ответ возможен тогда, когда вопрошающий и вопрос еще представляют собою одно целое» [1999, с. 410]. Важно подчеркнуть, что такая методология не означает для Судзуки *отказа* от вопроса, напротив, вопрос *абсолютно неизбежен и необходим*, – «если нет вопроса, то не следует ожидать и ответа» [1999, с. 411]. Вернуться к состоянию до вопрошания можно, по Судзуки, лишь пройдя через него к состоянию *полного отождествления вопрошающего и вопроса*. «Решить вопрос — означает быть единым с ним. Когда такое единство в самом глубоком смысле имеет место, оно само дает нам ответ, причем вопрошающему в этом случае нет никакой нужды пытаться решить этот вопрос. Он решается сам собой. Именно таким образом буддист подходит к решению проблемы «что такое реальность» [1999, с. 408]. Таким образом, можно сказать, что у Судзуки происходит не решение *вопроса*, а именно разрешение вопрошания, то есть самого *состояния вопросительности*. Так как и вопрошающий и вопрос есть порождение единой реальности, то, очевидно, что у Судзуки на уровне вопрошания человека воспроизводится его онтологическая логика самоотождествления.

У С.Л. Франка в «Непостижимом» мы находим положение, которое, на наш взгляд, может вполне точно раскрывать механизм разрешения вопрошания у Судзуки: «Все вопросы в отношении первоосновы сливаются в *единственный* вопрос; но и этот единственный вопрос таков, что он уже сам есть *ответ на себя самого*, ибо первооснова есть условие самого вопроса» [Франк, 1990, с. 449; курсив автора]. вполне допустимо отождествить «первооснову» Франка и «реальность» у Судзуки, тем более, что у Судзуки также встречается понятие «первоосновы бытия, порождающей все сущее» [1996, с. 28]. Но здесь уже речь идет не о том вопросе, который выше нами был назван «основным», вопросе о реальности, или о чем бы то ни было. Этот вопрос у Судзуки уже не есть вопрос *внешний* для вопрошающего; такой

вопрос не дается человеку и не задается, не формулируется им, это – *вопрос-переживание*, он порождается «лишь тогда, когда вопрошающий отождествляет себя с вопросом, или когда все существо наше превращается в огромный вопросительный знак, объединяющий начало и конец мира» [1999, с. 409]. Тогда человек постигает то, что, по словам того же Франка, «безусловно самоочевидно в смысле *безвопросности*, т.е. в том смысле, что сама установка вопрошания в отношении его бессмысленна» [Франк, 1990, с. 278; курсив автора]. Для Судзуки такое состояние безвопросности возникает при возврате к состоянию *до* вопроса, ибо «вопрос возник после разделения» вопрошающего и вопроса, поэтому «мы уже имеем на него ответ еще до того, как мы его задаем» [1999, с. 410].

Разрешение состояния фундаментального вопрошания, как настойчиво и многократно подчеркивает Судзуки, ни в коем случае не может являться интеллектуальным актом, поскольку разделение, порождающее вопрос, есть принцип функционирования самого интеллекта, а цель может быть достигнута только при элиминировании любой, прежде всего, концептуальной дистанции. Никакая логико-понятийная система не разрешает вопрошания, она «...по своей природе не в состоянии отправить нас туда, где вопрос еще не задан» [1999, с. 412]. Любой интеллектуальный «ответ» на фундаментальный вопрос не является ответом в подлинном смысле, он всегда является лишь конвенциональным. «Дзэн говорит, что именно разум впервые заставил нас поставить вопрос, на который сам не может ответить, и что поэтому его нужно оставить и положиться на нечто более высокое и просветленное» [1999, с. 676]. Это «нечто более высокое» у Судзуки, конечно, есть воля, ибо «...от неведения избавляются не метафизическими средствами, но усилием воли» [2002, с. 165], а фундаментальный вопрос не может решаться на абстрактном уровне, «решение должно быть получено на уровне переживаний» [1996, с. 125].

*

Поиски истины самим Гаутамай Буддой и его умственное состояние перед просветлением для Судзуки представляют «типичный пример»

фундаментального человеческого вопрошания, прошедшего через этапы разделения на вопрошающего и вопрос и преодоление этого разделения. Рассмотрим эти этапы, отметив, однако, что дальнейшее изложение представляет собой личную интерпретацию Судзуки, и не имеет прямых оснований в Палийском каноне или известных нам махаянских источниках.

По Судзуки, индийский царевич Гаутама достиг просветления, именно *разрешив состояние вопрошания*. Судзуки не формулирует в конкретной форме тот вопрос, который решал Будда, но смысл его традиционно сводится к тому, как преодолеть тотальное страдательное состояние человека, как разорвать цепь воплощений, которая неразрывно связана со страданиями во всех его формах: в физической – рождение, болезнь, старость и смерть; в душевной – несоединение с приятным и соединение с неприятным.

На первом этапе своих шестилетних поисков Гаутама использовал интеллектуальный подход, то есть оставался на уровне «антитезного мышления, на котором вопрошающий отделяет себя от вопроса» [1999, с. 412]. По традиции Гаутама в этот период встречался с некоторыми индийскими мыслителями-монахами. Но такой подход порождал все новые и новые вопросы, так как интеллект «всегда только дразнит и никогда не дает удовлетворительного ответа» [1999, с. 419].

Гаутама обращается к аскетизму. Но борьба с плотью, по Судзуки, есть на самом деле борьба вопрошающего «я» – а в аскетизме вопрошающий есть «я» – с его собственным порождением – «не-я». Поэтому, будучи извращенной формой эгоизма, самоистязание не может привести к решению вопроса, даже если оно доводится до смертельного края: аскетизм Гаутамы, в конечном счете, привел его к такому состоянию, когда он мог умереть от физического истощения. Но даже смерть при таком подходе не решает проблемы, что приводит Гаутаму к открытию той истины, что «если он умрет, то вопрошающий исчезнет, а вопрос так и останется неразрешенным» [Там же, 414]. Окрепнув физически, Гаутама продолжает поиски ответа на свой вопрос.

Невозможность его получения интеллектуальным путем или путем аскетизма приводят его, по «сюжету» Судзуки, к решающему психологическому тупику.

В конце концов, тотальное напряжение всего его существа, пытающегося разрешить вопрос жизни и смерти, привело его к такому состоянию, когда разделение на вопрошающего и вопрос, «я» и «не я» исчезло. Диада вопрошающий-вопрос исчезла, осталось только «одно неразделенное неизвестное, в котором он как отдельное существо был похоронен» [1999, с. 414]. По Судзуки, это кульминационное состояние сознания основателя буддизма символизировалось вопросом: «Если бы мы могли заглянуть в это время к нему в душу, мы увидели бы там только один гигантский вопросительный знак, занимающий собой всю Вселенную». [1999, 414]. Уместно здесь добавить одно предложение из описания Судзуки аналогичного состояния дзэнского мастера Риндзая, оно подчеркивает *безобъектность* этого состояния, элиминирование в нем всякой *интенциональности*: «Его разум представлял собой один большой вопросительный знак, не относящийся к какому-либо объекту» [1999, с. 527]

По легенде, Гаутама находился в этом состоянии предельного сосредоточения некоторое время, «пока его взгляд случайно не остановился на утренней звезде. Ее свет привел его в чувство, и к нему вернулось обычное сознание. Вопрос, который прежде его так сильно беспокоил и волновал, совершенно исчез. Все приобрело совершенно новое значение. Весь мир предстал перед ним в новом свете» [1999, с. 414]. Отшельник Гаутама стал Буддой-Просветленным.

*

Парадигма возврата, которая задействована и в онтологии Судзуки, и в его логике разрешения вопрошания, используется им и в описании сатори как события, трансцендирующего временность.

Фундаментальным проявлением отделения субъекта от объекта для Судзуки, как мы помним, является дихотомия вопрошающего и вопроса. Поэтому, «...когда вопрошающий перестает отделять себя от вопроса и

сливается с ним, он возвращается к первоисточнику. Другими словами, возвращаясь к началу начал, где отсутствует разделение на субъект и объект, во время, предшествующее разделению, когда мир еще не был сотворен в виде реального опыта, ...он получает ответ на поставленный вопрос» [1999, с. 409]. Это «время», или, вернее, мгновение есть, по Судзуки «само абсолютное Настоящее», которое и есть сатори [1999, с. 549].

Судзуки пишет: «Сатори имеет место, когда вечность выливается во время или приходит в столкновение со временем, другими словами, что, в конце концов, то же самое — когда время появляется из вечности» [1999, с. 543]. Такое событие для человека возможно лишь тогда, когда его сознание достигает состояния «одной мысли». Но «одна мысль» в трактовке Судзуки есть *мгновение* (в японском языке есть слово *нэн*, обозначающее одновременно и мысль и мгновение), то есть «время, сведенное к абсолютной точке, не имеющей никакой протяженности» [1999, с. 543]. Сведение времени к этой абсолютной точке и, соответственно, сознания к одной мысли, приводит нас к тому, что Судзуки называет «абсолютное настоящее» или «вечное теперь». Это «абсолютное настоящее», подчеркивает Судзуки, не есть абстракция, а напротив — «живая, творческая реальность» [1999, с. 544]. В этом мгновении «вечного настоящего» происходит соприкосновение вечности и времени; и само это соприкосновение и его реализация есть сатори, в котором «все вопросы решаются сами собой» [1999, с. 553].

Но для Судзуки вечность всегда находится «до», «перед» временем, она предлежит его возникновению, поэтому соприкосновение с вечностью для него происходит непременно в акте *возврата*. Как пишет Судзуки, «...дзэн выбрал совершенно другой путь, диаметрально противоположный логическому или философскому методу» [1999, с. 554]. «Рационализм движется вперед, избавляясь шаг за шагом от множественности, и, наконец, достигает точки, которая просто указывает положение. А сатори идет назад, к основе всего существующего, чтобы достичь недифференцированного целого» [1999, с. 556]. «Это означает, что дзэн хочет, чтобы мы увидели мир, в который еще не

вторглись острые клыки пространства и времени» [1999, с. 554]. Но время и пространство, по Судзуки, суть «продукты умозрительности»; это работа разума по раздвоению реальности ввергает нас в мир временности, не имеющий своих корней в вечности. Мы живем в мире тотальной временной и пространственной дифференциации, а «...сатори стоит в абсолютном настоящем, вечном теперь, где время и пространство представляют собой единое целое и в то же время начинают дифференцироваться» [1999, с. 546].

На наш взгляд, уместно отметить, что предикация «Настоящего» «абсолютным» в рассуждениях Судзуки является указанием, хотя и не вполне четким, на возможность двух совершенно различных значений слова «мгновение». О них в своей «Философии экзистенциализма» говорит О. Больнов. Первое – это мгновение как *мимолетное*, улетающее, исчезающее; момент, за который цепляются, пытаясь удержать некое его содержание, на языке Судзуки его можно назвать «относительным», а второе – в смысле близком Судзуки, *абсолютное* мгновение, то, в котором открывается абсолютное вне времени. Больнов приводит также близкий Судзуки взгляд Кьеркегора, который представляет такое экзистенциальное мгновение как «точку взаимопроникновения времени и вечности» [Больнов, 1999, с. 146-147]

Добавим также, что отождествление абсолютной реальности с мгновением имеет примеры в философии поздней йогачары. Здесь под мгновением понимается единичный акт восприятия, в котором реальность присутствует как таковая, еще не будучи подвергнутой преобразованию в сознании в процессе концептуализации. Такое мгновение-восприятие рассматривается как элемент истинной реальности, доступный нам в чувственном познании и предлежащий субъектно-объектной дихотомии [Торчинов, 2002, с. 174].

Определение сатори как порогового события при разрешении фундаментального вопрошания на границе между вечностью и временем имеет у Судзуки важные антропологические следствия. Жить под властью законов времени и пространства, быть связанным законами причин и следствий – все

это означает для Судзуки то, что человек перестает «быть свободной, самостоятельной духовной сущностью» [1999, с. 547]. Жить во времени значит быть игрушкой истории и бездомным скитальцем, поэтому подлинное счастье для человека возможно лишь при трансцендировании им времени и истории в событии «абсолютного настоящего». Это трансцендирование не означает *выпадения* из времени и истории, так как вечности нет *вне* времени, оно суть осознание своего единства с ним. Для иллюстрации этой идеи Судзуки использует христианскую метафору «блудного сына»: «Блудный сын — это жалкое создание, бездомный скиталец. Но вот в его жизни наступает момент, когда он неожиданно осознает, что его дом есть не что иное, как его скитания. Он, фактически, все время носил свой дом на своих плечах в течение долгих, долгих путешествий и странствий. Когда он это осознает, его прошлое и будущее кристаллизуются, так сказать, превращаясь в его абсолютное настоящее; теперь он вечен, он стоит на земле «вечного сейчас», он господин самого себя. Он уже не создание. ...Он вернулся к себе и пребывает в себе, он стоит на земле «вечного сейчас»... [1999, с. 695].

2.3 Вопросание: антропологический аспект

В учении Судзуки состояние вопрошания, как мы выяснили, есть *атрибутивная характеристика* человеческого самосознания. В то же время возникновение вопроса есть интенция самой реальности к самопознанию: для реализации этой интенции реальность разделяет себя на вопрошающего и вопрос [1999, с. 410]. Но для Судзуки это не означает тотальности, всемирности, всеобщности вопрошания, вопрошание у него не онтологизируется, как это имеет место, к примеру, у И.А. Ильина, у которого «вопрошают горы, цветы, луна, животные» [Ильин, 19986, с. 417]. У Судзуки вопрошание имеет исключительно антропологический характер – *вопрошает именно и только человек*, Вселенная же сама есть коан, загадка для человека: «...Вселенная сама по себе есть великий, живой, угрожающий коан, требующий вашего решения, и ...если разгадку этого коана удалось найти, то все другие коаны становятся второстепенными и разрешаются сами собой...» [Suzuki, 1994, p. 11]:

Вопрощание возможно лишь для человека, и поэтому вопрос для него, по словам Судзуки – «привилегия» и одновременно «источник мучений». Мучений – потому что отделение от реальности, а значит и от самого себя, означает для человека перманентно страдательное состояние. Привилегия – потому что *только человек* может испытать счастье разрешения своего «основного вопроса» [1999, с. 408]. Здесь Судзуки очень близок к Ильину, который пишет о том, что «человек призван к вопросу, и только одному ему дано задавать *истинные вопросы* ...Преимуществом правильно, истинно поставить вопрос обладает человек» [Ильин, 19986, с. 417; курсив автора]. Истинным же для Судзуки является такой вопрос, «который имеет жизненную важность и от которого зависит судьба самого вопрошаемого. Когда задается такой вопрос, то сам по себе он представляет собой большую часть ответа» [1999, с. 540]. Как мы увидим далее, этот критерий у Судзуки имеет ключевое значение для той духовной практики в его учении, которую мы назвали практикой вопрошания.

*

Сведение Судзуки всевозможных вопросов к одному, о котором говорилось в предыдущем параграфе - «что такое реальность?» - тому, который мы условно будем далее называть «основным», может создать впечатление, что человек у Судзуки вопрошает об *объективной реальности*, что мы имеем дело с тем, что можно назвать *философским* вопрошанием в его традиционном понимании. На самом деле, интенция Судзуки в том, чтобы редуцировать все вопросы к «основному», а вектор вопрошания всегда один - вопрошание у него это всегда **вопрошание о человеке, именно человек** есть «самый важный объект изучения для человечества» [1999, с. 717]. Любое вопрошание - о природе, обществе, мироздании – редуцируется Судзуки к вопросу о человеке. Даже вопрос о Боге порождает у Судзуки вопрос о человеке и формулируется им безо всякой иронии весьма оригинальным образом: «Кто был тот, кто слышал Бога говорящим и записал: «И сказал Бог: «Да будет свет!». И стал свет?»» [Цит. по: Abe, 1989, p. 74; Быт 1:3].

В своих работах Судзуки несколько раз приводит один из дзэн-буддийских эпиграммических диалогов (яп. мондо), представленный в форме трех вопросов-ответов. В них, по мнению Судзуки, дается интерпретация того положения, в котором находится «человечество, все вещи, все проблемы, относящиеся к нашей жизни» [1999, с. 718]. Несмотря на предельную лаконичность и символизм, смысл диалога достаточно прозрачен.

Вопрос: «Что такое храм?». Ответ: «Так просто».

Вопрос: «Что такое человек, находящийся в храме?» Ответ: «Что? Что?»

Вопрос: «Что ты будешь делать, если придет посетитель?»

Ответ: «Выпей чашку чая» [1999, с. 693, 718].

По Судзуки, вопросы в этом диалоге в переводе на современный язык будут означать: «Что такое мир? Что такое человек? Что такое общество?». «Первый вопрос онтологичен и имеет дело с проблемой бытия, или, можно сказать, он касается проблем мира, в котором мы рождаемся и в котором нам суждено жить. Каково значение этого мира? Второй вопрос касается природы,

значения и судьбы человека, который противопоставляет себя всякому так называемому «объективному миру». Что он может сделать? Есть ли в нем что-либо оригинальное? Представляет ли он собою нечто большее, чем животное, большее, чем простой винтик в огромной машине, называемой «непознаваемая Вселенная»? Третий вопрос связан с нашими человеческими отношениями. Как протекает наша общественная жизнь? Как мы должны вести себя в обществе, индивидуально или коллективно? Все проблемы, возникающие в нашей жизни, в конце концов, сводятся к одной из этих трех. Но, в конечном итоге, самая главная и фундаментальная проблема, которая встает перед нами — человеческими существами, — это проблема..., связанная с человеком» [1999, с. 719].

Обратим внимание на то, что ответ на второй в диалоге вопрос дан в виде вопроса «Что? Что?», который отнюдь, конечно, на наш взгляд, не является уточняющим, а направлен, или, скорее, возвращается к самому задавшему первоначальный вопрос о человеке, то есть к *самому человеку*. Так мы приходим к фундаментальной характеристике вопрошания Судзуки, его направленности: его вопрошание всегда о человеке, но всегда о том, который и есть вопрошающий.

Судзуки считает, что дзэн-буддийский подход к решению «основного вопроса» *совершенно отличен* от подходов и философов, и «так называемых религиозных людей». Те и другие, по его мнению, пытаются решить вопрос «объективно», то есть так, как он им «представляется» в том виде, как его задают. Дзэн-буддисты же стремятся «докопаться до источника» вопроса, понимая под ним самого вопрошающего. «...Вместо того чтобы принять вопрос как таковой, они идут к тому, кто задает этот вопрос. Поэтому вопрос этот теряет свой абстрактный характер. На арене появляется личность, живая личность. Она преисполнена жизни, и не менее жизненный также и вопрос, который перестает быть абстрактным и безличным, так как самым непосредственным образом касается того, кто его задает» [1999, с. 407]. Поэтому «...вопрос никогда не следует отделять от того, кто его задает.

Покуда такое разделение будет существовать, вопрошающий не сможет прийти к правильному ответу» [1999, с. 407; здесь и выше выделено нами]. Это утверждение Судзуки указывает на то, что не вопросы и не вопрошание как таковые сами по себе есть основной «предмет» его учения, а *вопрошающий*. Судзуки настойчиво напоминает об этом во многих своих работах: «...Позиция дзэн заключается в игнорировании всякого рода вопросов, поскольку само вопрошание противоречит духу дзэн. Он ждет от нас уловления самого вопрошающего, а не доносящегося от него вопроса» [1995, с. 160].

*

Итак, вопрошание о человеке у Судзуки сводится к вопрошанию о самом, или, что более точно, *самого* вопрошающего. Вопрошающий же есть «Я», и именно к нему, по Судзуки, сводится собственно человек, ведь животные лишены «Я». «Человека, - пишет Судзуки, - нужно брать как «Я», и «познать самого себя» означает познать свое «Я» [1995, с. 113]. Познание «я» становится для Судзуки главной целью познания вообще: «Проблема человека — это, в действительности, проблема «я»; «познай себя», не в противоположность другим и не в связи с другими, но «себя», как абсолютное «я», независимое от всех других «я», так как когда эта проблема окончательно, в основе своей решена, мы познаем мир, включая общественную жизнь человека» [1999, с. 719]. По его мнению, через решение проблемы «я» решаются все остальные проблемы человека, ибо все они «являются проявлением страха и неуверенности, чувствующихся в глубине души, и это чувство является результатом нашего неведения относительно истинной природы нашего «я» [1999, с. 718].

В своей лекции на психоаналитической конференции 1957 г. Судзуки говорит о двух родах тревог, от которых страдает современный человек — невротической тревоге и экзистенциальной тревоге, причем последнюю Судзуки называет «базисной». Он полагает, что разрешение «базисной» тревоги приводит к концу все виды частных невротических тревог. Причину же «базисной» тревоги он видит в незнании человеком самого себя. «Все формы

тревоги связаны с тем, что где-то в нашем сознании есть ощущение неполноты нашего знания ситуации. Нехватка знания ведет к чувству небезопасности, а затем к тревоге со всеми степенями ее интенсивности. «Я» всегда есть центр любой ситуации. Поэтому если нет полного знания «Я», то нас непрестанно будут осаждать вопросы и мысли подобного рода: «Есть ли у жизни какой-нибудь смысл?» [1995, с. 162].

Однако, как подчеркивает Судзуки, познания требует «не то «я», которое обычно утверждается каждым из нас, но «Я», открывающее себя *sub specie aeternitatis*, посреди бесконечности. Это «Я» является самой твердой почвой, какую мы только можем в себе найти. По ней мы можем ступать без страха, без чувства тревоги, без нерешительности [1995, 162]. Таким образом, Судзуки известно не одно, а два «я» в человеке.

Первое «я» он называет относительным, психологическим или эмпирическим эго, а второе - эго трансцендентальное, высшее или реальное «Я», которое Судзуки называет «родом метафизического «Я» [1996г, с. 182; 1995, с. 122].

Эмпирическое эго является ограниченным, обусловленным и совершенно лишено независимого существования, и «все утверждения, которые оно делает, лишены абсолютной значимости» [1999, с. 182]. Фундаментальное заблуждение человека, по Судзуки, состоит в том, что свое эмпирическое эго он принимает за трансцендентальное, приписывая ему те характеристики, которых оно по сути совершенно лишено. На самом же деле эмпирическое эго не является свободным и самостоятельным и не существует без трансцендентального эго. Относительное эго порождается трансцендентальным для того, чтобы последнее могло «получить форму, через которую можно действовать». Само же по себе «относительное эго – это ничто», без трансцендентального эго оно попросту не существует [1996, с. 184]. Так Судзуки раскрывает свою интерпретацию общепобуддийской доктрины анатманвада – отсутствие субстанциональной сущности в человеке.

Таким образом, состояние человека характеризуется, с одной стороны, незнанием человеком своего подлинного «я», а с другой стороны, наличием иллюзии того, что это «я» вообще существует как нечто независимое и самостоятельное.

Судзуки ставит в соответствие своему эмпирическому эго манас философии йогачары [1996г, с. 186]. В ней манас определяется как сознание, функцией которого является когитация и интенция, это сознание является источником чувства идентичности и понятия «я» в форме «я есть это» и «это-моё» [Schmithausen, 1987, p.150]; феноменологически манас есть ось, объединяющая все данные восприятий и все формы психической деятельности в единое целое, называемое личностью [Торчинов, 2002, 161]; будучи сопоставимым с трансцендентальным единством апперцепции, понятие манаса имеет негативную смысловую нагрузку и нетождественно только *рассудку* как у Канта; это сознание есть корень всех форм эгоизма и эгоцентризма; именно манас ответственен за возникновение иллюзии *отдельной* индивидуальности, противопоставляющей себя внешнему миру [Торчинов, 2002, 161].

Судзуки различает в эмпирическом эго два аспекта - внутренний и внешний. Внешний аспект эмпирического эго связывает его с миром множественности, где оно противостоит всему тому, что воспринимается им как «не-я», в том числе и другое эго. Внутренний аспект связывает эмпирическое эго с трансцендентальным, и, как пишет Судзуки, «проследить внутреннюю связь сложнее, чем внешнюю» [1996г, с. 183], поскольку трансцендентальное эго, будучи объектом внутреннего постижения, «не является отдельной сущностью». «Трансцендентальное эго не может быть выделено относительным эго, а затем рассмотрено им. Оно столь сокровенно и непосредственно связано с относительным эго, что, будучи отделенным от него, оно перестает быть собой» [1996г, с. 183]. Эмпирическое эго может определяться всевозможным образом, но вне постижения своей связи с трансцендентальным эго оно пусто, суть совершенное ничто, трансцендентальное эго есть истинная реальность, но эта реальность не

определяется никаким из тех способов, которым доступно постижение эмпирического эго; но в конкретной личности они едины и их противоречивое единство может, на наш взгляд, определяться как *фундаментальная антиномия личности* в учении Судзуки.

Как в ракурсе взаимоотношений эмпирического и трансцендентального эго может пониматься вопрошание и его разрешение у Судзуки? Так как фундаментальным принципом деятельности эмпирического эго является разграничение, то само возникновение состояния вопрошания означает возникновение эмпирического эго - и вопрошающий и вопрос есть его ипостаси. В акте самоотождествления вопрошающего и вопроса эмпирическое эго приходит к антиномическому пониманию иллюзорности своего самобытия, отдельности; и одновременно к осознанию своей связи, вернее, своей укорененности в трансцендентальном эго. Просветление не есть просто состояние отождествления вопрошающего и вопроса, а именно то мгновение «абсолютного настоящего» на границе *между* этим состоянием и обычным эмпирическим состоянием человека - мгновение возврата к миру множественности на границе между ним и миром единого, между вечностью и временем.

*

Процесс самопознания у Судзуки является преодолением сферы объективации (objectification). Человеческое «я» не может быть понято, если оно объективируется, оно всегда выскальзывает из сетей объективации и концептуализации, никогда объективно не определяется и не верифицируется. По сути, все объективируемое - и это важнейший для Судзуки вывод - не совпадает с собой, *не есть то, что оно есть*. «Все, что является предметом объективации, тем самым ограничивает себя и навсегда перестает быть собой» [Suzuki, 1954, p. 168].

Сфера объективации определяется Судзуки образно как «та сторона» или «другая сторона» и представляет собой то, что обычно называют внешним миром - цветок или человек, с которым общаются. «Эта сторона» - есть сам

говорящий или «я». Для Судзуки именно «эта сторона» или «я» есть главный предмет изучения дзэн. «Что есть я? То есть, кто есть «я», который вовлечен в речь или вопрошание? Как говорящий приходит к познанию «меня», если я и есть сам говорящий? Как я могу делать себя «им»?» [Suzuki, 1954, p. 167].

Попытки реализации «я» на «той» стороне, в сфере объективации означают, по Судзуки, никогда не прекращающиеся поиски ответа на наши вопросы. Но невозможность нахождения «я» в сфере объективации не означает для Судзуки его отсутствия, пустоты «я». Для Судзуки вполне приемлем античный призыв «Познай самого себя!», призыв, который является совершенно неадекватным в рамках классической буддийской мысли, и даже в такой форме никогда не артикулируется в ней. «Пустым» же для Судзуки является именно объективируемое «я», то есть эмпирическое эго, которое без осознания его связи с реальным, трансцендентальным эго, есть ничто иное, как порождающая заблуждения и проблемы *иллюзия*.

Для самопознания по Судзуки не применим никакой научный метод, который, по его мнению, всегда действует в сфере объективации, представляя собой «взгляд на объект с так называемой объективной точки зрения» [1995, с. 96]. Все знание, возможное в сфере объективации, «это знание о чем-то, а это означает, что мы никогда не знаем нашей реальной самости», а «Я» знает себя изнутри и никогда не знает извне [1995, с. 113, 117]. «Как бы тщательно и точно мы не описывали яблоко или анализировали его всеми возможными способами – химически, физически, ботанически, диетически или даже метафизически – яблока никогда нет в этих дискрипциях или анализе. Нужно стать самим яблоком, чтобы узнать, что оно есть...» [Suzuki, 1954, p. 168]. Но, магистральное направление познания у Судзуки всегда имеет интровертный характер, оно направлено *вовнутрь*, а не *вовне*, первостепенная, фундаментальная его задача – это *самопознание*, «верховный акт философствующего разума», по выражению И. Ильина [Ильин, 1998, с. 407]. Ее решение должно, по Судзуки, привести человека к становлению собой, а не «яблоком». Самопознание в его учении осуществляется в *собственных*

пределах самого человека, а не через предмет, другого человека или явление внешнего мира и не через мир в целом. Проникнуть в себя и быть собой для Судзуки необходимо через себя же в состоянии просветления, а оно «...возможно лишь там, где произошло отождествление субъекта и объекта; то есть там, где научное исследование пришло к своему концу, где отставлены все приборы для экспериментов, где мы признаемся в том, что далее не можем исследовать без выхода за собственные пределы, совершая чудесный скачок в царство абсолютной субъективности» [1995, с. 113].

Преодоление сферы объективации приводит человека в сферу абсолютной субъективности, где и пребывает его истинное «Я». Понятие «абсолютной» или «чистой субъективности» (pure subjectivity) является у Судзуки смысловым синонимом трансцендентального эго или высшего, реального «Я». Но к «Я», как точке абсолютной субъективности, неприменимо выражение «пребывать», оно трансцендентно покою и движению; Судзуки говорит о «Я», что оно «в действительности не является точкой», а сравнимо с кругом, не имеющим окружности, и одновременно с центром этого круга, обнаруживаемым повсюду и нигде, и добавляет, что и «вселенная есть круг без окружности, а каждый из нас находится в центре вселенной» [1995, с. 114; Suzuki, 1953, p. 38].

Реализация абсолютной субъективности приводит человека к постижению «уникальной взаимосвязи» трансцендентального эго и эмпирического эго; они оказываются постигнутыми в противоречивой тождественности – они есть ни одно, и не два. *Теперь* эмпирическое эго перестает быть конкретной иллюзией, а трансцендентальное эго - абстрактной идеей, происходит их антиномическое слияние в *личность*: «Чистая субъективность есть личность, а не абстракция. Поэтому она слышит, видит, понимает, бежит и даже сердится, хотя не забывает и смеяться. Она есть руки, ноги, уши и глаза. Когда холодно, она дрожит, когда жарко, она потеет. Она спит и ест. Она – это «человек без ранга» Риндзая» [Suzuki, 1954, p. 168].

Риндзай Гиген (кит. Линь-Цзи Исюань), выдающийся дзэн-буддийский мастер IX века, является, наверное, самым «обширно» цитируемым автором у Судзуки. Записи бесед Риндзая, сделанные его учениками, составили известный памятник «Линь-цзи Лу», классическое произведение дзэн-буддийской литературы [В рус. пер. Линь-цзи Лу]. Его монотемой является Человек, называемый «Истинным человеком без ранга». Исключительно настойчивое обращение Риндзая к Человеку не знает прецедентов в истории буддийской и дзэн-буддийской мысли, прежде всего, на наш взгляд, своей абсолютной непосредственностью. Все высшие буддийские ценности сводятся в его учении к Человеку, и между *Человеком* и *человеком* не располагается ничего: ни его изначальная природа, ни его изначальное лицо, ни нирвана, ни просветление, ни природа Будды, – сам Человек, в его *онтологической* уникальности является высшей, абсолютной ценностью у Риндзая.

На наш взгляд, нервным узлом «Бесед» Риндзая является следующий знаменитый диалог, многократно цитируемый Судзуки и другими исследователями дзэн-буддизма в своих работах. Приводим его в переводе И.С. Гуревич.

«[Наставник] поднялся в Зал [Дхармы] и сказал:

- В грудe красного мяса есть настоящий человек без места. Он постоянно входит и выходит из ворот у всех вас. Посмотрите те, которым это еще не ясно.

В это время вышел один монах и начал спрашивать:

- А что такое «настоящий человек без места»?

Наставник спустился со скамьи дхьяны, схватил монаха и сказал:

- Говори! Говори!

Этот монах колебался. Наставник отшвырнул его и сказал:

- «Настоящий человек без места» - это скребок для подтирания.

И он вернулся в свою кумирню» [Линь-цзи лу, с. 75].

Судзуки переводит «без места» как «без ранга» (of no rank), встречается также перевод «без звания» и «без титула»; *ворота* – имеются в виду основные органы чувств; *скамья дхьяны* – сиденье для медитации; *скребок для*

подтирания – деревянное средство личной гигиены, использовалось в Старом Китае ввиду дефицита бумаги; *кумирня* - жилище старейшины монастыря.

Этот диалог служит, на наш взгляд, самой емкой и наглядной демонстрацией всех составляющих концепции вопрошания у Судзуки в ее антропологическом аспекте. Заявление Риндзая о существовании «настоящего человека» вызывает, *об-наруж-ивает вопрос* монаха об этом Человеке. Но Человек Риндзая – это всегда и именно тот человек, который, по словам Судзуки, «в данный момент находится перед каждым из нас, вслушиваясь в мой голос, пока я говорю, читая, когда я пишу» [1999, с. 157], или, по словам самого Риндзая – «Это не кто иной, как вы, находящиеся передо мной и слушающие мою проповедь. Когда у вас, обучающихся, не хватает веры в себя, вы пускаетесь в поиски чего-то вовне» [1999, с. 86-87]. Риндзай обращает вопрошание человека вспять к самому человеку, именно к тому человеку, который суть *вопрошающий*, предлагая ему самому сказать о себе, ибо здесь вопрошающий и есть вопрошаемое, но сказать о себе может лишь тот, кто собой является. Человек Риндзая не есть *предмет* речи; как пишет Судзуки, «Я» никогда не может быть я-в-себе, если «я» сделано предметом речи» [Suzuki, 1954, p. 167]. «Настоящий» Человек есть тот, чья речь является утверждающим действием, или действующим утверждением, которое «само по себе является действием, а не указывает на то, что в нем утверждается» [2002, с. 358]. Риндзай предлагает монаху *совершить* это действие, действие, в котором Человек способен непосредственно в настоящем, немедленно и здесь же выразить и утвердить себя. Колебания монаха, не способного показать себя – Человека и, соответственно, не видящего Человека перед собой, вынуждают Риндзая совершить еще один акт помощи – он оставляет его в одиночестве наедине с самим собой.

*

Опыт «Я», как пишет Судзуки, «психологически уникален», так как «насыщен чувством автономности, свободы, самоопределения и, наконец,

творчества» [1995, с. 119]. Рассмотрим все эти характеристики реального «Я» у Судзуки.

1) *Автономность*. Для Судзуки она означает, во-первых, непосредственность ключевого опыта самопознания: «Главное в дзэн – соприкоснуться с глубинными уровнями нашего естества, причем сделать это самым непосредственным образом, не прибегая ни к чему внешнему и промежуточному» [1996б, с. 164]. Причем, худшим видом посредника для человека в деле самопознания, по Судзуки, конечно, является «концептуальный посредник» [2002, с. 85].

Во-вторых, сам человек, его подлинная сущность, в конечном счете, есть единственной авторитет и опора в духовных поисках: «...Если в дзэн и есть авторитеты, все они пребывают внутри. Это верно буквально» [1996б, с.164], «...Единственную основу для своей духовной жизни буддисту следует искать внутри самого себя» [2002, с. 85]. Опыт просветления не допускает никаких признаков гетерономности, ни при его достижении, ни при его подтверждении; традиционные и общественные связи являются для человека в этом смысле, по выражению Судзуки, «сковывающей силой». Если опыт просветления имеет место, то «истинность суждений, то есть их жизненность, определяется тогда им самим, в соответствие с его духовным прозрением, и его действия не допустят никакого внешнего влияния.» [2002, с. 85].

Автономность реального «Я» связывается Судзуки с тем состоянием, которое он называет «чувством абсолютного или вечного одиночества», означающим у него состояние предельной духовной обнаженности: «Стоять нагим, без мирских титулов, рангов и материальных придатков; быть самим собой, быть в абсолютном одиночестве — вот где Будда разговаривает с Буддой, вот где «я есмь до того, как появился Авраам», вот где можно сказать: «Тат твам аси» (санскр. ты есть то).[1999, с. 730]. Автономность «Я» не означает для Судзуки одиночества изолированности и покинутости, ибо «стоит человеку со всей честностью посмотреть вовнутрь, и он понимает, что он не одинок, не потерян, не брошен в пустыню. Внутри него живет некое чувство

царственного и величественного одиночества; он стоит сам по себе, но все же он не отделен от остального существования» [1995, с. 120].

2) *Свобода*. Под свободой Судзуки понимает «свободную игру всех творческих и благородных импульсов, являющихся врожденными свойствами наших сердец» [1999, с. 671]. Реализация свободы возможна лишь через преодоление неведения, а неведение у него есть фактический синоним эмпирического эго – исключая и ограничивающая антитеза «я» и «не-я» лежит в основании и того и другого [2002, с. 165]. Таким образом, достижение свободы есть непосредственный результат самопознания человека: «Когда человек узнает, что в действительности представляет собой высшее «я», он освобождается от всякого рабства и обретает свободу» [1999, с. 722]. Свобода для Судзуки возможна лишь как духовная, «субъективная» свобода, говорить же об «объективной» свободе в мире ограничений не имеет смысла [1999, с. 94].

3) *Самоопределение*. Это понятие у Судзуки выражает, по нашему мнению, состояние *бытия собой*, достигаемое только в таком акте самопознания, когда познающий полностью отождествляется с познаваемым и происходит осознание тождества самобытия и знания о себе. Высшее Я» для Судзуки не означает *рефлексивную* самотождественность индивида, а именно самоактуализацию, состояние, в котором «человек является собою, пребывает в своей собственной природе» [1999, с. 722].

4) *Творчество* у Судзуки отличается от «обыкновенного динамизма», это «печать самоопределяющегося деятеля, именуемого «Я» [1995, с. 120]. Творчество возможно как реализация потенций, поскольку «чистая или абсолютная субъективность есть полнота возможностей и как полнота, она желает выразить себя» [Suzuki, 1954, p. 169].

Личность, реализовавшую высшее «Я» Судзуки называет «художником жизни», которому для его творчества «достаточно себя самого» [1995, с. 101]. Все, что составляет его «целостную личность» - тело со всем телесным, мысли, чувства, ощущения, - есть одновременно материал и инструмент, посредством

которых он преобразует все данное ему «в поведение, во все формы действия, в саму жизнь», которые всегда являются оригинальными и творческими. «В самой своей малой части истина дзэн состоит в том, что скучную, монотонную, банальную жизнь без вдохновения она превращает в искусство...» [1995, с. 101, 104].

*

Антропологической составляющей концепции просветления в учении Судзуки, раскрытой нами в ракурсе его теории вопрошания, на наш взгляд, безусловно присущ *индивидуализм* и *монологизм*. Человеческое вопрошание всегда сводится у него к самовопрошанию - Судзуки фактически не видит путей к самопознанию и самоактуализации через вопрошание о *Другом* или *Другого*. В его работах можно встретить такой пассаж: «Подход дзэн заключается в том, чтобы прямо войти в сам объект и увидеть его как бы изнутри. Познать цветок – значит стать цветком, быть им, цвести как он, радуясь солнечному свету и дождю. Если это произошло, то цветок говорит со мною, а я знаю все его тайны, радости и страдания... И не только это. Вместе с моим познанием цветка я узнаю все тайны вселенной, включая и тайны моего собственного Я». «...Зная цветок, я знаю теперь мою Самость, мое Я. Утратив себя в цветке, я знаю и себя и цветок» [1999, с. 97]. Однако самопознание через познание внешнего объекта путем трансцендирования его «овнешневленности» никогда не является для Судзуки основополагающим методом. То же положение имеет место и для отношений с другим человеком. Первым моментом в жизни человека, когда в его «оболочке эго» проступает трещина, по Судзуки; является пробуждение чувства половой любви. Она заставляет эго утратить себя в объекте любви, и в то же самое время стремиться к обладанию объектом как своей собственностью. Но Судзуки не находит в любви к Другому возможности обретения себя, собственного реального «Я». Для него это лишь «стихийное чувство», через которое «человек получает стимул для восхождения» [2002, с. 14].

Судзуки пишет, что «направленность дзэн внутрь подразумевает то, что он непосредственно взывает к духу человека» [1999, с. 767]. Но этот «зов» для Судзуки никогда не является зовом одного человека к другому. Самопознание и самоактуализация через Иное или через Другого является совершенно неспецифичным для учения Судзуки; магистральное направление у него всегда интроспективное. Ни на природу, ни на общество, ни на другого человека, ни на мир фундаментальное вопрошание в его учении не направляется. Сам смысл другого «Я» никак не раскрывается у Судзуки в его нередуцируемой ко мне, моему трансцендентальному «Я» инаковости. Бытие «Я» у Судзуки *никогда не есть «бытие-с»*, «Я» постигается *не персонологически, а металогически*, и само это «Я» у Судзуки может, на наш взгляд, определяться как субстанциальная, онтологическая (за)данность, не конституируемая ни в каких отношениях.

*

Рассмотрим основные отличия вопрошания Судзуки от некоторых из тех форм вопрошания, которые мы встречаем в истории философии.

В отличие от Декарта, Судзуки не ищет «первое и вернейшее из всех заключений», которое при условии, если мы видим его «ясно и отчетливо» может служить основанием системы знаний. Вопрошание Судзуки не является обосновывающим, его цель – просветление, а оно «...не сознание логической ясности или аналитической завершенности, это нечто большее, чем ощущение интеллектуальной убежденности...» [2002, с. 79]. «...Просветление не является результатом интеллектуального процесса, в котором последовательность идей завершается умозаключением или суждением. В просветлении нет ни этого процесса, ни суждения; оно есть нечто более фундаментальное, то, что делает суждение возможным и наделяет его формой. В суждении имеется субъект и предикат; в просветлении субъект – это предикат, а предикат – это субъект. Они слиты в одно, но не в такое одно, о котором можно что-либо утверждать, а одно, из которого вырастает суждение» [2002, с. 78]. Можно сказать, что интенция Судзуки состоит в осуществлении *истинного бытия собой*, а не в нахождении *истинного* о нем *умозаключения*.

Нельзя не отметить достаточную близость позиций Судзуки и Э. Гуссерля. У последнего именно «вопрошание о последнем источнике всех образований познания, об источнике осмысления познающим самого себя» позволит философу «пробиться к ясному пониманию самого себя как субъективности, функционирующей в качестве первоисточника универсальной научной философии», возведенной на основаниях абсолютно аподиктических очевидностей [Гуссерль, 2004, с. 138-140]. Однако, для Судзуки, в опыте-переживании просветления, который является, по его мнению, единственным основанием аутентичной философии, постигаются не истины, даже аподиктически очевидные, а реализуется, актуализируется *личность*. Просветление, в отличие от феноменологической редукции, есть именно *волевой акт*, предельное переживание человека, требующее напряжения всего существа, а не только, и не столько интеллекта.

М. Хайдеггер в «Основных понятиях метафизики» пишет: «Метафизика есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос» [Хайдеггер, 1993б, с. 333]. Поэтому основные понятия метафизики – не обычные обобщения и формулы общих свойств некоторой предметной области, а те, что «схватывают каждый раз целое, они предельные смыслы, вбирающие понятия», кроме того, «они всегда захватывают заодно и понимающего человека и его бытие», «нет никакого схватывания целого без захваченности философствующей экзистенции» [Хайдеггер, 1993б, с. 333]. Еще фраза: «...всякий метафизический вопрос может быть задан только так, что спрашивающий – в качестве спрашиваемого – тоже вовлекается в него, т.е. тоже подпадает под вопрос» [Хайдеггер, 1993а, с. 16].

Если сравнивать вопрошание Судзуки с тем, *по видимости* схожим с ним, вопрошанием, о котором говорит Хайдеггер, то можно сказать следующее. Судзуки *не ставит* вопрошающего под вопрос, его вопрошание не есть вопрошание *о чем-то* или *о ком-то*. Такое вопрошание для Судзуки всегда

является вопрошанием объективирующим, в нем латентно задействован тот самый принцип отделения вопрошающего от вопроса, абсолютную неизбежность преодоления которого утверждает Судзуки. Вопрошание Судзуки *не является*, как это имеет место у Хайдеггера, *осмысляющим*, Судзуки не ищет смыслы, даже предельные; его цель – *осуществление сатори*, того, что является одновременно личным опытом-переживанием, определенным состоянием сознания и исключительным, поворотным событием в жизни человека, событием самоактуализации.

Близок к Судзуки К. Ясперс, который в «Философской вере», поставив вопрос «Что собственно есть?», раскрывает механизм вопрошания аналогично японскому мыслителю: «Поскольку наш вопрос всегда предполагает расщепление на субъект и объект, а бытие должно выходить за пределы субъекта и объекта или быть объемлющим то и другое, то вопрос о бытии есть одновременно вопрос о спрашивающем. Ответ должен показать нам бытие в неразрывной связи с тем, что мы есть сами...» [Ясперс, 1994, с. 432]. Как известно, «объемлющее» - одна из центральных категорий Ясперса, оно у него есть «подлинное бытие, которое не есть ни объект, ни субъект, а являет себя в целостности расщепления на субъект и объект...» [Ясперс, 1994а, с. 433]. Ответ на вопрос о бытии по Ясперсу должен быть найден «посредством высветления модусов объемлющего – наличного бытия, сознания вообще, духа, экзистенции», и в итоге, «ответ должен гласить: подлинное бытие есть трансценденция (или Бог)» [Ясперс, 1994а, с. 433]. Истинное понимание этого положения включает по Ясперсу «всю философскую веру и все философски высветляющее мышление» [там же]. «Это мышление, которое не познает предметы, а проясняет и выявляет бытие в человеке, который так мыслит» [Ясперс, 1994б, с. 387]. Добавим, что у Ясперса даже есть понятие «экзистенциального просветления», задача которого «указать каждому на истоки его самобытия, которые он должен осознать и тогда в состоянии реализовать сам» [Цит. по: Кунцман, 2002, с. 201].

Ключевое отличие между подходами Судзуки и Ясперса состоит, прежде всего, в том, что для Судзуки «высветляющей» силой является, конечно, отнюдь не мышление в какой бы то ни было форме, но *воля*. Никакое мышление не может привести человека к сатори, напротив, оно, как мы видели прежде у Судзуки и увидим далее, есть *основное препятствие* на пути к этому событию. Кроме того, любой вопрос о бытии находит свой ответ у Судзуки именно и только в опыте-переживании сатори, и не может быть дан ни в каком высказывании.

*

Отметим в заключение, что в некоторых отечественных исследованиях по дзэн (чань)-буддизму встречаются утверждения, смысл которых, на наш взгляд, достаточно четко представлен позицией С.П. Нестёркина: «...Несмотря на разнообразие философских позиций различных школ средневекового чань-буддизма, все они базируются на общем (...) фундаменте: признании того, что эмпирическое «Я» в абсолютном смысле лишено реальности. В этом принципиальное отличие психологии чань-буддизма от современной научной психологии, и это различие в фундаментальных установках существенно ограничивает возможности теоретических и практических заимствований» [Нестеркин, 1991, с. 59]. Мы полагаем, что наше исследование показывает совершенную некорректность подобных утверждений, усиленную отсутствием какого либо упоминания о *реальном «Я»*, по отношению к учению Судзуки. Для него, как, впрочем, и для средневекового чань-буддизма (достаточно упомянуть атрибутизацию реального «я» нирваническому сознанию в махаяне), существует четкое различие эмпирического (относительного, ложного, иллюзорного при своей абсолютизации) и трансцендентального, реального «Я». Это различие, вопреки вышеприведенному утверждению, предоставляет несомненный теоретический интерес для современной психологии и философии.

Выводы главы:

- Онтологический статус события просветления определяется в учении Судзуки как имеющий место в человеке *акт самоотождествления воли*, прошедшей в своем развитии через процесс разделения – отделения от нее сознания, преодоление выраженного в субъект-объектном дуализме принципа неведения и восстановление первоначального единства на новом уровне;

- Порождение волей сознания, по Судзуки, тождественно, одномоментно с возникновением *фундаментального вопрошания* – состояния вопросительности, в котором осуществляется первичное самосознание человека, артикулируемое в виде вопросов о сути и смысле жизни;

- Ключевая характеристика вопрошания, по Судзуки, состоит в отделении вопрошающего от вопроса. Событие просветления определяется им как разрешение фундаментального вопрошания в волевом акте *преодоления неведения и реализации-осознания абсолютного тождества субъекта-вопрошающего и объекта-вопроса*;

- В контексте вопрошания этапы развития человеческого сознания, по Судзуки, могут быть представлены следующим образом: 1) мир первоначального единства – состояние безвопросности, 2) мир множественности – возникновение вопрошания, т.е дедуцирование и отделение вопрошающего от вопроса, 3) реализация единства вопрошающего и вопроса, 4) возвращение в мир множественности. Просветление может быть обозначено как пороговое событие на границе перехода из третьего этапа во второй;

- Событие просветления при преодолении дихотомии вопрошающего и вопроса в учении Судзуки означает *трансцендирование временности* в мгновении абсолютного настоящего;

- Вопрошание в учении Судзуки есть атрибут человеческого сознания, и, в то же время, интенция самопознания самой Реальности. Характер адекватного вопрошания, по Судзуки, состоит в его автореферентности: вектор вопрошания направляется исключительно *на человека* и при этом на того, кто *сам есть вопрошающий*.

- Вопрошающий у Судзуки редуцируется к «я», и познание этого «я» осуществляется при трансцендировании сферы объективации и *реализации абсолютной субъективности*, которая являет собой реальное, трансцендентальное «Я» человека. Противоречивое единство этого трансцендентального эго с эмпирическим есть *фундаментальная антиномия личности* в учении Судзуки. Реальное «Я» определяется у него как субстанциальная, онтологическая (за)данность, не конституируемая ни в каких отношениях, а метод его реализации может характеризоваться как экзистенциально-металогический.

Глава 3. Коан и практическая реализация вопрошания в учении Д.Т. Судзуки

«Без знания того, что я такое и зачем я здесь, нельзя жить. А знать я это не могу, следовательно, нельзя жить».

Л.Н. Толстой. «Анна Каренина», из монолога Левина

Исторически дзэн-буддизм принадлежит к группе «школ созерцания» (две другие группы – «школы трактатов» и «школы сутр» [Торчинов, 2002, с. 262]) и представляет сугубо практическое направление в китайском буддизме махаяны и, наверное, в буддизме в целом. По сути, дзэн-буддизм был и остается школой практической аппликации общемахаянских идей: *методы* постижения и применения определенных концепций, выработанных буддийской философией, приобретали в нем исключительное значение и рассматривались как первичные по отношению к их философскому оформлению и артикуляции. Активному духовно-практическому освоению буддийского учения придавалось во всех дзэн-буддийских школах особенное значение, главный же акцент делался на основном методе буддийской практики – медитации (санскр. дхьяна, кит. чань-на, чань, яп. дзэн). Даже по названию самой школы, видно, какую роль практика медитации играла в дзэн-буддизме [Абаев, 1989, с. 80-81].

Касаясь вопроса взаимоотношения религиозно-доктринального, психотехнического и философского уровней буддизма, В.И. Рудой пишет: «Философский дискурс уже на очень ранних стадиях своего становления включает йогу – именно как набор методов работы с сознанием – в круг теоретической рефлексии» [Рудой, 1993, с. 355]. Заметим, что дзэн-буддийская медитация вполне может рассматриваться как вариант буддийской йоги: Судзуки в своих работах иногда даже называет дзэн-буддийского адепта «йогом» [1999, с. 531]. В.И. Рудой далее пишет: «Если доктрина определяла собой основное русло развития философских идей, то буддийская йога выступала в роли экспериментальной системы соотнесения тех либо иных метапсихологических концепций. Философия, обслуживая потребности доктринального и психотехнического уровней системы, формировалась,

однако, в соответствии с логикой своего собственного развития и вырабатывала именно философские методы и подходы». [Рудой, 1993, с. 355]. Однако буддийская философская мысль всегда представляла собой только *относительно* автономный уровень буддизма, вырабатываемые ею «методы и подходы» неизменно были не чем иным, как *методологией* буддийской психопрактики. Е.А. Торчинов высказывает подобную мысль в отношении йогачары: «Философия йогачары представляет методологию буддийской йогической практики» [Торчинов, 2002, с. 155]. По нашему убеждению, такая формула является верной для всех форм буддийской философии, и учение Судзуки, как нам представляется, также вполне это подтверждает. В целом, на наш взгляд, буддийская доктрина, философия и духовная практика в диахронном срезе буддийской истории находились в неизменной корреляции: изменение доктринально-теоретических оснований приводило к изменению и переосмыслению психопрактических методов, а возникновение в силу тех или иных исторических причин новых методов медитации порождало новые теоретические трактовки и интерпретации доктрины и определяло философский дискурс. Характерно, что такие фундаментальные буддийские философские трактаты как «Абхидхармакоша» Васубандху и «Махаяна шраддхотпада шастра» включают в себя разделы, непосредственно рассматривающие медитативную практику. По нашему убеждению, без внимательного анализа конкретных аспектов духовной практики, в данном случае в учении Судзуки и в дзэн-буддизме, абсолютно невозможно адекватное осмысление и его теоретических оснований.

Необходимо отметить, что, на наш взгляд, если бы при рассмотрении буддийского учения в фокусе внимания таких корифеев русской философии, как В.С. Соловьев и Н.О. Лосский, оказалась бы буддийская *практика*, то многие выводы, сделанные ими в своих работах относительно буддийского мировоззрения (к примеру, в таких, как, соответственно, «Чтения о Богочеловечестве» и «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция»), потребовали бы неизбежного переосмысления. Связано это с тем,

что явные *цели и методы буддийской практики* оказались бы в очевидном противоречии с *целями буддийского учения*, как они понимались Соловьевым и Лосским, как, впрочем, и некоторыми другими отечественными и зарубежными мыслителями.

Психопрактический уровень учения Судзуки, как мы уже говорили, представляет собой медитативную практику вопрошания, то есть целенаправленную деятельность по разрешению фундаментального вопрошания, которая осуществляется непосредственно в виде процесса разрешения *конкретного вопроса*, кульминацией которого является событие просветления.

2.1 Исторические основания метода коанов

В классической индийской йоге дхьяна (созерцание, медитация), давшая название дзэн-буддизму, определяется как «сфокусированность сознания на созерцаемом объекте» и является важнейшим компонентом йоги, состоянием, предваряющим достижение совершенного сосредоточения (санскр. самадхи) - высшей цели этой психосоматической дисциплины [Йога, с. 123]. Судзуки пишет, что «...самым практическим методом достижения духовного просветления последователи дзэн считают практику дхьяны, называемой в Японии «дзадзэн», («дза» означает «сидеть», а «дзадзэн» можно, в общем, перевести как «сидеть в медитации»...), а сокращенно — просто дзэн» [1999, с. 336]. Однако далее Судзуки заявляет, что «дхьяна в обычном понимании не соответствует практике, имеющей место в дзэн», дзэнскую медитацию нельзя путать «...с медитацией индийских саньясинов или каких-либо других буддистов» [1999, с. 342]. Если под медитацией понимать размышление или сосредоточение на каком-либо объекте или понятии, даже если это какое-то фундаментальное понятие буддизма, такое как «пустота», то тогда «медитация — это не дзэн». Такая медитация, по мнению Судзуки, «это состояние, вызываемое искусственно, она не является естественным свойством ума» [1999, с. 343]. «Это можно назвать экстазом или трансом, но это не дзэн. В дзэн

должно быть сатори; должен произойти общий умственный переворот, разрушающий старые аккумуляции интеллекта и закладывающий фундамент новой веры: должно иметь место пробуждение нового чувства, в свете которого старые вещи будут рассматриваться в совершенно новом, оздоравливающем ракурсе. В дхьяне все эти вещи отсутствуют, так как это всего лишь упражнения, успокаивающие ум. Она, несомненно, имеет свои собственные положительные стороны, но дзэн не следует отождествлять с такой дхьяной» [1999, с. 501].

Какая же медитация является истинно дзэнской, стало быть, ведущей к сатори? Оказывается, что сатори достигается «посредством медитации *над теми высказываниями и действиями*, которые напрямую исходят из внутренних пространств, не затуманенных интеллектом и воображением, и которые точно рассчитаны для искоренения любого хаоса, возникающего из неведения и смятения» [2002, с. 34; курсив наш]. Речь идет о «высказываниях и действиях» тех, кто сумел достигнуть состояния просветления. Запись о «высказываниях и действиях» имеющих место во время такого события в дзэн-буддизме имеет название *коан* (яп. букв. «публичный отчет», «запись» или «дело», кит. гун-ань). Выражение «публичное дело» было заимствовано дзэнскими наставниками, вероятно в X-XI веках, из китайского судебного лексикона, где оно означало приговор суда, судебный прецедент, устанавливающий истину [Малявин, 1988, с. 7]. В дзэн-буддизме же эта «публичная запись», означает уникальную «запись встречи» между просветленным и заблуждающимся индивидами [Miura&Sasaki, 1989, p. 4; Heine, 1991, p. 212].

*

Исторически коаны возникли из дзэнских диалогов – *мондо* (яп.; кит. вэньда), которые представляли собой обмен между наставником и учеником, или двумя мастерами, парадоксальными вопросами-загадками и ответами на них. Этот обмен имел недолгий характер и ограничивался не более чем пятью-шестью фразами с обеих сторон. Судзуки пишет, что мондо в дзэн-буддизме

это «то, что обычно соответствует философской дискуссии... Ученик спрашивает, а учитель отвечает, иногда словами, но очень часто действием; даже тогда, когда ответ дается в форме слов, он краток и загадочен, иногда это просто восклицание» [1999, с. 718].

Коаны являлись ключевым элементом диалогов такого рода, в них фиксировался *прецедент просветления*, и предполагалось, что в результате интуитивного понимания духовного опыта, отраженного в коане, «размышляющий», или, скорее, «проникающий» в его смысл, также должен был получить просветление [Нестеркин, 1984, 72-73].

По *форме* коаны, или, вернее, записи, из которых дедуцируется вопрос коан, представляют собой тексты в большинстве случаев энигматического характера, содержащие высказывания, вопросы, диалоги или относительно развернутые описания ситуаций общения. Приведем в качестве примеров несколько коанов:

1. Тун-шань, мастер дзэн, сказал: *«Типитака, полное собрание буддийских писаний, может быть выражена одним этим иероглифом»*. Па-юнь, другой мастер, проиллюстрировал слова Тун-шаня таким стихотворением:

*Каждый штрих иероглифа ясен и нет нужды объяснять его.
Будда пытался написать его, затратив на это много времени.
Почему бы не поручить эту работу г-ну Вану, мастеру каллиграфии?
Его умелая рука хорошо справится со всеми требованиями.*

Что это за иероглиф? [ЖФ, с. 281]

2. Ю-ти, премьер, спросил мастера дзэн Тао-тюна: *«Кто такой Будда?»* Мастер резко окликнул: *«Ваше величество!»* «Да!» - наивно ответил премьер. Тогда мастер спросил: *«Что еще вы ищете?»* [Там же, с. 283]

3. Один монах спросил наставника Фэнъяня: *«Ни словом, ни молчанием не выразить смысла бытия. Как же поведать истину?»*

*Фэнъянь ответил: «Мне все видится весна на южном берегу Янцзы.
Стайки птиц щебечут среди ароматных цветов».* [Умэнь, 1988, с. 72]

4. Монах спросил Чжаочжоу: «Все сущее возвращается к Единому, но куда же возвращается Единое?»

Чжаочжоу ответил: «Когда я был в Цинжоу, я сделал полотняную поддевку. Она весила семь цзиней». [СЛС, с. 53]

5. Монах спросил Далуна: «Физическое тело разрушается. А что такое неуничтожимое тело реальности?»

Далун сказал: «Горные цветы горят, как узор на парче. Потоки в долинах блещут голубизной, как индиго». [Там же, с. 54]

6. Юньмэнь дал следующее наставление: «Лекарство и болезнь уничтожают друг друга. Вся земля – лекарство, а что такое ваше «я»?» [Там же, 55]

7. Господин Лу Сюань, беседуя с Наньцюанем, сказал: «Есть такое изречение: «У Неба-Земли и у нашего я – один корень, вся тьма вещей и наше я – одно тело». Какие прекрасные слова!

Наньцюань указал на цветок во дворе и сказал: «В наше время этот цветок люди видят словно во сне». [Там же, 56]

Как видно из нескольких примеров, в коане в явной форме может и не звучать никакой вопрос. В таком случае вопрос «извлекается» из коана наставником дзэн и задается ученику; для последнего примера это могут быть такие вопросы: «Что это за корень, который один для нас и Вселенной?» или «Почему люди видят цветок, словно во сне?». Кроме того, задача коана может быть представлена не только в вопросительной форме, но и в виде требования, призыва к действию, требующего выполнения, причем немедленного:

«Напиши мне этот иероглиф!» (для случая из первого примера); «Говори, не шевеля языком!»; «Играй на лютне без струн!»; «Останови льющийся дождь!».

Три коана являются самыми известными в дзэнской традиции, и именно один из них всегда предлагается начинающему ученику:

1. «Как звучит хлопок одной ладони?»

2. «Каков твой первоначальный облик, который ты имел еще до рождения твоих родителей?»

3. «Один монах спросил Чжаочжоу: «Обладает ли собака природой Будды?» Чжаочжоу ответил: «Нет!»

По Судзуки, все коаны, независимо от конкретной формы, являются выражением того измененного состояния сознания, в котором делалось высказанное в нем утверждение или задавался вопрос, и предназначались для того, чтобы вызвать такое состояние сознания: «Все коаны являются выражением сатори» и должны «вызвать такое состояние сознания, выражением которого являются...» [1999, с. 638, 653].

Парадоксальные высказывания, вопросы и требования, как средство пробуждения интуиции и толчка к духовному пробуждению, спорадически встречаются на протяжении всей истории дзэн-буддизма, начиная с легендарного появления индийского миссионера Бодхидхармы в Китае, в записях «бесед и высказываний» известных наставников. Наибольшая концентрация таковых встречается в записях бесед Риндзая, Уммона (X в.) и других. Но коан как метод связан с именем китайского мастера дзэн Дайэ Соко (1089-1163), который отказался от традиционных индийских методов буддийской медитации шаматха и випашьяна – успокоение сознания и интуитивное проникновение и взамен создал специфически дзэнский тип медитации – работу с коаном. Поскольку использование для медитации всего сюжета коана могло способствовать дискурсивному мышлению – одному из главных препятствий в работе над коаном – Дайэ вычленил из коана «ключевую фразу», сделав именно ее фокусом коан-медитации. Направив все внимание медитирующего на нее, он, тем самым, лишил его возможности попыток удовлетвориться интеллектуальным пониманием коана, освобождал от концептуализации и в то же время порождал в ученике крайне необходимое психологическое состояние, известное в дзэн-буддизме как «великое сомнение» [Hori, 2001, p. 69]. «Ключевая фраза» (яп. *vato*) – это слово или даже иногда

звук-междометие-восклицание, в котором конденсируется весь коан, его смысловое ядро и центр тяжести. К примеру, для второго коана из нашего примерного списка, это может быть слово «*Что?*» - вычлененное из вопроса «Что еще вы ищете?», для четвертого коана это может быть слово «*Куда?*» - из вопроса «Куда же возвращается Единое?», для коана с собакой это традиционно слово «Нет!» (яп. Му). Именно на *вато* фокусировалось все внимание ученика, именно сквозь него он должен был «прорваться», чтобы разгадать коан. Согласно Дайэ *вато* – это «безвкусное», но «живое» слово за пределами интеллекта и концептуализации, оно одновременно и барьер к просветлению и тот меч, который разрушает все препятствия на пути к нему [Heine, 1991, p. 211]. Заметим, что в работах Судзуки о *вато* ничего не говорится, у него коан и *вато* практически отождествляются.

В настоящее время дзэн-буддийская традиция насчитывает около 1700 коанов, хотя непосредственно используется лишь часть из них – около 500. Систематизированную форму работе с коанами, о которой мы будем говорить далее, придал японский мастер Э.Хакуин (XVIII век). Практика работы с коанами в настоящее время является психопрактическим фундаментом обучения в современной дзэн-буддийской школе Риндзай в Японии.

*

По мнению Судзуки, возникновение коанов на определенном этапе развития дзэн-буддизма связано с реакцией на две перманентно преследующие это учение разрушительные тенденции, ведущие к его вырождению: духовный квиетизм и рационализацию [1999, с. 635]. Первая тенденция связана с отождествлением опыта дзэн с достижением пассивного состояния «абсолютного спокойствия», а его медитативной практики - с практикой «спокойного сидения» и «безмятежного созерцания». Вторая тенденция обуславливалась ростом концептуализма в дзэн, игнорированием личного живого опыта и подменой его изучением и интеллектуальной интерпретацией *чужого* опыта, т.е. буддийских сутр и высказываний дзэн-буддийских мастеров. Коан в этом смысле, по мнению Судзуки, предоставил радикальный

метод для преодоления этих двух тенденций и сыграл спасительную роль для жизнеспособности дзэн-буддизма: «...Развитие упражнения коан было чем-то неизбежным в истории развития дзэн, до такой степени неизбежным, что если бы оно не имело места, то сам дзэн перестал бы существовать» [1999, с. 533].

В позитивном аспекте, в историческом плане метод коанов, по мнению Судзуки, решал три задачи. Во-первых, это цель коана *per se*, то есть достижение опыта-переживания сатори: «...Искусственное или систематическое развитие в последователях дзэн того, что древние учителя открывали в себе непосредственно». Во-вторых, метод коанов мог способствовать широкому распространению «опыта дзэн», его «демократизации» и «популяризации». И, наконец, он служил средством «сохранения опыта дзэн во всей его подлинности» [1999, с. 635].

Судзуки допускает, что в соответствие со своими «религиозными особенностями» человек может достигать своей цели различными способами, но для «истинного» последователя дзэн-буддизма коан – самое эффективное средство [1999, с. 655]. Цитируя одного из мастеров древности, Судзуки говорит «...в наше время никто не может достичь сатори без упорной практики этого упражнения» [1999, с. 663]. В целом для него понимание дзэн как учения напрямую связано с пониманием смысла коана как метода: «Когда понята значимость коана, тогда мы можем сказать, что понято более половины дзэн» [Suzuki, 1994, p. 11].

Очевидно, что в первом приближении для западного менталитета коаны заставляют квалифицировать себя как довольно наивные или явно надуманные, даже, скорее, бессмысленные и не заслуживающие внимания и усилий загадки, но, по Судзуки, они есть «алогичный» вариант вполне «рационального» вопроса, занимающего философов, поэтов и мыслителей любого толка, с тех пор как пробудилось человеческое сознание: «Откуда мы пришли и куда идем?». По его мнению, все кажущиеся парадоксальными или абсурдными вопросы и утверждения дзэнских мастеров есть ничто иное, как *вариации* этого «рационального» вопроса вопросов [1995, с. 143].

*

Парадоксальные вопросы, высказывания и требования встречаются во многих текстах на протяжении всей истории буддизма, к примеру, в известном буддийском памятнике, сборнике изречений Будды - «Дхаммапада», среди вполне логически ясных этических и практических наставлений можно встретить такие загадочные выражения:

Убив мать и отца и двух царей из касты брахманов, убив пятым человека-тигра, брахман идет невозмутимо. [Дхаммапада, с. 62, 121]

Однако собственно как *метод* для классической буддийской традиции, вопрошание не является ключевой составляющей ее теории и практики. Здесь под вопрошанием мы подразумеваем постановку и решение вопросов *метафизического* и *экзистенциального* характера.

Отношение основателя буддизма к вопросам метафизического характера, вопросам о конечных основаниях вещей и мира было однозначно отрицательным. Такие вопросы, как «Вечен ли мир или он не вечен?», «Конечен ли мир или он бесконечен?», «Тождественна ли душа телу или отличается от него?», и даже «Существует ли Будда после смерти или нет?» и несколько подобных им, составляли в текстах Палийского канона классические списки и объединялись категорией «неразрешимых», «не имеющих ответа», «невыразимых» (*avyākṛta*) [Лысенко, 1994, с. 194]. Традиционной реакцией Будды на вопросы этой категории было его знаменитое молчание. Отметим, что среди буддологов есть разные трактовки причин его антиметафизического настроения, здесь, на наш взгляд, достаточно указать, что, как пишет К. Ясперс, для Будды само обсуждение метафизических вопросов «превращается в новые оковы, поскольку метафизическое мышление приковывает как раз к тем формам мысли, освободиться от которых – означает обрести путь к спасению» [Ясперс, 1997, с. 177]. Добавим, что «антиметафизический настрой», конечно, отнюдь не означал отсутствие в буддизме «метафизики вообще», такое предположение было бы, как пишет В.Г. Лысенко, «неоправданным упрощением и даже искажением» [Лысенко, 1994, с. 202].

Само же умение задавать «правильные» вопросы, как один из базисов развития должного внимания на пути к просветлению, в хиньяне ценится в действительности высоко. В Палийском каноне различаются четыре категории вопросов [AN IV.42]:

- 1) вопросы, на которые следует давать *категорические* ответы – «да», «нет», «это», «то», «так», «не так»;
- 2) вопросы, на которые следует давать *аналитический* ответ, определяя или переопределяя термины и понятия;
- 3) вопросы, на которые следует отвечать *контр-вопросом*, вскрывая заложенное в вопросе логическое противоречие и сводя его либо к «верно» заданному вопросу первой и второй категорий, либо показывая его бессмысленность;
- 4) вопросы, которые следует отставить в сторону как «*неуместные, недостойные внимания*». К этой категории вопросов относятся те вопросы, которые *не ведут к прекращению страданий*.

Вопросы как космологического, так и экзистенциального характера Будда относит именно к четвертой – «неуместной» - категории и отвечает на них обычно молчанием или отрицанием правильности как положительного, так и отрицательного ответа на них. «Вечность космоса или его не вечность, конечность или бесконечность; раздельность или единство души и тела; существование или несуществование после смерти» - приверженность к какому либо из подобных положений, по мнению Будды, всегда порождает ту или иную *Я-концепцию* и/или *Моё-концепцию* и, следовательно, привязанность к ней. Все это, в конечном счете, рано или поздно необходимо приводит и сопровождается разочарованием и страданием, и не ведет к единственно верной буддийской цели – прекращению страданий – Нирване.

Фундаментальный вопрос человека, к которому, по Судзуки, сводится смысл всех коанов - «Кто я?» - является для Будды также нерелевантным во всех его трех временных формах: «Был ли я в прошлом или меня не было? Что я был в прошлом? Каким я был в прошлом?», «Есть ли я? Или я не существует?

Что есмь я? Каково мое я?», «Буду ли я? Или меня не станет? Чем я буду? Каким я буду?» [SN XII.20]. На подобные вопросы Будда всегда отвечает молчанием, разъясняя, что положительный ответ в любой форме приводит к этернализму - ложной концепции существования вечного, неизменного и отдельного Я, отрицательный же ответ также приводит к ложному нигилистическому положению о том, что сознание человека исчезает после смерти [SN XLIV.10].

Решающая методологическая причина того, почему теоретико-метафизические вопросы рассматриваются Буддой как непродуктивные и нерелевантные, обусловлена тем, что подобные вопросы не связаны с *непосредственным опытом* человека и не поддаются эмпирической верификации. Опыт, известный каждому человеку непосредственно, вне зависимости от того, каких концепций о бытии и собственном «я» он придерживается и имеет ли их вообще - это *опыт страдания*. При должном внимании для буддиста в актуальном опыте не возникает вопроса о том, есть ли страдание или оно отсутствует – это всегда ясно [Thanissaro, 1996, p. 198]. Поэтому действительно «уместными» вопросами для него будут вопросы в ракурсе Четырех благородных истин буддизма – истине о страдании, о его причине, о его прекращении и о пути к прекращению страдания: «То, о чем спрашивается, *подвержено страданию?*», «*Это - причина страдания?*», «*Есть ли в этом прекращение страдания?*», «*Ведет ли это по пути прекращения страдания?*».

Такая установка порождает безлично-бессамостное отношение ко всему воспринимаемому: не «мне больно», а «вот – есть боль», не «мое тело», а «вот - тело», не «я чувствую», а «вот - есть чувство», не «я думаю», а «вот - мысль», не «я есмь», а «вот - присутствие». Направление всех усилий здесь лежит не в попытках разрешения вопроса «Кто я?», а в реализации неаффектированного и лишённого интерпретирующей рационализации внимания к актуальному *присутствию*, к тому, «что есть», к вещам и явлениям «таким, каковы они есть». При таком отношении у человека возникают вопросы лишь первой и

второй «буддийских» категорий, что должно привести к «радикально феноменологическому» подходу к явлениям внутреннего и внешнего мира, разрушая любые я-концепции и чувство само-идентификации и не оставляя тем самым «более никаких вопросов» [Там же, р. 116].

В отличие от парадигмы вопрошания в классическом буддизме, вопрошание у Судзуки не ограничено никакими доктринальными рамками. Ключевое значение для него имеет интенсификация самого *духа вопрошания* в человеке, а конкретная форма вопроса особого значения не имеет, главное, чтобы сам вопрос и его разрешение имело жизненное значение для человека. Это является определяющим фактором для разрешения фундаментального вопрошания по Судзуки: человек должен задать такой вопрос, «который имеет жизненную важность и от которого зависит судьба самого вопрошаемого» [1999, с. 540].

Учитывая достаточно экзотическое парадоксально-энигматическое «оформление» коанов, здесь необходимо отметить следующее. В ряде отечественных (С.П. Нестеркин, Е.С. Штейнер, отчасти, Г.С. Померанц) и зарубежных (С.-У. Cheng, С.S. Hardvick, D. Wright) работ по дзэн-буддизму сложилось представление о том, что в основе коана как метода дзэн-буддийской практики лежит концепция *языка и парадокса*. Согласно этой концепции, ключевым препятствием для достижения опыта-переживания просветления является бинарность, присущая речемыслительным структурам обычного человека [Нестеркин, 1990, с. 28;]. Коан же, как парадоксальный алогизм, выражает общий дзэн-буддийский «бунт против языка», попытку выход за пределы языковых средств с их линейно-дискурсивными последовательными описаниями, отказ от вербального, то есть опосредуемого словом мышления [Штейнер, 1987, с. 59, 77]. Однако, в учении Судзуки, при всем его антиинтеллектуализме и связанной с ним абсолютной необходимости преодоления субъект-объектной дихотомии, в том числе связанной с привязанностью к стереотипам языковых структур, в основе коана как метода, безусловно, находится именно *концепция вопрошания*. Работа над коанами есть

практика разрешения фундаментального человеческого вопрошания и всеобъемлющее расширение и углубление опыта этого разрешения. Опыт-переживание просветления, по Судзуки, возможен, как мы уже отмечали, только при предельной интенсификации *духа вопрошания*, того психологического настроя, выражает собой активизацию в человеке его фундаментального вопрошания. Парадоксальная форма коанов, по Судзуки, есть *только метод демонстрации* (наряду со многими другими) дзэн-буддийских истин, способ их реализации в конкретной ситуации и личности, а также способ и результат взаимодействия наставника и ученика [1999, с. 324-375]. Вербальная форма коана, как это мы увидим далее, в определенный (по Судзуки, ключевой) момент практики вопрошания теряет свое значение, но сущность коана остается неизменной – служить инструментом прорыва к личному коану человека, его фундаментальному вопрошанию.

2.3 Коан «НЕ»

Судзуки достиг переживания сатори в декабре 1897 года, работая над коаном, который является одним из самых известных в истории дзэн-буддийской литературы. Он связан с именем знаменитого китайского дзэн-буддийского мастера Дзёсю (кит. Чжао-чжоу, 778-897) и обычно называется коан «Му». «Один монах спросил Чжаочжоу: «Обладает ли собака природой Будды?» Чжаочжоу ответил: «Нет!» [Умэнь, 1988, с. 58]. Коан представляет из себя эпизод, вычлененный из истории, которая имеет следующее продолжение: «Монах заметил: «Но ведь природа Будды пронизывает все существа от Будд до муравьев. Как же можно сказать, что у собаки ее нет?» Чжаочжоу ответил: «Собаке свойственно проводить различия». В другой раз Чжаочжоу дал утвердительный ответ - «Да!» - на тот же вопрос о наличии у собаки природы Будды. «Отчего же существо, обладающее природой Будды, родилось в столь неприглядном обличье?» - спросил собеседник у наставника. «Оно приняло заблуждение за истину», - последовал ответ Чжаочжоу [АСК, с. 172].

Этот коан, т.е. первый эпизод без утвердительного ответа, приводится на первом месте в классическом сборнике коанов «Мумонкан». Ответ мастера - «Нет!» - записан в китайском тексте иероглифом «У», его японское произношение - «МУ»; значение иероглифа - «не существовать», «не иметь», «отсутствовать». В отечественной литературе по примеру большинства зарубежных исследователей сложилась традиция оставлять ответ мастера без перевода в японском звучании «МУ», что создает несколько забавно-несерьезный настрой по отношению ко всей этой «истории», либо дается перевод «Нет». На наш взгляд, самым адекватным переводом или, скорее, *символом* ответа Чжаочжоу в русском звучании, может служить частица «НЕ». Значение самого иероглифа это вполне допускает, так как с его помощью создаются слова, в которых он выступает именно отрицательной частицей «не» или «без» [УЯИ, с. 159]. Наш выбор перевода в определенной степени обусловлен отечественной историко-философской традицией, что станет ясно из дальнейшего.

Задача ученика при получении этого коана состоит в том, чтобы «разгадать» смысл ответа Чжаочжоу - Что означает «НЕ»? «НЕ» в этом коане есть *гато*, то есть «ключевое слово», смысловой центр тяжести всего сюжета. Ученик должен сосредоточить свое внимание на коане и пытаться его решить днем и ночью. Разумеется, наивно-прямой ответ, что, по мнению Чжао-чжоу, в собаке просто отсутствует «Природа Будды», принят не будет, как и любой другой словесный, «обдуманый» ответ. Наставнику, задавшему коан, как и человеку, его получившему, необходимо совершенно иное.

Если человек, получивший коан, проживал как Судзуки в монастыре, то он должен был регулярно встречаться со своим наставником и «показывать» на этих встречах найденный им «ответ» или хотя бы «прогресс» в своих поисках, а также рассказывать о своих затруднениях. Форма коана «НЕ» вновь ставит перед нами вопрос о том, каким образом такой «нелепый» вопрос, как о «смысле ответа какого-то средневекового китайца» может стать решающим, жизненным вопросом человека. Ответом на наш вопрос будет выделение основных функций коана и определение основных функций наставника по отношению к ученику.

В свете теории вопрошания Судзуки функцией коана является, во-первых, *обнаружение* того фундаментального вопрошания, которое является первородным даром человеческого состояния, и которое обычно является скрытым и заглушенным в его неподлинном бытии, и, во-вторых, *претворение* этого глубинного вопрошания в *практический процесс разрешения конкретного вопроса*; и, в конечном счете, *абсолютное исчерпание вопрошания* путем преодоления субъект-объектной дихотомии вопрошающего и вопроса.

Делая экзистенциальную акцентуацию, можно сказать, что в разрешении коана конденсируются все жизненные разочарования человека — как человеческого существа и как индивидуума. Можно утверждать, что в нем субстанциализируются и кристаллизируются все присущие жизни, здесь-бытию проблемы: иррациональность происходящего, конфликт разума и чувств, эмоций и долга, желаний и ограничений, инстинктов и морали,

индивидуального и общественного и т.д. «Тотальное, явное и неявное напряжение жизни искусственно доводится при работе над коаном в психике ищущего до своего предельного состояния» [Кинг, 1999, с. 23]. Коан одновременно *отражает* и *становится* жизненным кризисом человека, центральной и мучительной заботой самого его бытия. «Противоборство с коаном является и противостоянием с условиями собственного существования во всей непосредственности и жгучей требовательности» [Де Мартино, 1995, с. 198]. В этом ракурсе можно очертить две основные экзистенциальные функции коана. Первая из них состоит в том, чтобы проникнуть в глубины сознания человека и *оживить* далеко запрятанную или обманчиво сокрытую в нем *основополагающую заботу*. Вторая функция заключается в том, чтобы приведенное в движение фундаментальное устремление к преодолению этой заботы было соответствующим образом *укоренено и направлено* [Де Мартино, 1995, с. 192] и, что на наш взгляд является *исключительным* для коана как метода вопрошания, обязательно доведено до экзистенциального предела – *искоренения* этой заботы и любого рода тревоги и страхов с ней связанных. Искоренение экзистенциальной тревоги у Судзуки связано с разрешением фундаментального вопроса «Кто я?», поэтому вне зависимости от конкретного вопроса в коане, он на самом деле тождественен вопросу о вопрошающем, даже если вначале это самим вопрошающим не осознается.

Итак, если основополагающая функция коана состоит в том, чтобы разбудить, растревожить и воспламенить в человеке его фундаментальное вопрошание и претворить его в вопрошание конкретное, то, очевидно, что непосредственно сам вопрос в коане, конечно, должен был иметь для ученика какой-то *минимальный* смысл, но эта минимальность должна была лишь служить «крючком», на который должно было «попасться» *личное* вопрошание человека. Если этого не происходило, то есть, если коан не имел *никакого* смысла для ученика, не вызывал никакого эмоционального «энтузиазма» и оставался ему «внешним», «заданным», то наставник мог поменять коан, или изменить звучащий в нем вопрос таким образом, чтобы он соответствовал

индивидуальным особенностям ученика. Первым коаном Судзуки был «хлопок одной руки» (см. первый параграф этой главы), и, поскольку он «не подавал надежд» на его решение, наставник сменил его на «НЕ» [1996а, с. 150].

К примеру, если ученик заявлял, что это пресловутое «НЕ» не имеет для него никакого смысла, то наставник мог потребовать ответа на вопрос о том, «кто есть тот, кто не понимает смысла коана». Довести с помощью коана человека до «плодотворной вопросительности» (Хайдеггер), задействовать *внутренний, личный* коан человека, то есть его фундаментальное вопрошание – в этом состоит *первая*, главная функция наставника по отношению к ученику. Добавим, что смена коана могла произойти и в том, случае, если он предоставлял *слишком* много поэтического материала, имел слишком много «смысла» для ученика, вызывал множество ассоциаций и склонял его к ошибочному *интеллектуальному* решению коана, о котором речь у нас впереди.

С последним замечанием непосредственно связана *вторая* функция наставника – она состояла в том, чтобы не дать возможность ученику удовлетвориться никаким *конвенциональным* решением коана. Наставник вынуждал ученика совершить своего рода экзистенциальное эпохэ: отказаться от любых попыток найти ответ в виде слов, понятий, идей, концепций, символов, жестов, образов или формул. Важно отметить, что, как пишет С.П. Нестеркин: «Попытки концептуализации пресекались и в тех случаях, когда концепции ученика были верны с точки зрения буддийской догматики» [Нестеркин, 1990, с. 39].

Разрешить коан означало найти *себя*, поэтому никакие формальные ответы, т.е. решения, найденные «в книгах», на интеллектуальном, логическом или эмоционально-психологическом уровне, не признавались. Наставник требовал от ученика не *высказать* ответ, а *показать* его всем своим существом, поскольку ответом, в конечном счете, является *сам человек*, его подлинная духовная сущность. Фундаментальные изменения в *характере* ученика – в голосе, взгляде, походке – были основным доказательством того, что

«решение» коана найдено [Капло, 1996, с. 143]. Как утверждает Судзуки, «решение коана изменяет не мировоззрение, а «экзистенциальное самочувствие» человека» [1995, с. 74], которое, конечно, никак не тождественно ни физиологическому состоянию, ни эмоциональному настрою.

Третья функция наставника была связана уже непосредственно с самой его личностью – он должен был пользоваться абсолютным авторитетом в глазах ученика как *гарант* возможности и *живой пример* решения коана, как *персонифицированное просветление*, выступающее критерием истинности всего учения и вдохновляющее ученика на самореализацию.

*

На решение коана дается формальное время несколько раз в течение дня, которое ученик проводит в зале для медитаций (дзэндо); обычно это составляет час-полтора, два-три раза в день. Здесь он должен находиться в сидячей позе со скрещенными ногами (поза лотоса), полностью сосредоточившись на решении коана. В то же время, конечно, он должен был пытаться решить коан все оставшееся время – и днем и ночью, не оставляя своих повседневных занятий и обязанностей. Периодически ученик должен встречаться со своим наставником, чтобы «изложив свою точку зрения относительно какого-нибудь коана, выслушать критические замечания» [1999, с. 619].

Первым подходом, с помощью которого новичок обычно пытается «решить» коан является подход интеллектуальный. Судзуки пишет: «Подсказку, думал я, можно найти в книге, и поэтому я читал все книги по дзэн, которые мне удавалось достать» и «делал все от меня зависящее, чтобы приблизиться к Му интеллектуально» [1996а, с. 150]. Напомним, что Судзуки был учеником-миряннином, вообще же в дзэнских монастырях на младших, начинающих монахов, то есть тех, у кого не было никакого опыта сатори, распространялся *обязательный запрет* «не читать и не писать», поскольку для них интеллектуальный подход к первому коану является главным барьером [Hori, 2001, p. 41].

Мастер Дайэ, упомянутый нами в предыдущем параграфе и цитируемый Судзуки многократно, приводит десять ошибок, которые обычно допускаются в отношении коана «НЕ»: 1) Думать о «НЕ» в категориях «Да» или «Нет»; 2) Пытаться соотносить его с какими либо доктринами; 3) Размышлять над ним логически; 4) Рассматривать его в качестве бессловесного жеста; 5) Определять значение слова «НЕ»; 6) Пытаться приблизиться к нему «молчаливым озарением»; 7) Рассматривать его в качестве продукта медитации; 8) Исследовать его путем литературного анализа; 9) Принимать его за «подлинное небытие»; 10) Связывать его с врожденным человеку потенциалом к пробуждению [Heine, 1991, p.228-229]. Как мы видим, Дайэ отсекает для интеллекта все возможные подступы к коану. Современные исследователи метода коанов следуют за ним: суть коана «не может быть понята логикой, не может быть передана словами, не может быть разъяснена в тексте, не может быть измерена рассудком» [Miura&Sasaki, 1989, p. 5].

Сам Судзуки в своих работах будет неутомим в отрицании какой бы то ни было возможности интеллектуального подхода при решении коана. При решении коана «...никакое логическое мышление невозможно. «Му» ничего не означает, поскольку его нельзя мысленно связывать ни с собакой, ни с Буддой: это «му» простое и чистое. Коан ни отрицает, ни утверждает присутствие природы Будды в собаке...» [1999, с. 656]. По его убеждению «...коан совершенно не допускает умственной интерпретации. Скальпель интеллекта не в состоянии вскрыть его и посмотреть, что находится внутри, так как коан не является логическим утверждением...» [1999, с. 636]. Более того, «рассудок является самым крупным препятствием, или, скорее, смертельным врагом, по крайней мере, в начале изучения дзэн, он должен быть на время изгнан из сознания» [1999, с. 653]. Обратим внимание на оговорку Судзуки, - «по крайней мере, в начале изучения» - смысл которой нам станет ясен позднее.

Ошибочность интеллектуального подхода к решению коана определяется его *фундаментальным отличием* от какой бы то ни было интеллектуальной головоломки, загадки, математической задачи или парадоксов типа апорий

Зенона. Известный современный вьетнамский дзэн-буддийский мастер пишет: «Есть огромная разница между коаном и математической проблемой – решение математической проблемы включено в саму проблему, тогда как ответ на коан находится в жизни практикующего. Коан сам по себе удобный инструмент в работе над пробуждением, как кирка – удобный инструмент в работе с землей. То, что достигается в работе с землей, зависит от личности, делающей работу, а не только от кирки. Коан – это не загадка для разгадки, вот почему мы не можем сказать, что он есть тема или объект медитации» [Nhat Hanh, 1995, p.57]. Судзуки пишет на эту тему: «Решение математической проблемы кончается с решением: оно не накладывает отпечатка на всю нашу жизнь. Так же обстоит дело и со всеми другими частными вопросами, практическими или научными, – они не затрагивают жизненные основы индивидуума. Но достижение сатори — это перестройка самой жизни» [1999, с. 496]. Коан никак не сравним и с интеллектуальными коллизиями умозрительного и чувственно-данного, с противоречивостью мышления движения в апориях Зенона. Главная «неизбежная апория», в которую впадает интеллект, по Судзуки, это «проблема жизни и смерти, проблема смысла жизни» [1995, с. 143].

Ключевая причина, по которой рассудок (или разум – Судзуки не делает здесь различий) объявляется «злейшим врагом дзэн» [1999, с. 640], состоит в том, что функциональный атрибут его «проявляется в упорной дискриминации субъекта и объекта. Поэтому дискриминирующий разум должен быть уничтожен во имя раскрытия сознания, присущего дзэн, и коан служит в основном этой цели» [1999, с. 640]. Любая попытка применения интеллектуального подхода означает попытку найти ответ *в самом коане*, как в нечто таком, что находится *вовне*, а решение «...в действительности обнаруживается не в коане, а в разуме практикующего» [1999, с. 656].

В свою очередь и сам «коан фактически является большой преградой для рассудка», и преимущество коана «НЕ», по Судзуки, в том, что он, в отличие от большинства других коанов, оставляет минимальное поле для интеллектуализации [1999, с. 653; 1995, с. 140]. Судзуки не отрицает

«полезность интеллекта в повседневной жизни», но глубинные проблемы жизни и смерти, проблемы существования немедленно выявляют ограниченность и противоречивость интеллекта. «Что касается обыкновенных вещей, то здесь мы еще можем довольствоваться привычными для нашего интеллекта «да» и «нет», но как только дело коснется центральной проблемы жизни, от интеллекта нечего ожидать удовлетворительного ответа» [1999, с. 383].

Резюмируя «антиинтеллектуалистские» аргументы Судзуки, можно сказать, что в отношении интеллекта коан преследует две основные цели:

1) Позволить рассудку определить свои собственные границы и показать, что есть области ему недоступные. Ключевым моментом здесь является тезис Судзуки о том, что коан *не является* логическим утверждением и совершенно не допускает интеллектуальной интерпретации, а вызывает *определенное умственное состояние*. Цель коана как парадоксального высказывания в том, чтобы в практике вопрошания довести интеллект до наивысшего напряжения, заставив его, в конце концов, признать чисто *интеллектуальные* поиски совершенно бессмысленными [1995, с.143]. Психологический тупик, по Судзуки, является совершенно необходимым условием достижения состояния просветления.

2) Ускорить созревание такого состояния сознания, которое в конечном итоге приводит к сатори-просветлению. При исчерпании всех психических сил человек осуществляет прорыв сквозь тупик в едином акте воли и интуиции [1999, с. 639-641]. Рассудок, т.е. поверхностная деятельность разума, успокаивается, а эмоциональный и волевой центры человека, которые, по Судзуки, являются «*действительной основой личности*», подвергаются предельному напряжению при решении коана [1999, с. 652].

*

Антиинтеллектуальный настрой Судзуки имеет в его учении свое, так сказать, психофизиологическое основание: «...головой нам – то есть интеллектуально или философски – коана не решить. Логические подходы

поначалу кажутся желательными, но в итоге коан решается животом» [1995, с. 174]. Голова для Судзуки является символом интеллекта, а последний есть орган интеллектуальной абстракции и обобщения, поэтому он стремится превратить коан в интеллектуальный объект, нечто такое, что всегда находится вовне на некоторой дистанции, то, что можно рассмотреть, но никогда нельзя потрогать. А коан требует «аффективного и волевого понимания», которое «включает в себя все бытие человека, символизируемое брюшной частью тела» [1995, с. 147]

«...Живот со всеми его внутренностями контролируется автономными нервами и представляет собой самую примитивную ступень эволюции в структуре человеческого тела. Эти части ближе к природе, из которой мы все вышли и в которую мы все вернемся. Поэтому они находятся в более прямом, интимном отношении с природой, могут ее чувствовать, говорить с нею и ее «рассматривать». Речь идет не об интеллектуальной операции, я бы назвал ее, скорее, аффективной. «Чувство» - вот хорошее слово, если только применять его в самом фундаментальном смысле». Судзуки подчеркивает, что речь идет не просто о какой-то части тела, а о целостности человеческого бытия: «...Живот, который включает всю систему внутренних органов, символизирует совокупность всех элементов личности человека» [1999, с. 799]. «Природу чувствует и понимает живот. Аффективное или волевое понимание включает в себя все бытие человека, символизируемое брюшной частью тела. Когда наставник дзэн говорит нам, чтобы мы держали коан в животе, он имеет в виду, что коан следует воспринимать всем существом, что с ним нужно полностью отождествиться, а не разглядывать его интеллектуально и объективно, словно мы можем посмотреть на него как на нечто постороннее» [1995, с. 147].

Итак, именно «живот» становится *локусом разрешения фундаментального вопрошания* при решении коана; как пишет Судзуки, «при возникновении всякого вопроса, связанного с нашим существованием, нам советуют думать «брюхом» [Судзуки 1995, с. 147], только здесь коан может «утонуть» в целостном бытии, а не оставаться на периферии», здесь трансцендируются все

интеллектуальные и психологические пределы и происходит полное отождествление коана и «Я» [1995, с. 148-149]. Важно отметить, что «живот» у Судзуки есть волевой центр человека, а поскольку «...целостность человеческого существования не вмещается в интеллект, с нею имеет дело воля в изначальном смысле этого слова», то задача коана в том, что он «психологически подводит нас к волевому центру сознания, а затем и к его источнику» [1995, с. 141 и 145].

Концепция «живота» как онтического центра человека в учении Судзуки имеет свои корни в дзэн-буддизме и даосской традиции. В них то, что он называет «животом», есть не что иное, как единый Центр человека – его духовный корень и основа; в японском дзэн-буддизме он называется *хара* и топологически локализуется в брюшной области, чаще всего идентифицируясь с солнечным сплетением (яп. *хара*, буквально – живот, желудок; кишки; ум, сердце (?)) [УЯИ, с. 258], ср. со звучанием слов др.-греч. происхождения – характер и харизма и двойным значением английского *guts* – 1) кишки и 2) характер, мужество, сила воли. В современной русской лексике этому понятию, на наш взгляд, соответствует «нутро» – «чую нутром», а в старорусском «живот» означал «жизнь»). Именно в этой части тела таится подлинное человеческое начало, а взаимодействие всех сил, составляющих и определяющих человеческую индивидуальность на всех ее уровнях – физиологическом, психологическом и духовном, – проявляется наиболее интенсивно. Здесь человек способен ощущать самого себя как органическую часть космоса и переживать единство и взаимосвязь с ним. В медитации, централизованной на *хара*, унаследованной дзэн-буддизмом от даосизма, человек способен постичь на интуитивно-чувственном, а не рациональном, уровне свое подлинное Я и ощутить пульс и смысл собственной и вселенской жизни. «Этот внутренний центр – «запредельное, находящееся внутри» каждого человека, та скрытая природа Будды, которую китайский и японский буддизм так хотел довести до реализации и выраженности в каждом», пишет американский исследователь дзэн-буддизма У. Кинг [Кинг, 1999, с. 202].

Об энергийно-экзистенциальном центре человека (выражение С.С. Хоружего), локализующимся в пространственных пределах его организма, но не всегда имеющем точную физиологическую корреляцию, говорится во многих религиозно-философских традициях. Обычно символом этого центра служит сердце, но встречаются также взгляды, весьма напоминающие позицию Судзуки: здесь можно упомянуть различные концепции психофизического центра в области живота или солнечного сплетения в учениях А. Гхоша, К. Кастанеды, Г. Гурджиева, Е.И. и Н.К. Рерихов, а также в исихазме.

Несмотря на то, что в свое время (1957 г) Судзуки признавал свои взгляды возможно «примитивными» и «ненаучными», в настоящее время можно считать, что его концепция «живота» как эмоционально-волевого центра имеет определенную научную основу. Западные ученые всерьез заговорили о «желудочном мозге», при этом речь идет не о физиологическом, а именно о психофизиологическом центре. Ученые Калифорнийского университета доказали, что «мозг живота устроен приблизительно так же, как головной мозг», в нем «...функционируют те же самые нервно-передающие ткани», и он «...управляет многими эмоциональными процессами. Наши хорошие и плохие ощущения - это не просто интуиция; они базируются на вполне реальной основе, что уже доказано опытным путем. Наш живот, как и голова, аккумулирует опыт, приобретаемый человеком в течение жизни, и использует его в повседневной практике» [На грани].

Более того, как пишет основатель онтопсихологии, новейшего направления в современной психологии, итальянский ученый А. Менегетти, у человека «сенсорное единство аккумулируется в области солнечного сплетения и висцеротональной зоне. Первичной стадией познания с рождения до смерти для человека является висцеротональная. Человеческое тело сначала реагирует на висцеральном уровне (первичное познание) и отвечает инстинктами, а затем переводит воспринятое на уровень формального познания (вторичное познание)» [Менегетти, 2003, с. 146]. Ученый настаивает на необходимости

восстановления этого почти угасшего для большинства людей способа познания.

Отвлекаясь от культурно-исторических и психофизиологических корреляций, необходимо отметить следующее. Использование Судзуки метафоры живота как онтического центра человека и «места» разрешения фундаментального вопрошания, на наш взгляд, подчеркивает принципиальный индивидуализм, монологизм и аэротизм его учения. Живот у Судзуки не место встречи с Иным, не орган любви и совести, не центр эмоций и не центр эстетического восприятия, а именно то средоточие, где исключительно в акте воли происходит самораскрытие абсолютного Я человека.

*

Как показывает история дзэн-буддизма, на решение первого коана у человека обычно могут уйти годы. Все это время в человеке идет напряженная внутренняя работа, которую скорее можно назвать борьбой. Судзуки пишет о четырех годах борьбы «психической, физической, моральной и интеллектуальной» [1996а, с. 150]. Несмотря на то, что он в эти годы много пишет и занимается переводами, Судзуки вспоминает, что решение коана в то время было его «основным занятием». Но решение коана никак не давалось ему, и в его жизни наступил тот критический момент, когда ему стало ясно, что, если он не сможет понять коан, то жизнь его не имеет «ровным счетом никакого смысла» [1996а, с. 151]. По воспоминаниям друга Судзуки японского философа Н.Китаро, его друг в это время даже много говорил о самоубийстве. Такое кризисное состояние в дальнейшем будет полагаться Судзуки истинным залогом решения коана и достижения просветления. «...Сатори приходит лишь тогда, когда отчаяние достигает предела, и человек готов уже покончить с собой. Я склонен считать, что на пути к смерти многие переживают сатори, однако это происходит слишком поздно, когда они уже не могут вернуться к жизни» [1996а, с. 153].

Если воспользоваться понятием Ясперса «пограничная ситуация», которая понимается у него как момент кардинального, жизнеразмерного

потрясения, когда может «озариться» или «высветлиться» экзистенция, то можно говорить еще об одной экзистенциальной функции коана. Он есть своего рода духовный динамит, то взрывное устройство, с помощью которого человек сам *искусственно* создает пограничную ситуацию. Подчеркнем, что в данном случае эта искусственность, в отличие от проявлений авантюрно-суицидного характера, отнюдь не означает ее неподлинности. Состояние духа в этом случае можно прояснить словами И.А. Ильина: «Мы спрашиваем, *потому что дальше без ответа жить не можем*. Так что истинный вопрос – это *борьба, зов и просьба*» [Ильин, 1998, с.416].

Переломный момент в жизни Судзуки наступает тогда, когда намечается его отъезд в США, и у него остается последний шанс решить коан. Все это, по его воспоминаниям, вынудило его «приложить все свои духовные усилия» [1996а, с. 154]. Последовало интенсивное сосредоточение сознания на коане, приведшее Судзуки к состоянию, известному в дзэн-буддизме и индо-буддийской йоге как самадхи – предельное сосредоточение субъекта на объекте, снимающее различие между ними. В классической йоге оно есть высочайшее достижение, фактически тождественное состоянию просветления при его аутентичности. Механизм достижения этого состояния у Судзуки соответствует его логике исчерпания фундаментального вопрошания: подлинное самадхи наступает тогда, когда перестаешь осознавать вопрос отдельным от себя. В определенный момент Судзуки достиг такого состояния, когда смог сказать: «Я и Му стали одним. Я отождествился с Му, так что между нами не было больше никакого различия, обусловленного моим осознанием Му» [1996а, с. 154].

Здесь нужно отметить, что Судзуки отличает подлинное сосредоточение от того ошибочного, которое он называет механическим – когда человек просто сосредотачивается на коане как *слове* или даже *звуках* слова (в нашем случае «НЕ»), или просто как на каком-то *объекте*. Истинное сосредоточение сознания является следствием предельной интенсификации такого психологического настроя, который является важнейшим при попытках

«решить» коан – Судзуки называет его *духом вопрошания*. Этот настрой не означает отрицания или скептицизма, а выражает острое, всепоглощающее желание *видеть* объект вопрошания, войти *непосредственно* в контакт с ним. [1999, с. 668].

Но самадхи – сосредоточение разума, как позже, отличая работу над коаном от практики индийской и буддийской йоги, будет разъяснять Судзуки, есть лишь *неизбежное следствие* попыток постичь коан, оно не является *целью*. Сосредоточение – не что иное, как *предкульминационный* момент в работе над коаном, именно *в момент выхода* из самадхи реализуется искомое просветление. Судзуки пишет: «...Самадхи не достаточно. Вы должны выйти из этого состояния, быть пробужденным из него... Момент выхода из самадхи, момент видения всего таким, каково оно есть, – это и есть сатори! Выйдя из подлинного самадхи в один из дней..., я только и смог сказать: «Вижу, вот оно!» [1996а, с. 154].

Итак, опыт-переживание просветления в практике решения коана, по Судзуки, достигается в пограничный момент возвращения сознания в обыденный мир множественности из состояния абсолютного единства вопрошающего индивида и коана в волевом акте предельного сосредоточения

*

Следуя дзэн-буддийской традиции, Судзуки сразу же после достижения сатори пришел к наставнику для выражения благодарности и для прохождения *теста на аутентичность* своего переживания. Это тест имеет форму ответов на вопросы, которые называются сассё (яп.) – «проверочные вопросы». Такие вопросы-требования выполняют две основные функции. Во-первых, они служат для проверки аутентичности и задаются ученику в том случае, когда наставник не вполне убежден в подлинности пережитого им опыта. Во-вторых, «проверочные вопросы» необходимы для немедленной «доработки» опыта ученика в смысле его расширения, углубления, конкретизации и придания большей ясности и четкости. Общее количество таких вопросов варьирует от двадцати до сотни, ученику обычно задаются некоторые из них. «Проверочные

вопросы» выводятся из самого коана, над которым работал ученик, и, так же как коаны, имеют алогическую, нерациональную форму. Вот примеры «проверочных» вопросов и требований к коану «НЕ»: «Дайте мне НЕ! Покажите мне НЕ на железнодорожной станции! Поделите НЕ надвое. Где вы видите Му?.. Как вы видите Му?.. Каков возраст Му?.. Каков цвет Му?.. Каков звук Му?.. Покажите мне Му, когда вы принимаете ванну. Сколько Му весит?.. [Капло, 1995, с. 306, 334, 354; Ногі, 2001, р. 16]. Вопросы могут быть и не связаны по теме непосредственно с коаном: «Если бы вам предстояло сейчас умереть, что бы вы сделали?» «Каков возраст Бога?» [Капло, 1995, с. 307, 354]. Предполагается, что если ученик действительно имел опыт сатори, то теперь его интуиции должно хватить на то, чтобы отвечать на «проверочные» вопросы практически немедленно.

*

Нам представляется здесь важным отметить, что описание Судзуки своего переживания сатори, то есть его утверждение о достижении состояния «видение всего таким, каково оно есть», хотя и говорит о реализации буддийского эпистемологического идеала, ничего, тем не менее, не сообщает нам о *содержательной* стороне достигнутого в этом состоянии *знания*. Иначе говоря, что именно понял Судзуки в состоянии сатори?

Как мы отметили выше, говоря об ошибочности интеллектуального подхода - в любых его формах - при решении коана, Судзуки часто делает существенную оговорку – «по крайней мере, в начале изучения дзэн [1999, с. 653]. Дело в том, что если интеллектуальный *подход* к «решению» коана в принципе является ошибочным, то интеллектуальное *понимание* коана, или, точнее, его интеллектуальная *интерпретация* возможна, но *методологически* - исключительно на основе его реализации в *личном* опыте, а *хронологически* – только *после* решения первого или двух первых коанов. Таким образом, можно сказать что, фактически, интеллектуальная интерпретация коана всегда есть *интерпретация личного опыта*.

Блестящей иллюстрацией интеллектуальной интерпретации коана, опыта того, что, пользуясь схемой С.С. Хоружего, можно назвать претворением фундаментального вопрошания *в вопрошание философское*, может служить пример, приводимый Масао Абе на основе известного коана, приведенного нами в предыдущем параграфе. *Монах спросил наставника: «Все вещи сводятся к Единому, к чему же тогда возвращается само Единое?» Наставник ответил: «Когда я был в провинции Цин, я сшил робу, которая весила семь фунтов».* Ответ мастера, в интерпретации Абе, есть указание на то, что абсолютно-трансцендентное не есть абстрактное *понятие*, а «абсолютно незаменимая» конкретная *вещь*, обладающая конкретными *характеристиками* в конкретном *месте* и в конкретное *время* [Абе, 1989, р. 208]. В случае с коаном «НЕ» его краткость и минимальная логическая консистентность оборачивается предельной глубиной понятий и бесконечным количеством интерпретаций. Мы приводим здесь те, которые, на наш взгляд, объясняют выбор перевода «Му» частицей «Не».

У С.Н. Булгакова «НЕ» есть предельный апофатический символ трансцендентности Божества: «Про Абсолютное нельзя сказать, что Оно есть, как и нельзя сказать, что Его нет: здесь умолкает в бессилии человеческое слово, остается только молчаливый философско-мистический жест, одно отрицание, голое НЕ» [Булгаков, 2001, с. 161].

С.Л. Франк, отличая понятие «не» от немыслимого и ничего не означающего сущего само по себе «ничто», пишет о нем как о трансцендирующем ограниченно-положительную единичность *принципе индивидуализации*: «Не» - момент свободы в глубинах нашей жизни – есть одновременно и наша твердыня – то, что конституирует нас в нашем собственном, особом, отдельном бытии; сила, утверждающая нашу индивидуальность... [Франк, 1990, с. 535].

В самой же буддийской философской традиции (Н. Китаро, М.Абе) Му/Не – это Небытие, Пустота, Абсолютная реальность, в противовес классической западной концепции «небытие – отсутствие бытия», не

противопоставленная ни бытию, ни небытию и даже не соотносимое с ним или «включающая» (Абе) их оппозицию в себя [Abe, 1989, p. 128-129].

Подчеркнем, что в соответствие с правилами обучения по системе коанов, о которой у нас речь далее, интеллектуальная интерпретация коанов допускалась лишь *после* первой и второй *реализации* коанов, которые были основополагающими переживаниями; лишь при их осуществлении ученик мог *артикулировать* свой первый инсайт, т.е. «полноценно выразить свой экзистенциальный опыт в словах» [Hori, 2001, p. 16].

Сам Судзуки, получив и разрешив *второй* коан, задача которого состояла в постижении смысла фразы «локоть не выгибается наружу», так говорит о своем втором опыте-переживании сатори: «...Я внезапно увидел, что это ограничение в действительности является свободой, подлинной свободой. Тогда я почувствовал, что вопрос свободы воли решен для меня навсегда» [1996а, с. 155]. Как мы видим, теперь Судзуки *артикулирует* то понимание, которого он достиг в своем переживании: можно утверждать, что разрешение коана у него представляет своего рода решение конкретной философской задачи. Здесь, мы полагаем, находятся, так сказать, «практические» истоки того бескомпромиссного утверждения Судзуки об обязательной первичности опыта просветления перед философией, и рассмотрение последней как деятельности по интерпретации фундаментального философского опыта. Добавим, что, на наш взгляд, все работы Судзуки и в целом само его учение могут рассматриваться как разносторонняя *интеллектуальная интерпретация его личного опыта разрешения коанов.*

3.3 Система коанов

По мнению Судзуки, для углубления своего переживания просветления при решении первого коана необходимо решать другие коаны, при этом «однако важнее всего пройти через первое переживание», а «другие коаны нужны лишь для того, чтобы сделать первое переживание всеобъемлющим и дать возможность человеку понять его более глубоко» [1996а, с. 155]. Расширение и углубление опыта-переживания решения первого коана происходило по определенной схеме, которая к XVII веку в японском дзэн-буддизме школы Риндзай приобрела форму тщательно разработанной комплексной системы вопрошания. Ученики обязаны решать коан за коаном в определенной категориальной последовательности, следуя указаниям наставника.

В настоящее время система работы над коанами включает в себя коаны пяти или восьми категорий. Порядок следования категорий и их количество может различаться в разных направлениях школы Риндзай, но первые три категории присутствуют всегда.

1) *Дхармакайя – Тело Дхармы*. На этом этапе, который является, безусловно, решающим в систематическом изучении коанов, ученик должен решить свой *первый* коан. Первоначальный коан, дающийся ученику, естественно, является самым трудным; предполагается, что прохождение через это коан даст ученику первый – фундаментальный - опыт сатори, на что может потребоваться от нескольких месяцев до нескольких лет напряженной учебы и работы. Решение первого коана – это опыт прикосновения к Абсолютному, Трансцендентному, Истинной реальности и одновременно постижение учеником собственной Истинной Природы.

Канадский исследователь дзэн-буддизма В.Хори подчеркивает три примечательных момента: во-первых, ни один ученик в учебном процессе не «проходит» коан без достижения и демонстрации сатори; во-вторых, этот опыт сатори не предполагает никакой предварительной теоретической подготовки в смысле академического знания буддийских доктрин; подобное знание *не*

является ни обязательным условием, ни необходимым подспорьем при работе над первым коаном; в-третьих, прохождение первого барьера требует обязательной дальнейшей практики вопрошания, прежде чем, как мы уже говорили, ученик сможет *артикулировать* свой первый инсайт, т.е. «полноценно выразить свой экзистенциальный опыт в словах» [Ногі, 2001, р. 16].

2) *Динамическое действие* Коан этой категории должен показать ученику, что Абсолютное не есть нечто пребывающее лишь в покое и безмолвии, оно активно и деятельно; оно не только пустотно и недифференцируемо, но также полно разграничений и различий. Работа над этим коаном должна «вытащить» ученика из сферы Абсолютного в мир Относительного, в повседневный феноменальный мир, где есть «я» и другие, где есть конвенциональное и дифференцируемое.

В целом, в работе над коаном этой категории делается акцент на действии, а не на покое, на вовлеченности, а не разрыве привязанностей, - на динамической деятельности пробужденной личности в конкретных ситуациях повседневной жизни.

3) *Толкование слов.* На этом этапе работа над коаном сводится к решению проблемы того, как выразить словами и символами (речью и письмом) то, что согласно первой дзэн-буддийской максиме «не опирается на слова и символы».

Ученик, разрешивший коан, получает от своего учителя задание предоставить ему так называемую «завершающую фразу» (яп. дзякуго). В качестве таковой ученик выбирает краткое стихотворение или фразу комментирующего характера, которая, на его взгляд, наиболее адекватно выражает тот инсайт, который он пережил, разрешив коан [Ногі, 2001, р. 4]. В прежние времена стихотворение или фраза создавались самими учениками-монахами, но современные ученики должны выбирать их из сборников, составленных из нескольких тысяч «завершающих фраз», собранных за прошедшие века их предшественниками. «Завершающие фразы» отобраны в произведениях классической китайской и японской поэзии, в конфуцианских и

даосских трудах, из обыденной речи, пословиц и поговорок. Поиски необходимой «завершающей фразы» в таких сборниках могут привести к тому, что ученик в свете собственного опыта сатори совершенно по-новому прочитывает давно знакомые выражения. С другой стороны, может случиться и так, что какая-то фраза из подобного сборника вызовет у ученика новое переживание и даст ему новое понимание коана, над которым он работал.

В соответствии с методологической схемой С.С. Хоружего, данный этап в работе над коанами можно определить как этап *претворения установки фундаментального вопрошания в речь*. Он демонстрирует совместимость в дзэн-буддизме двух противоположных парадигм языка. Первая парадигма утверждает, что язык есть конвенциональная знаковая система, что слово – лишь звуко-символьный ярлык, скрывающий реальность от человека, искажающий и фальсифицирующий ее. Вторая парадигма оставляет за языком право и возможность передачи подлинных мыслей и чувств от человека к человеку. Иными словами, дзэн-буддийская парадигма предполагает свободу *в* языке, но отнюдь не свободу *от* языка. Работа над словом, фразой или высказыванием должна в идеале вызвать у ученика именно то состояние сознания, в котором находился их автор [Hogé, 2001, p. 60]. Данный этап должен сделать совершенно ясным то, что дзэн-буддийская практика предполагает не поиски свободы от языка путем его отвержения, но свободу в языке путем овладения мастерством языка. Целью является не выпадение из мира языка в мир молчания, но «расторжение» языка для создания «живых» слов – слов, которые «не описывают, но действительно свершают» [Hogé, 2001, p. 91].

4) *Восемь препятствий*. Функция этого этапа, на котором ученик должен решить отобранные еще Хакуином восемь «особо трудных» коана, по-разному трактуется у разных представителей школы Риндзай, стандартное же его определение состоит в следующем. Первые этапы практики коанов приводят ученика к опыту пробуждения и углубляют этот опыт, тогда как четвертый этап – этап «Восьми препятствий» – предназначен, во-первых, для разрыва возникающей привязанности ученика к собственному опыту, а, во-вторых, для

пробуждения в себе сострадания к другим людям. Опыт сатори может вызвать у ученика чувство самоудовлетворения, препятствующее дальнейшему духовному росту, и коан данного этапа вызывает у ученика новый психологический кризис, направленный теперь уже не против конвенционального «я», а против того «я», которое возникло *после* пережитого опыта сатори. Как пишет Судзуки, «...каким бы трансцендентным ни было переживание «прорыва», наши описания этого переживания неизбежно оказываются искаженными. Поэтому мастер дзэн потребует от нас трансцендировать, или «отбросить», само это переживание. Быть абсолютно обнаженным, пойти дальше любого «прорыва», полностью освободиться от всех ограничений, которые мы воздвигли вокруг себя... - вот в чем смысл дзэнской практики...» [1996д, с. 256].

5) Эта категория коанов включает в себя две взаимосвязанных, но различных по смыслу субкатегории, мы рассмотрим их по отдельности.

5а) *Пять ступеней (шагов или рангов)*. Данная стадия является самой философски насыщенной во всей системе коанов и, на наш взгляд, является этапом наглядной иллюстрации реализации того, что С.С. Хоружий называет *философским вопрошанием*.

Основной целью коанов данной субкатегории является не раскрытие чего-то нового, но *систематизация* всего материала, накопленного в работе над коанами предыдущих категорий. Эта систематизация происходит на основе системы «пяти рангов», авторство которых приписывается китайскому дзэн-буддийскому мастеру Тодзану (IX в.). Система «пяти стадий» представляет собой метафорическое описание пяти уровней постижения реальности и выражается через соотнесение двух фундаментальных категорий – Сё и Хэн (букв. яп. «прямое» и «кривое»). Первая категория отождествлялась с истинным, всеобъемлющим изначальным принципом, лежащим в основе вселенского миропорядка, а вторая – с его проявлением на феноменальном уровне. Стадии описываются следующим образом: 1) конкретные формы проявляются через абсолют; 2) абсолют проявляется через формы; 3)

преодолевается различие на феноменальном уровне, но сознание ограничивается только бесформенным уровнем абсолюта; 4) истинное постижение феноменального уровня бытия после возвращения сознания с трансцендентального уровня к «миру форм», который начинает восприниматься уже на качественно ином уровне; 5) феноменальный и ноуменальный уровни бытия воспринимаются как нерасторжимое единство [БвЯ, с. 220-221]

Судзуки в интерпретации «пяти стадий» придерживается *персоналистического* подхода: для него эти стадии суть шаги в «жизни последователя дзэн» [1995, с. 156]. По его представлению, пять стадий делимы на две группы: первые две стадии – теоретическая; последние две – волевая или динамическая группа; третья стадия является переходной [1995, с. 155]. Судзуки приводит следующие европейские эквиваленты категориям Сё и Хэн и раскрывает смысл последовательного перехода от первой к пятой стадии следующим образом.

Сё	Хэн
Абсолютное	Относительное
Бесконечное	Конечное
Единое	Многое
Бог	Мир
Всеобщее	Особенное
Сходство	Различие
Пустота	Форма
Мудрость	Любовь

Первая стадия – «Хэн находится в Сё» - Единое находится во множестве, Бог – в мире, бесконечное - в конечном и т.д. Для обычного человеческого мышления эти категории находятся в «непримиримой оппозиции», но на данной стадии обнаруживается, что они не могут мыслиться друг без друга:

«Многое существует, поскольку в нем есть Единое, и если нет Единого, то мы не можем даже говорить о множественности» [1995, с. 156].

Вторая стадия – «Сё находится в Хэн» - дополняет первую осознанием того, что Множественное находится в Едином, мир – в Боге, конечное – в бесконечном. «Если Единое во многом, то и многое должно быть в Едином. Многие делает возможным Единое» [1995, с. 156].

Третья стадия - «Исходящий из Сё» - это стадия воплощения и персонификации; здесь происходит преобразование теоретического понимания предыдущих двух стадий, их, по словам Судзуки, «ноэтических качеств» в волевые и воплощение их в реальную, живую, чувствующую и активно действующую *личность*. Сама эта личность есть реализация и субстанциализация соединения «живого тождества противоположностей» Сё и Хэн. Личностный акцент, который этой стадии придает Судзуки, виден в варианте перевода ее названия, который он дает: «Тот, кто выходит прямо из сердцевины Сё и Хэн в их противоречивом единстве» [1995, с. 158].

Четвертая стадия – «Прибывающий к Обоим» - знаменует фазу активного, тотального включения человека, обретшего свою личность, реализовавшего свое «Я», в мир противоположностей, в реальный мир, как он есть. «Это жизнь, очищенная от интеллектуальных парадоксов, включившая их в себя без различения, целостно – все интеллектуальное и аффективно-волевое» [1995, с. 163-164].

Пятая стадия – «Пребывающий в Обоих» - стадия достижения «предназначения»; здесь внешние признаки поведения человека перестают играть значимую роль, «все перешло во внутреннюю жизнь» [1995, с. 172].

Каждая из пяти стадий имеет в дзэн-буддийской традиции свой стихотворный комментарий, на наш взгляд, его уместно привести именно для последней, заключительной:

Не впадая ни в «Да», ни в «Нет»,

Кто может присоединиться к мастеру?

Тогда как другие стремятся подняться,

Подняться над уровнем,

Он, единый со всем, спокойно сидит у огня [Сэкида, 1993, с. 232; мы простоты заменили японские термины «У» и «Му» - «бытие» и «небытие» - на «Да» и «Нет»].

5б) *Десять главных заповедей.* Десять заповедей для ученика дзэн суть следующие запреты: не отбирать жизнь, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать, не принимать наркотиков, не клеветать и не осуждать, не восхвалять себя, не завидовать, не гневаться, не оскорблять Три Сокровища (Будду, Дхарму - буддийское учение, Сангху – буддийскую общину). В практике школы Риндзай заповеди как целое представляют собой не просто правила, удерживающие человека от недостойного поведения, но также и позитивное выражение практики «самадхи свободы в (или для) других» [Ногі, 2001, р. 25], то есть здесь свобода и спонтанность личности должны были найти свое воплощение в гармоничном общении с другими людьми.

На высших ступенях обучения монах-ученик может получить коаны еще трех категорий: 6) «Направленный вверх»; 7) «Последний барьер»; 8) «Окончательное подтверждение». В виду непредназначенности для широкой публики сведения об этих коанах крайне скупы. Коан шестой категории предназначался для «стирания» у ученика всяких следов привязанности к переживанию просветления. Коан последних двух дается ученику, когда он покидает монастырь; в связи с этим от него не ожидается немедленного решения этого коана, но предполагается, что ученик будет постоянно «носить» его с собой [Ногі, 2001, р. 26].

В практической работе над коанами ученик необязательно осведомлен о том, на каком этапе системы коанов он находится. Система работы над коанами является прозрачной лишь для старших монахов, для тех, кто находится на втором этапе обучения – седьмой или восьмой год. Для них возникает необходимость отразить собственный опыт и взглянуть на систему коанов как на целостный комплекс. Кроме того, формальная категоризация коанов отнюдь не означает, что каждый коан относится к какой-

то определенной категории. Напротив – любой коан можно рассматривать в перспективе этих категорий. В каждом коане ученик должен раскрыть его суть, испытать его динамическое действие и выразить на языке то, что «опирается на слова и символы» [Hori, 2001, p. 28]. После первых фундаментальных опытов сатори, ученик углублял также свое интеллектуальное понимание коанов работой над новыми коанами, для старших монахов иногда каждый день мог даваться новый коан. Интеллектуальное понимание коанов требовало высокой эрудиции, глубокого понимания языка и знания буддийских источников. В течение формального, обычно пятнадцатилетнего, срока обучения, монахи школы Риндзай получали образование, схожее по своей основательности с типичной конфуцианской академической ученостью [Hori, 2001, p. 61].

После прохождения всех этапов формального обучения в монастыре для ученика наступает так называемый этап «долгого вынашивания священного плода». Монах, завершивший учебную программу, не считается готовым к вступлению в мир и принятию на себя какой-либо публичной роли в обществе. Прежде он должен пройти многолетний этап сокрытия себя как монаха и осуществляет деятельность, совершенно не связанную с формальной дзэнской практикой. Он может просто укрыться в лесу или горах и вести никому не заметную жизнь отшельника. Или он может вести жизнь попрошайки, крестьянина или ремесленника, внешне ничем не демонстрируя свое монашеское прошлое. На этапе «долгого вынашивания священного плода» ученик должен научиться применять к конкретным ситуациям повседневной жизни весь опыт, приобретенный им во время обучения в монастыре. Как пишет Судзуки, «его идейные достижения должны подвергнуться дальнейшему испытанию, придя в действительный контакт с миром» [1999, с. 622]. Суть такого поведения не в утонченном аскетизме, а в том, что в этот период происходит, по словам Судзуки, «созревание» моральной сущности человека [1999, с. 623]. Анонимное затворничество символизирует тот факт, что, несмотря на обладание всеми возможностями и способностями для должности любого ранга и полномочий, человек не привязан к подобным вещам и

действует лишь на благо другим, ожидая для вступления в публичную жизнь *зова самого общества*, а не действуя под влиянием собственных амбиций. История дзэн-буддизма действительно знает достаточно много случаев «обнаружения» будущих великих наставников и деятелей культуры в «готовом» виде среди компании бездомных и нищих – это, к примеру, и Дайто Кокуси (1274-1361), и Банкей (1622-1693).

*

Коаны, несомненно, самый отличительный и оригинальный аспект учения Судзуки и дзэн-буддизма в целом. Поэтому сделаем краткий сравнительный анализ коана как метода духовной практики вопрошания со схожей по форме практикой в некоторых философских и религиозно-философских традициях.

Прежде всего, коан как метод может напомнить нам майевтику – повивальное «вопрошающее» искусство Сократа. У него оно есть искусство извлекать, точнее, помочь родиться заново, с помощью умелых наводящих вопросов сокрытое в человеке *истинное знание* – о добродетели, о справедливости, об истине, о человеке. В дзэн-буддизме есть схожий образ «долбления и клевания», олицетворяющий взаимонаправленное взаимодействие учителя и ученика – птенец/ученик долбит скорлупу изнутри, а мать/наставник, помогая ему вылупиться, начинает клевать ее снаружи [Прим. к Хамфриз, 2002, с. 184]. Но метод коанов исключал какие бы то ни было рассуждения и прояснения смысла понятий: не истинное знание, а просветление как *истинное человеческое состояние* должно было быть достигнуто, то есть пережито человеком, а к нему не могли вести никакие рациональные методы. В отличие от сократических диалогов дзэнские диалоги, породители коанов, предельно лапидарны: в одной фразе, слове, жесте, поступке наставник являл собой и требовал от ученика *немедленного* тотального постижения реальности, тождественной сущности человека. При этом, если неотъемлемой составляющей метода Сократа была ирония, то для дзэнских мастеров ирония или сарказм – самое мягкое из того арсенала средств,

которым они пользуются в «педагогических» целях: здесь присутствуют бессвязные восклицания и крики, неприличные выражения и звуки, шлепки, удары и сбивание с ног. Судзуки вспоминает, что, когда он не мог ничего сказать своему наставнику о своем прогрессе в решении коана, то их встречи заканчивались тем, что учитель попросту бил его [1996а, с. 152]. Образно выражаясь, дзэнские мастера готовы были пойти и шли на то, что можно назвать «кесаревым сечением» для рождения человека, если видели, что он готов родиться.

Методы, напоминающие коан, использовал в своих работах поздний Л. Витгенштейн, у него мы встречаем такие вопросы, как «Какого цвета цифра 3?», «Думаем ли мы своими пятками?». Однако коан не является психолингвистической загадкой или словесной провокацией. Как считает американский исследователь Ч. Хардвик, схожесть методов сводится на нет различием цели: у Витгенштейна цель состоит в «схватывании истинной природы языка», а в дзэн-буддизме – в «схватывании самой *реальности*» в событии просветления» [Hardwick, 1963, p. 233; курсив диссертанта].

В современной индийской религиозно-философской традиции весьма схожий с коаном метод самовопрошания используется в «философии самопознания» Раманы Махарши (1879-1950). Ее отправным принципом является постулируемое как естественное для всех людей сознание своего я: я живу, я читаю, я сплю и т.д. и т.п. «Но в таком случае возникает вопрос: что же представляет собой это я? Это и есть центральный вопрос «философии самопознания» [Литман, 1980, с. 96]. Фундаментальные принципы «философии самопознания» близки учению Судзуки – это и первичность самопознания: «Прежде чем решать вопросы, касающиеся Бога и мира, познайте себя»; и признание бессилия человеческого разума разрешить «коренной философский» вопрос: что есть я? [Литман, 1985, с. 84, 94]. Однако магистральное направление разрешения фундаментального вопроса «Кто Я?» у индийского мыслителя и японского ученого противоположны. Если у Судзуки это самоотождествление вопрошающего и вопроса, то у Раманы – это путь

разотождествления со всеми пластами эмпирического бытия, которые скрывают и искажают истинную Самость субъекта, тождественную в соответствие с традиционной ведантистской формулой «Атман есть Брахман» с мировым Абсолютным духом. Разотождествление происходит прежде всего с телом, затем с чувствами и интеллектом, и осуществляется оно путем постоянного самозапроса «Кто я?». Любая конвенциональная попытка сознания ответить утверждением «Я - это...» отвергается новым самозапросом «кто этот я и откуда?» [Литман, 1985, с. 163]. В итоге такое радикальное разотождествление должно привести к безатрибутивному сознанию Самости, Истинного Я, выражающего себя как «Я-Я», а не «Я есть это». Отметим, что у Судзуки работа над коаном носит гораздо более активный, динамичный и даже драматичный характер; решение коана это акт воли, у Раманы самовопрошание – это скорее сердечное, эмоциональное действие.

Коаны, вернее, эпизоды, элементами которых они являются, обнаруживают типологическую близость к историям о христианских святых и мусульманских суфиях, а также к хасидским преданиям. Последние, по мнению М.Бубера, являются типом *легендарного анекдота*. В отличие от исторического анекдота, в котором может раскрываться целая *судьба человека или народа*, коан, также как хасидское предание - это повествование о единичном событии-происшествии, в котором мастер выражает свои поучения, раскрывая *смысл жизни*. Кульминация повествования достигается в предельно сконцентрированном изречении, часто дополненном каким-либо символическим действием [Бубер, 1997, с. 21]. Как считает известный американский буддолог С. Хайне, и дзэн-буддизм и хасидизм основываются на духовном пробуждении через живую встречу с конкретной реальностью истины, воплощенной в мастере, то есть истины как *состояния бытия*, которое передается через целую личность (целостностью личности) и необязательно словами. Однако хасидские предания часто высвечивают чудесно-волшебные и вземные свойства жизни мастера, что в принципе чуждо дзэнскому натурализму и пуританизму [Heine, 1991, p. 219]. Конечно, мифологический

элемент отнюдь не чужд дзэн-буддизму на *религиозно-доктринальном уровне* его учения и вдоволь используется для популяризации и авторизации собственной традиции, но он никогда не доминировал в дзэн и никогда *не является ключевым* для демонстрации истинности дзэнских постулатов.

Суфийские притчи и рассказы, хоть и направляют читателя к разрушению «шаблонного мышления» и «вспышке интуитивного понимания», нагружены аллегориями и символической терминологией, имеют иллюстративно-поучительный характер, раскрывают конкретную *идею* [Шах, 1999, с. 93] и над ними, в отличие от коана, который требует экзистенциальной трансформации человека, именно *размышляют*.

Таким образом, сходство коана с хасидскими преданиями и легендарными анекдотами других культурных традиций не идет дальше определенных пределов; ряд моментов в работе над коаном - настоятельная, *абсолютная необходимость* решить коан, полное игнорирование сверхъестественных элементов, отсутствие доктринально-догматической «подпорки» - делает его *исключительным феноменом* в истории религиозно-философских учений как на Востоке, так и на Западе. На наш взгляд, можно согласиться с Судзуки в том, что система коанов – это действительно «уникальный вклад, который дзэн внес в историю религиозного сознания» [Suzuki, 1994, p. 11].

В то же время необходимо отметить, что Судзуки в своих работах никак не указал на то, каким именно образом можно использовать коан современному человеку. Традиционная практика коанов, требующая исключительного психологического напряжения, адекватна монастырским условиям с их простым неинтеллектуальным трудом и отсутствием стрессов, но отнюдь не условиям современной городской цивилизации. Как пишет американский исследователь Ч. Чжан, при работе с коанами «огромная умственная напряженность усиливается, от нее и так страдают в наш век» [Чжан, 1993, с. 57]. Немаловажным фактором является также отсутствие опытных наставников,

без которых работа с коаном становится либо самообманом, либо крайне опасным для психического здоровья занятием.

Судзуки своими работами способствовал созданию в сознании массового читателя и даже определенного поколения исследователей: ошибочного понимания практики коанов как самой эффективной или даже единственно «истинной» формы реализации дзэн-буддийского учения. Практика коанов стала отождествляться в его работах с дзэн-буддийской практикой *вообще*, и подобное отождествление явно или неявно имеет место в большинстве отечественных публикаций по дзэн-буддизму до сих пор. Однако, не углубляясь в тему, которая находится за рамками нашего исследования, заметим, что философские основания и принципы духовной практики в другой влиятельной японской дзэн-буддийской школе Сото совершенно отличны от представленных в учении Судзуки.

Итоги главы:

- Единственной аутентичной формой дзэн-буддийской духовной практики Судзуки признает медитацию над «высказываниями и действиями» мастеров древности с целью личного репродуцирования духовного опыта, выраженного в них; такая медитация приобретает форму *решения конкретного вопроса парадоксального характера - коана*, формулируемого в записях об этих «высказываниях и действиях» или на их основе. Коан, по Судзуки, представляет собой не что иное, как «алогическую» форму основного человеческого вопроса о смысле бытия;

- Функция коана в историческом аспекте, по Судзуки, определяется необходимостью нейтрализации дегенеративных тенденций в дзэн-буддизме: духовного квиетизма (обусловленного сведением духовной практики к транквилизации сознания) и рационализации. В позитивном плане функция коана как метода состоит в реализации опыта-переживания просветления, демократизации и популяризации этого опыта, а также презервации его аутентичности;

- В свете теории вопрошания Судзуки *функция коана* состоит в обнаружении и активизации фундаментального человеческого вопрошания, его трансформации в практическую деятельность по разрешению конкретного вопроса, представленного коаном, и доведение этой деятельности путем предельной интенсификации и радикализации *до разрешения фундаментального вопрошания в опыте-переживании просветления в акте преодоления субъект-объектной дихотомии вопрошающего и коана*. В основе метода коанов, по Судзуки, находится именно концепция вопрошания, а не концепция языка и парадокса;

- Локусом разрешения фундаментального вопрошания при решении коана, физиологически соответствующим брюшной области, по Судзуки является эмоционально-волевой центр человека, экзистенциально-онтическое средоточие, представляющее целостность его бытия;

- Решение коана, по Судзуки, возможно только в акте исключительного потрясения воли, предельном напряжении всех душевных сил индивида и его безусловной готовности к смерти для разрешения фундаментального вопрошания, что дает основания говорить о коане как *инструменте искусственного генерирования пограничной ситуации* в смысле Ясперса;

- Система коанов представляет комплексную методологию целенаправленной трансформации установки фундаментального вопрошания в речевую деятельность и вопрошание философское. Эта трансформация осуществляется путем поэтапной интенсификации и экстенсификации первичного опыта разрешения фундаментального вопрошания, который, по Судзуки, является абсолютно неизбежным и основополагающим.

Заключение

История философии имеет смысл только тогда, если люди, разобщенные душою, эпохою, культурою и языком, пространством и временем – имеют дело с единым, *общим предметом* и могут одинаково переживать его, понимать *видение своих предшественников*, усваивать его и видеть благодаря этому больше, чем виделось ранее, и так накапливать богатство истинного знания.

И. А. Ильин.

В условиях настоящего времени, когда в поиске новых путей цивилизационного развития настоятельно требуется взаимодействие и взаимопонимание различных культур, крайне важное значение приобретают поиски возможностей реализации принципа взаимодополнительности типов философствования на Западе, в России и на Востоке. На наш взгляд, учение Судзуки обладает несомненным потенциалом для его вовлечения в поле этих поисков, как один из примеров безусловно удачной реализации попытки «наведения мостов» между духовностью Востока и традиционной рациональностью Запада. Положительные аспекты этого учения, при проявлении к ним должного критицизма, обладают, на наш взгляд, безусловной ценностью для процесса поиска нового типа рациональности в XXI веке. Буддийское философствование и мировоззрение в трактовке Судзуки без потери собственной инаковости становится ближе и понятнее западному человеку.

Для истории буддийской философии учение Судзуки представляет собой комплекс махаянских идей, выразивший себя в основном в терминах и понятиях западно-европейской философской традиции; смысловым фундаментом этого комплекса стала концепция просветления. В одной из своих ранних статей (1909 г.), посвященных взаимоотношению хинаянского и махаянского буддизма, Судзуки отмечая, что, несмотря на явные различия, «одно есть не более чем продолжение другого», «нет двух буддизмов: махаяна и хинаяна - одно», делает вывод о том, что пришло время, когда необходимо «...произвести совершенную ассимиляцию всей буддийской мысли и практики в единую целостную систему и таким образом содействовать распространению

мира и добра среди всех существ, вне зависимости от их расовой и национальной принадлежности» [Suzuki, 2000, p. 13]. Как показало его дальнейшее творчество, Судзуки не стал создавать такую систему, но, обратившись к традиции, которой принадлежал лично, выявил в буддизме то ядро, которое представляло собой абсолютную непреходящую ценность и смысл – опыт-переживание просветления.

Для истории мировой философии учение Судзуки ценно тем, что способствует делу реабилитации философского опыта. Оно может служить своеобразным колоколом напоминания об абсолютной, неизбежной необходимости для философа такого личного живого опыта «касания бытия» (Бердяев), без которого все его философские построения являются лишь сухими безжизненными схемами, той логико-понятийной сетью, которую он пытается накинуть на реальность и в итоге оказывается ее узником. Дзэн-буддийский опыт просветления, на наш взгляд, представляет собой пример опыта, который должен изучаться и анализироваться с целью вхождения его или его элементов в единый интегральный философский опыт, включающий эстетический, нравственный и т.д.

Концепция вопрошания у Судзуки ставит перед философом вопрос о глубине и основательности его вопрошания, о том, что, говоря словами Винтгенштейна, «постоянно забывают восходить к основаниям. Вопросительные знаки ставят на недостаточной глубине» [Винтгенштейн, 2001, с. 31]. Судзуки напоминает нам о первородности дара вопрошания, который делает нас людьми, дара, который в то же время является вызовом и зовом, ибо вопрошание для Судзуки это не просто вопрос изумления о чуде мира и своего присутствия в нем, но вопрос крика и боли существа страдающего, вопрос жизни и смерти. Учение Судзуки говорит нам о том, что философия требует от философствующего не только и не столько искусства ставить верные вопросы, но готовность и решимость пожертвовать собственной экзистенциальной безопасностью в любой ее форме при решении фундаментальных вопросов бытия.

По убеждению Э.Фромма, высказанном им в известной статье по дзэн-буддизму, всякий человек, прислушивающийся к экзистенциальному вопросу, вопросу «первостепенной важности» и пытающийся ответить на него «не абстрактно, но всей своей жизнью, является «религиозным» человеком; и все системы, которые стараются давать такие ответы, учить отвечать на них и передавать их, являются «религиями» [Фромм, 1995, с. 23]. Специфика религиозности Судзуки представляет интерес для истории философии не только отсутствием догматической ригидности, но и своей центрированностью на непосредственном недуральном восприятии реальности.

Судзуки считал современным предрассудком веру в то, что наука и научные знания могут решить проблемы современного человечества. Только изменения в самом человеке могут привести к кардинальным изменениям в положении человека. Для этой цели Судзуки полагал оптимальным средством «коллективное и индивидуальное использование старых методов духовной дисциплины». Японский ученый был убежден, что эти «старые методы» сегодня могут действовать как «новые методы развития чувства творческого альтруизма» [1999, с. 699]. Описание и трактовка традиционных дзэн-буддийских методов духовного развития, данные Судзуки на основе личного опыта, предоставляют ценный психографический материал, необходимый для решения задачи реконструкции психотехники научного, технического и философского творчества, о которой в свое время писал И.И. Лапшин [Лапшин, 1999, с. 336-338].

Мы полагаем, что дальнейшее исследование учения Судзуки может иметь место в следующих двух основных направлениях. Это, во-первых, философский анализ отдельных аспектов в рамках самого его учения, так сказать, изнутри. Прежде всего, это касается гносеологии, оставшейся недостаточно освещенной в настоящей работе. Отдельного исследования, на наш взгляд, безусловно, заслуживает этика Судзуки, а также его взгляды на дзэн-буддийскую эстетику.

Во-вторых, необходимо, на наш взгляд осуществить анализ учения Судзуки в компаративистской перспективе в трех рамках – в пределах самого дзэн-буддизма, а также в перспективе «учение Судзуки - западная философия» и «Судзуки – русская философия». К примеру, в пределах дзэн-буддийской философии крайне важным, по нашему мнению, является сопоставление учения Судзуки с учением Догэна, чьи работы, на наш взгляд, представляют высочайшую степень философской консистентности в истории дзэн-буддизма. Достаточно интересным может быть сравнительный анализ учения Судзуки с учениями таких западных мыслителей как Фихте, а также Дильтей, Гуссерль и Ясперс. В рамках подхода «Судзуки и русская философия» возможен сравнительный анализ соответствующих аспектов учения Судзуки и гносеологии Франка, объективации и времени у Бердяева, а также концепции философского акта И.А. Ильина. В целом, диссертант убежден, что активизация для философского и историко-философского исследования такого проблемного поля как «буддизм, дзэн-буддизм и русская мысль», будет весьма плодотворной для отечественной философии.

Положения, выносимые на защиту:

1) Показано, что учение Судзуки, ввиду его исключительной нацеленности на достижение состояния просветления, должно рассматриваться как специфически буддийское. Просветление-сатори в его учении может рассматриваться одновременно как религиозно-мистический опыт нетеистического характера и фундаментальный философский акт – опыт-переживание метафизической интуиции, подлежащий аутентичной философии, определяющий и содержательно раскрывающийся в ней.

2) Выявлено, что центральным понятием онтологии Судзуки является воля. Фундаментальные категории буддийской философии – тришна, пустота, таковость, дхармакая, нирвана, татхагатагарбха – и ключевое дзэн-буддийское положение о «прозрении собственной природы» подверглись в его учении волюнтаривной интерпретации, что придало ему принципиальный динамизм, не имеющий аналогий в истории буддийской мысли. Показано, что событие просветления определяется как имеющий место в человеке акт самоотождествления воли, прошедшей в своем развитии через процесс разделения – отделения от нее сознания, преодоление выраженного в субъект-объектном дуализме принципа неведения и восстановление первоначального единства на новом уровне.

3) Выявлено, что возникновение сознания, по Судзуки, одновременно с возникновением фундаментального вопрошания – состояния вопросительности, в котором осуществляется первичное самосознание человека, артикулируемое в виде вопросов о сути и смысле жизни. Ключевая характеристика фундаментального вопрошания, по Судзуки, состоит в отделении вопрошающего от вопроса. Событие просветления определяется им как разрешение фундаментального вопрошания в волевом акте преодоления субъект-объектной дихотомии при реализации-осознании абсолютного тождества вопрошающего и вопроса.

4) Выявлено, что вопрошание у Судзуки есть атрибутивная характеристика человеческого сознания. Характер адекватного вопрошания, по

Судзуки, состоит в его автореферентности: вектор вопрошания направляется исключительно на человека и при этом на того, кто сам есть вопрошающий. Человек есть существо вопрошающее о собственной сущности и смысле бытия и актуализирующееся в этом вопрошании в акте самоотождествления вопрошающего и вопроса. Самоактуализация возможна для человека лишь при преодолении им сферы объективации, когда вопрошание направляется к самому вопрошающему и реализуется абсолютная или чистая субъективность. Показано, что разрешение фундаментального вопрошания, по Судзуки, является актом не обосновывающим, не системообразующим и не осмысляющим, а именно осуществляющим, реализующим, актуализирующим.

5) Показано, что в основе метода коанов, в интерпретации Судзуки, лежит не концепция языка или парадокса, а именно концепция разрешения фундаментального человеческого вопрошания. В свете этой концепции функция коана состоит в обнаружении и активизации фундаментального человеческого вопрошания, его трансформации в практическую деятельность по разрешению конкретного вопроса, представленного коаном, и доведение этой деятельности путем предельной интенсификации и радикализации до разрешения фундаментального вопрошания в опыте-переживании просветления в акте преодоления субъект-объектной дихотомии вопрошающего и коана. Коан в учении Судзуки может рассматриваться как инструмент искусственной генерации пограничной ситуации в смысле Ясперса, прохождение через которую неизбежно для решения коана и достижения просветления.

Список литературы

Книги и статьи Д.Т.Судзуки (указаны только те работы, которые использованы в диссертации).

На русском языке

1. 1990 - Судзуки Д.Т. Высший духовный идеал. Доклад на Всемирном конгрессе религий. Лондон. 1936 г. // «Свет Огня». – 1990, ноябрь. – С. 2-7.
2. 1995 - Судзуки Д.Т. Лекции по Дзэн-буддизму. / Фромм Э., Судзуки Д., Де Мартино Р. Дзэн-буддизм и психоанализ. – М.: Московский философский фонд, Издательство «Медиум», 1995. – 210 с.
3. 1996 - Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддистский. – Киев: «София» Ltd, 1996. – 288 с.
4. 1996а - Воспоминания о молодости. / Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддистский. – Киев: «София» Ltd, 1996. – 288 с.
5. 1996б - Что есть дзэн? / Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддистский. – Киев: «София» Ltd, 1996. – 288 с.
6. 1996в - Перевоплощение. / Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддистский. – Киев: «София» Ltd, 1996. – 288 с.
7. 1996г - Распятие и просветление. / Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддистский. – Киев: «София» Ltd, 1996. – 288 с.
8. 1996д - Знание и невинность. / Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддистский. – Киев: «София» Ltd, 1996. – 288 с.
9. 1999 - Судзуки Д.Т. Основы Дзэн-буддизма. / Буддизм. Четыре благородные истины. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС, Харьков: ФОЛИО, 1999. – 992 с.
10. 2000 – Судзуки Д.Т. Предисловие. / Мумонкан. Застава без ворот. Пер. и ком. Р. Блайса. – СПб.: Евразия, 2000. – С.7-11.
11. 2002 - Судзуки Д.Т. Очерки о дзэн-буддизме. Часть первая. – СПб: Наука, 2002. – 472 с.
12. 2002а - Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. – СПб: Наука, 2002. – 382 с.

13. **2004** - Судзуки Д.Т. Дзэн-буддизм в японской культуре. - СПб: ТРИАДА, 2004. – 272 с.
- На английском языке
14. **Suzuki, 1951** - Suzuki D.T. The Philosophy of Zen. // Philosophy East and West. – 1951. – Vol.1, no 2; July.
15. **Suzuki, 1953** - Suzuki D.T. Zen: A Reply to Hu Shih. // Philosophy East and West. – 1953. - Vol. 3, no. 1. – P. 25-46.
16. **Suzuki, 1953a** – Suzuki D.T. A Foreword. / Herrigel E. Zen in the Art of Archery. – L., 1953. – P.5-8.
17. **Suzuki, 1954** - Suzuki D.T. Zen and Pragmatism--A Reply (Comment and Disussion). // Philosophy East and West. – 1954. – Vol. 4, no. 2, July. – P. 167-174.
18. **Suzuki, 1955** - Suzuki D. T. Studies in Zen. – London: Rider & Co., 1955. – 286 p.
19. **Suzuki, 1956** - Suzuki D.T. Zen: A Reply to Van Ames. - Philosophy East and West. – 1956. - Vol 5, January. – P. 349-352.
20. **Suzuki, 1960** - Suzuki D. T. Manual of Zen Buddhism. – N.Y.: Grove press, 1960. – 192 p.
21. **Suzuki, 1994** – Suzuki D.T. The Zen Koan As a Means of Attaining Enlightenment. – Charles E. Tuttle Co., 1994 – 200 p.
22. **Suzuki, 1995** – Quotes from Collected Works of D.T. Suzuki // Kiyohide Kirita. D.T. Suzuki on Society and the State. // Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism, edited by James W. Heisig and John C. Maraldo. - Honolulu: University of Hawaii Press, 1995. – P. 52-74.
23. **Suzuki, 2000** – Suzuki D.T. The Awakening of Zen. – Shambala Publications, 2000. – 144 p.

Работы других авторов

24. **Абаев, 1980** – Абаев Н.В. Д.Т.Судзуки и культурное наследие дзэн (чань)-буддизма на Западе. // Народы Азии и Африки. – 1980. - №6. – С.176-186.

25. **Абаев, 1986** - Абаев Н.В. Концепция "просветления" в "Махаяна-шраддхотпада-шастре" // Психологические аспекты буддизма. - Новосибирск: Наука, 1986. – С. 23-46.
26. **Абаев, 1989** - Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1989. – 272 с.
27. **Андреев, 2000** – Андреев Д.Л. Роза мира. – М.: «Мир Урании», - 2000. – 608 с.
28. **Андросов, 2000** – Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. – М.: Восточная литература, 2000. – 799 с.
29. **Антология дзэн** - Антология дзэн. – Челябинск: Аркаим, 2004. – 456 с.
30. **АСК** - Афоризмы Старого Китая. – М.: Наука, 1988. – 192 с.
31. **Бердяев, 1991** - Бердяев Н.А. Самопознание. - М.: Книга, 1991. – 446с.
32. **Бердяев, 2003а** – Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. / Дух и реальность. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – 679 с.
33. **Бердяев, 2003а** – Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. / Дух и реальность. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – 679 с.
34. **Блайс, 1994** - Блис (Блайс) Р.Х. Что такое дзэн? / Что такое дзэн? Сборник. – Львов: Инициатива, К.: Airland, 1994. – 188 с.
35. **Блайс, 2001** – Блайс Р.Х. Золотой век дзэн: Антология классических коанов дзэн эпохи Тан. – СПб.: «Евразия», 2001. – 415 с.
36. **Большов, 1999** – Большов О. Философия экзистенциализма. – СПб.: «Лань», 1999. – 224 с.
37. **Буббайер, 2001** - Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2001. – 328 с.
38. **Бубер, 1997** - Бубер М. Хасидские предания. – М.: Республика, 1997. – 335 с.
39. **БС** – Буддизм: Словарь. / Под общ. ред. Жуковской Н.Л. и др. – М.: «Республика», 1992. – 287 с.

40. **БВЯ** - Буддизм в Японии. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – 704 с.
41. **Вандерхилл, 1996** – Судзуки. / Вандерхилл Э. Мистики XX века. Энциклопедия. – М.: «Миф»-«Локид», 1996. – 522 с.
42. **ВвБ** – Введение в буддизм. Рудой В.П., Островская Е.П. и др. – СПб.: Лань, 1999. - 384 с.
43. **Витгенштейн, 1958** - Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1958. – 132 с.
44. **Витгенштейн, 2001** - Л. Мысли о философии. Фрагменты из работ. // Путь в философию. Антология. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001 - 445 с.
45. **Горегляд, 1976** – Горегляд В. Философия дзэн-буддизма. // Азия и Африка сегодня. – 1976, № 10. - С.57-60.
46. **Декарт, 1950** – Декарт Р. Начала философии. / Избранные произведения. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1950. – 710 с.
47. **Де Мартино, 1995** - Де Мартино Р. Человеческая ситуация Дзэн-буддизма. / Дзэн-буддизм и психоанализ. – М.: Московский философский фонд, Издательство «Медиум», 1995. – 210 с.
48. **Деррида, 2000** – Деррида Ж. Насилие и метафизика. / Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. – М.-СПб.: Университ. книга, 2000. – 416 с.
49. **Долгов, 1994** - Долгов С. Очерк жизни Паскаля. // Паскаль Б. Мысли. – М.: REFL-book, 1994. – 528 с.
50. **Дюмулен, 1994** – Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. – СПб.: ТОО «ОРИС», 1994. – 336 с.
51. **Дюмулен, 2003** – Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. – 317 с.
52. **Дхаммапада** - Дхаммапада. – СПб.: Издательство Чернышева, 1993. – 175 с.
53. **Евлампиев, 1998** - Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. – СПб.: Наука, 1998. – 511 с.

54. ЖФ - Железная флейта. (100 коанов дзэн) – Киев: Преса України, REFL-book, 1993. – 336 с.
55. Завадская, 1977 – Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. – М.: Наука, 1977. – 168 с.
56. Ильин, 1998 – Ильин И.А. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте старшего. Опыт систематического анализа. / Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. – СПб.: Наука, 1998. – С. 359-477.
57. Ильин, 1998а – Ильин И.А. Философия Фихте как религия совести. / Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. – СПб.: Наука, 1998. – С. 478-501.
58. Ильин, 1998б - Ильин И.А. Взгляд в даль. Книга размышлений и упований. // Собр. сочинений, т. 8. – М.: «Русская книга», 1998. – 574 с.
59. Ильин, 2002 – Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 586 с.
60. Ильин, 2003 – Ильин И.А. Религиозный смысл философии. / И.А.Ильин. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 694 с.
61. ИСЗФ-1 - История современной зарубежной философии: компаративистский подход. 1 т. - СПб.: Лань, 1998. - 448 с.
62. ИСЗФ-2. - История современной зарубежной философии: компаративистский подход. 2 т. - СПб.: Лань, 1998. - 320 с.
63. Йога – «Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья». // Йога. / Пер. с санскрита В. Рудого, Е. Островской. – СПб. Азбука-классика, 2002. – 576 с.
64. Кабанов, 1999 – Кабанов А.М. История дзэн в Китае и Японии. / Годзан бунгаку. Поэзия дзэнских монастырей. – СПб.: Гиперон, 1999. – 224 с.
65. Капло, 1996 - Капло Роси Филип. Три столпа дзэн. – М.: «Либрис», 1996. – 478 с.
66. Кассирер, 1997 - Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 447 с.

67. Кемеров & Коновалова, 1999 - Кемеров В.Е., Коновалова Н.П. Восток и Запад: судьба диалога. – Екатеринбург: Изд-во «Урал - НАУКА», 1999. – 160 с.
68. Кинг, 1999 - Кинг У.Л. Дзэн и путь меча. Опыт постижения психологии самурая. – СПб.: Евразия, 1999. – 320 с.
69. КБФ - Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. – СПб.: Лань, 1999. – 544 с.
70. Клири, 2001 - Мудрость дзэн. Сто историй пробуждения. Составление и редакция Т.Клири. – СПб.: Евразия, 2001. – 256 с.
71. Коваль & Холин 1993 - Коваль С.Н., Холин Ю.Е. Дух воина: Философия и практика дзэн. – Краснодар: Маерли, 1993. – 224 с.
72. Конзе, 1993 – Конзе Э. Буддийская медитация. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 144 с.
73. Кунцман, 2002 – Кунцман П., Буркард Ф.-П., Видман. Философия: dtv-Atlas. – М.: Рыбари, 2002. – 268 с.
74. КФ – Китайская философия. Энциклопедический словарь. – М.: Мысль, 1994.
75. Лапшин, 1999 – Лапшин И.И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. – М.: Республика, 1999. – 399 с.
76. Лебедев, 1981 - Лебедев С.Н. «Современный дзэн-буддизм: критический анализ»: Автореф. дис. ... канд. философ. наук. – М.: Изд-во МГУ, 1981. – 22 с.
77. Левинас, 2000 – Ракурсы. / Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. – М.-СПб.: Университ. книга, 2000. – 416 с.
78. Лепехов, 1998 – Лепехов С.Ю. Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации. / Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. – М.: ИФРАН, 1998. – С. 101-151.
79. Линь-ци лу. Пер. И.С. Гуревич. – СПб.: «Петербургское востоковедение», 2001. – 272 с.

80. Литман, 1985 - Литман А.Д. Современная индийская философия. – М.: Мысль, 1985. – 399 с.
81. Лосский, 1999 – Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: ТЕРРА - Книжный клуб; Республика, 1999. – 408 с.
82. Лысенко, 1994 - Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. // Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1994 – 383 с.
83. Малявин, 1988 – Малявин В.В. Язык сердца: афоризм и китайская традиция. / Афоризмы Старого Китая. Пер. с кит. В.В. Малявина. – М.: Наука, 1988. – 192 с.
84. Менегетти, 2003 – Менегетти А. Психосоматика. – М.: ИИИФ «Онтопсихология», 2003. – 328 с.
85. Маслов, 2000 - Маслов А. А. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. - М.: Сфера. 2000. - 608 с.
86. Мертон, 1996 - Мертон Т. Дзен и голодные птицы. / Приложение к книге Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддистский. – Киев: «София» Ltd, 1996. – 288 с.
87. Мумонкан – Мумонкан. «Застава без ворот». Сорок восемь классических коанов дзен с комментариями Р.Х. Блайса. – СПб. Евразия, 2000. – 350 с.
88. МШШ - Махаяна шраддхотпада шастра. Трактат о пробуждении веры в Махаяну. Пер. Е.А.Торчинова. // Философия китайского буддизма . - СПб.: Азбука-классика, 2001. - 256 с.
89. МШШ-2 – Шастра о пробуждении веры в махаяне. // Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1989. – 272 с.
90. МШШ-3 - Nakeda Y. The Awakening of Faith. – N.Y. - L., 1967.
91. На грани - На грани невозможного. // «За рубежом». – 2001, №12 (265).

92. **Нестеркин, 1984** - Нестеркин С.П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань. (Анализ доктринальных основ) / Философские вопросы буддизма. – Новосибирск: Наука, 1984. – С. 12-20 с.
93. **Нестеркин, 1990** - Нестеркин С.П. Гун-ань в культурно-психологической традиции чань-буддизма. / Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. – Новосибирск: Наука. Сиб. От-ние. 1990. – С. 22-43.
94. **Нестеркин, 1991** – Нестеркин С.П. Проблема индивидуального «Я» в средневековом чань-буддизме. / Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1991. – С. 49-59.
95. **НФС** – Новейший философский словарь. – Минск: Книжный дом, 2003. – 1280 с.
96. **Островская, 1993** - Островская-младшая Е.А. Буддийский эпистемологический идеал *yathābhūtam*. / Буддизм в переводах. Альманах. Выпуск 2. - СПб: Андреев и сыновья, 1993.
97. **Парибок, 1989** - Парибок А.В. Глоссарий. // Вопросы Милинды (Милиндапаньха). – М.: Наука, 1989. – 485 с.
98. **Пахомов, 2002** – Пахомов С.В. Послесловие. / Судзуки Д.Т. Очерки о дзэн-буддизме. Часть первая. – СПб: Наука, 2002. – С. 453-463.
99. **Пахомов, 2002а** - Пахомов С.В. Послесловие. Судзуки: буддист и буддолог. / Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. – СПб: Наука, 2002. – С. 362-380.
100. **Пивоваров, 2000** - Пивоваров Д.В., Медведев А.В. История и философия религии. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 2000. – 408 с.
101. **Померанц, 1964** – Померанц Г.С. Дзэн и его наследие. // Народы Азии и Африки. - 1964, №4. – С.184-194.
102. **Померанц, 1989** – Померанц Г.С. Парадоксы дзэн. // Наука и религия. - 1989, №5. – С.38-43.
103. **Померанц, 1995а** - Померанц Г.С. Социальные условия расцвета и упадка чань (дзэн) в Китае. / Выход из транса. – М.: Юрист, 1995. – 575 с.

104. Померанц, 1995б - Померанц Г. Язык абсурда. / Выход из трансa. – М.: Юрист, 1995. – 575 с.
105. Померанц, 1995в - Померанц Г. Канон и непосредственность в буддизме дзэн. / Выход из трансa. – М.: Юрист, 1995. – 575 с.
106. Пронников & Ладанов, 1996 - Пронников В. А., Ладанов И. Д. Японцы. - М.: Издательство "ВиМ", 1996. - 400 с.
107. Пятигорский, 2004 – Пятигорский А.М. Лекции по буддийской философии./ Непрерываемый разговор. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 432 с.
108. Радхакришнан 1956 - Радхакришнан С. Индийская философия. 1 т. – М., 1956. – 632 с.
109. Ратти & Вестбрук, 2000 - Ратти О., Вестбрук А. Секреты самураев. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2000. – 544 с.
110. Розенберг, 1991а - Проблемы буддийской философии. // Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 295 с.
111. Розенберг, 1991б - О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. // Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 295 с.
112. Рудой, 1990 - Рудой В.И. Введение в буддийскую философию. // Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. – М.: Наука. Гл. редакция восточной литературы, 1990. - 318 с.
113. Рудой, 1993 – Рудой В.И. Истоки идеологии индо-буддийской традиции. / Буддизм в переводах. Альманах. Выпуск 2. - СПб: Андреев и сыновья, 1993. – С. 339-356.
114. Самыгин и др., 1996 – Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов-наДону: «Феникс», 1996. – 672 с.
115. СЛС - Скрижали Лазурной Скалы. Избранное. / Афоризмы Старого Китая. – М.: Наука, 1988. – 192 с.

116. Спенсер, 1998 - Спенсер Л. Гегель для начинающих. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – 176 с.
117. Степанянц, 1997 – Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. – М.: Восточная литература РАН, 1997. – 503 с.
118. Сэкида, 1993 - Сэкида Кацуки. Практика дзэн. – Киев: Преса України, REFL-book, 1993. – 336 с.
119. Топоров, 1988 – Топоров В.Н. Комментарий. К буддологическим исследованиям Ф.И.Щербатского. // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988. – 426 с.
120. Торчинов, 1992 - Торчинов Е.А. Предисловие (к главам из книги Д.Т. Судзуки «Основы дзэн-буддизма») // Реверс. Альманах. – 1992. - № 1. - С. 70-95.
121. Торчинов, 2000 - Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. - СПб.: Санкт-петербургское философское общество, 2000. - 304 с.
122. Торчинов, 2001а - Торчинов Е.А. Буддийская философия в Китае. // Философия китайского буддизма. - СПб.: Азбука-классика, 2001. - 256 с.
123. Торчинов, 2001б - Торчинов Е.А. Комментарии (к Трактату о пробуждении веры в Махаяну). // Философия китайского буддизма. - СПб.: Азбука-классика, 2001. - 256 с.
124. Торчинов, 2002 – Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. – СПб.: «Петербургское востоковедение», 2002. – 320 с.
125. Умэнь, 1988 - Умэнь. Застава без ворот. / Афоризмы Старого Китая. – М.: Наука, 1988. – 192 с.
126. Уотс, 1993 - Уотс А. Путь Дзэн. К.: «София», 1993. – 320с.
127. Уотс, 1996 – Уотс А. Д.Т. Судзуки: «без-умный» ученый. / Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддистский. – Киев: «София» Ltd, 1996. – С. 9-14.
128. Утехин, 1997 - Утехин И.В. Учение виджнянавадинов о восьмом сознании. // Мысль. Ежегодник Петербургской ассоциации философов. - СПб., 1997, №1. – С. 148-163.

129. УЯИ – Учим японские иероглифы. – СПб.: «Лань», 2000. – 320 с.
130. Франк, 1990 - Непостижимое. / Франк С.Л. Сочинения. – М.: «Правда», 1990. – 607 с.
131. Франк, 2003 – Реальность и человек. / Франк С.Л. С нами Бог. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 750 с.
132. Фромм, 1995 - Фромм Э. Психоанализ и дзэн-буддизм. / Фромм Э., Судзуки Д., Де Мартино Р. Дзэн-буддизм и психоанализ. – М.: Московский философский фонд, Издательство «Медиум», 1995. – 210 с.
133. Хайдеггер, 1993а – Что такое метафизика. / Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
134. Хайдеггер, 1993б – Основные понятия метафизики. / Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
135. Хакуин, 2001 - Хакуин Экаку. Дикий плющ. Духовная автобиография дзэнского наставника Хакуина. – СПб.: Евразия, 2001. – 336 с.
136. Хаскел & Хакеда 1996 - Хаскел П., Хакеда Ёшито. Дзэн Банкэя. – Р.: «Colen Publish House», 1996. – 200 с.
137. Хоружий, 1991 - Хоружий С.С. Диптих безмолвия. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. – 136 с.
138. Хамфриз, 2002 – Хамфриз К. Дзэн-буддизм. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 320 с.
139. Чжан, 1993 - Чжан Чжень-Цзы. Практика Дзэн. – Красноярск: «Белый остров», 1993. – 292 с.
140. Шах, 1999 - Шах Идрис. Суфии. – М.: Локид, Миф, 1999. – 448 с.
141. Щербатской, 1988 - Щербатской Ф.И. Буддийская логика. Введение. / Избранные труды по буддизму. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988. – 426 с.
142. Шопенгауер, 1997 - Шопенгауер А. Избранные произведения. – Ростов-н/Д.: «Феникс», 1997. – 544 с.
143. Штейнер, 1987 - Штейнер Е.С. Иккю Содзюн. – М.: «Наука», 1987 – 277 с.
144. Элиаде, 1999 - Элиаде М. Йога: Бессмертие и свобода. – СПб.: «Лань», 1999. – 448 с.

145. **Эйткин, 1995** - Эйткин Р. На пути дзэн / Путь к себе: реальность дзадзэн. Сборник. – М.: Либрис, 1995. – 348 с.
146. **Юнг, 1999** – Юнг К. Предисловие к книге Д.Т. Судзуки «Основы Дзэн-буддизма». / Буддизм. Четыре благородные истины. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС, Харьков: ФОЛИО, 1999. – 992 с.
147. **Юшкевич, 1990** – Юшкевич П.С. О сущности философии. / На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М.: Полит издат, 1990. – 528 с.
148. **Янгутов, 1982** – Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. – Новосибирск: Наука, 1982. – 142 с.
149. **Ясперс, 1994а** – Философская вера. / Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: «Республика», 1994. - 527 с.
150. **Ясперс, 1994б** – Духовная ситуация времени. / Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: «Республика», 1994. - 527 с.
151. **Ясперс, 1997** - Ясперс К. Будда. / Западная философия: итоги тысячелетия. – Екатеринбург: «Деловая книга»; Бишкек: «Одиссей», 1997. – 656 с.

Литература на иностранных языках:

152. **Abe, 1986** – Abe Masao. A Zen Life: D.T. Suzuki Remembered. – Tokyo: Weatherhill, 1986. – 250 p.
153. **Abe, 1989** – Abe Masao. Zen and Western Thought. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1989. – 308 p.
154. **Ames, 1954** - Ames Van Meter. Zen and Pragmatism. - Philosophy East and West, Vol. 3, no. 1, April 1954.
155. **Blyth, 1982** - Blyth R.H. Zen and Zen Classics. Volume one. – Tokyo: Hokuseido Press, 1982. – 128 p.
156. **Borup, 2003** – Borup J. Zen and the Art of inverting Orientalism: religious studies and genealogical networks. [Electronic resource] – Aarhus University. – www.buddhanet.dk/zenorienteng.htm - 28.05.03.

157. **Chang, 1957** – Chang Chen-Chi. The Nature of Ch'an (Zen) Beddhism. // Philosophy East and West. – 1957. - Vol. 6, no. 4. – P. 333-355.
158. **Cheng, 1981** – Cheng Hsueh-Li. The Roots of Zen Buddhism. - // Journal of Chinese Philosophy. – 1981. - Vol. 8. – P. 451-478.
159. **Cheng, 1973** – Cheng Chung-Ying. On Zen (Chsn) Language and Zen Paradoxes. - // Journal of Chinese Philosophy. – 1973. - Vol. 1. – P. 77-102.
160. **Dilworth, 1978** – Dilworth D. Suzuki Daisetz as Regional Ontologist: Critical Remarks on Reading Suzuki's Japanese Spirituality. – Philosophy East and West. – V.28. – 1978. – P.99-110.
161. **Hardwick, 1963** – Hardwick C. S. Doing Philosophy and Doing Zen. - Philosophy East and West. – V.13, No. 2. – 1963. – P.227-234.
162. **Heine, 1991** – Does the Koan have Buddha-nature? The Koan as Religious Symbol. / Heine S. A Dream Within Dream. Studies in Japanese Thought. – N.Y.: Peter Lang Publishing, 1991. – 247 p.
163. **Hori, 2001** - Zen Words. Collected sayings from *Zenrinkushu*. Compiled, edited, and annotated by Victor Soren Hori. - Honolulu: University of Hawai'i press, 2001. – 727 pp.
164. **Kapleau, 2001** – Kapleau P. Awakening to Zen. – Shambala Publications, 2001 – 256 pp.
165. **Kiyohide, 1995** - Kiyohide Kirita. D.T.Suzuki on Society and the State. // Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School & the Question of Nationalism, edited by James W. Heisig and John C. Maraldo. - Honolulu: University of Hawaii Press, 1995. – P. 52-74.
166. **McCarthy, 1956** - McCarthy H. E. Dewey, Suzuki, and the Elimination of Dichotomies. - Philosophy East and West. – 1956. – Vol. 6, no. 1. - P. 403-456.
167. **Miura & Sasaki, 1989** - Miura I., Sasaki R.F. The Zen Koan. – Harvest Books, 1989. – 200 p.
168. **Nakamura, 1968** - Nakamura Hajime. Ways of thinking of eastern peoples: India-China-Tibet-Japan. - Honolulu: University of Hawaii Press, 1968. – 712 p.
169. **Nhat Hanh 1995** - Nhat Hanh, Thich. Zen Keys. – New York and London: Doubleday, 1995. – 198 pp.

170. **Nukariya, 1913** - Nukariya Kaiten. Religion of the Samurai. A study of Zen philosophy and discipline in China and Japan. - London, 1913.
171. **Rosemont, 1970** - Rosemont, Henry, Jr. Is Zen Buddhism a philosophy? - Philosophy East & West. 1970. - V. 20. - P. 63-72.
172. **Shimano, 1988** - Shimano Eido. Zen Koans. / Kraft K. Zen: Tradition and Transition. - London and Melbourne: Rider, 1988. - P. 70-87.
173. **Schmithausen, 1987** - Schmithausen L. Alayavijnana. On the origin and the early development of a central concept of Yogacara philosophy. Part I //Studia Philologica Buddhica, monograph series, IV. Tokyo, 1987.
174. **Thanissaro, 1996** - Thanissaro Bhikku (Geoffrey DeGraff). The Wings to Awakening. An Anthology from the Pali Canon. - Barre, Mass.: Dhamma Dana Publications, 1996. - 254 p.
175. **Ueda, 1964** - Yoshifumi Ueda. The World and the Individual in Mahayana Buddhist Philosophy. - Philosophy East and West. - V.14. - 1964. - P.157-166.
176. **Watts, 1957** - Watts Alan W. The Way of Zen. - Penguin books, 1957. - 252 p.
177. **Wright, 1986** - Wright D. Language and Truth in Hua-yen Buddhism. - Journal of Chinese Philosophy. - 1986. - Vol.13. - P. 21-47.

Сокращения названий разделов Палийского канона:

Сутры Палийского канона цитируются по источнику на сайте

<http://www.accesstoinsight.org/canon>, дата последнего обращения – 10.05.02

DN - Digha Nikaya

MN - Majjhima Nikaya

SN - Samyutta Nikaya

AN - Anguttara Nikaya