**Чань-буддизм и чаньская культура психической деятельности**

Буддизм, проникший в Китай, согласно наиболее общепринятой точке зрения, в I в н.э., подвергся, как известно, интенсивной китаизации, в результате чего возник целый ряд школ китайского буддизма, столь значительно адаптировавшихся, что в них можно обнаружить множество специфических черт, существенно отличающих их от соответствующих школ индийского буддизма. Школа китайского буддизма чань (яп. "дзэн"), возникшая, по традиционной версии, на рубеже V-VI вв., считается одной из самых китаизированных школ, и некоторые исследователи даже расценивают ее как "самую китайскую" [135, 147, 159]. Более того, некоторые авторитетные исследователи считают, что чань-буддизм возник как резко негативная реакция китайско-буддийской интеллигенции против основополагающих принципов индийского буддизма, неприемлемых для китайского интеллекта, и что с буддизмом его связывает лишь название и тонкая нить терминологии. При этом чань-буддизм расценивается чуть ли не как двойник даосизма, который сменил одежду и обрел таким образом новую жизнь. Так, например, тайваньский ученый У Цзин-сюн утверждает, что ""дзэн" можно рассматривать как наиболее полное развитие даосизма путем его соединения с близкими по духу буддийскими проникновениями и могущественным апостольским рвением. Если буддизм – отец, то даосизм – мать этого удивительного ребенка. Но нельзя отрицать, что этот ребенок больше походит на мать, нежели на отца" [215, с. 44].

Ниже мы вернемся к проблеме общего соотношения буддийских и даосских элементов в теории и практике чань-буддизма. Здесь же, рассматривая некоторые конкретные вопросы отношения чань-буддистов к проблеме культурного (психического) развития человека и сравнивая чаньскую позицию с даосской, следует отметить, что между двумя учениями действительно наблюдается большая близость или совпадение по целому ряду пунктов. При этом необходимо особо подчеркнуть, что сходство и различие были обусловлены самыми фундаментальными, центральными положениями чань-буддизма и даосизма, с одной стороны, и конфуцианства – с другой. Если, скажем, в конфуцианстве отстаивался катафатический принцип всемогущества слова и умопостигаемости учения, изложенного в вербальных текстах, освященных традицией, то в даосизме и чань-буддизме провозглашался апофатический принцип невозможности выразить высшую истину в словах и знаках и постичь ее в рамках дискурсивно-логического мышления [47, с. 225].

Исходя из катафатического принципа, предопределившего наиболее характерные черты всей конфуцианской культуры, ее представители придавали знаковой системе вообще, и вербальным текстам – в особенности, огромное, решающее значение в своей практике нравственного и психического воспитания (даже сам термин "культура" – "вэнь" – буквально означал "письменность", "письменные тексты", и зачастую оба понятия идентифицировались, хотя, как мы уже видели, ранние конфуцианцы не сводили культуру к письменной грамоте, к знанию текстов, а подразумевали под ней многое другое, в том числе и нравственно-психическое совершенство). Они полагали, что человек (если он, конечно, человек в их понимании полноценный, а не, скажем, "дикарь", который приравнивался к животному) в своей основе является рациональным существом и его в принципе можно изменить в лучшую сторону с помощью убеждения, т.е. воздействуя на его сознание, на его психику посредством слова и текста. Если же убеждение не действовало, то следовало прибегнуть к такому методу воздействия, как личный пример, но и в таком случае в первую очередь вводилась в действие определенным образом организованная знаковая система, поскольку поведение конфуцианизированной личности носило сугубо знаковый характер, а методы физического воздействия отвергались как недостойные "благородного мужа". Да и в индивидуальной практике психической саморегуляции конфуцианцы опирались в первую очередь на внутреннюю речь, постоянно вопрошая себя и ведя с собой внутренний диалог (см. гл. I данной работы).

Чань-буддисты же полагали, что все вербальные предписания, все тексты, в которых они зафиксированы, неистинны, ложны, именно в силу своей вербализованности неспособны открыть сокровенные тайны бытия и передать истинную суть вещей и явлений и поэтому вводят в заблуждение неискушенного ученика. Отсюда принципиальная методологическая установка на "эзотеризм", на передачу невербальной информации в процессе непосредственного общения учителя с учеником, а также на использование в практике психической тренировки энигматического языка парадоксов и иносказаний, настраивающего ученика на прием и передачу того, что "скрыто за словами" (ср. у Ф. И. Тютчева: "Мысль изреченная есть ложь"). Эта установка, предопределившая многие наиболее характерные особенности чаньской практики психотренинга и психической саморегуляции, была сформулирована в двух первых из четырех очень кратких изречений, которые приписываются легендарному основателю школы чань, индийскому миссионеру Бодхидхарме (кит. Пути-Дамо; яп. Бодай-Дарума) и в которых, по существу, в предельно лаконичной форме были изложены самые основные принципы теории и практики чань-буддизма. Они гласят: "Особая передача вне учения" и "Не опираться на слова и писания"[208, с. 212].

Аналогичный подход мы обнаруживаем в даосизме, где молчание выступает как знак высшей мудрости, ибо "знающий не говорит, а говорящий не знает"[98, §56, с. 34; 115, гл. 22, с. 137], где само Дао выступает как нечто неподдающееся вербализации и описанию в терминах дифференцирующих признаков, нечто "таинственное", "чудесное", "непознаваемое", "бесформенное", "безграничное" и т.д. И поскольку оно не может быть охарактеризовано в позитивных терминах, то в случае необходимости характеризуется чаще всего негативно, по апофатическому принципу "не то и не это": "Смотрю на него и не вижу, поэтому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим. Эти три [признака Дао] необъяснимы, потому что они восходят к Единому. Его верх не освящен, его низ не затемнен. Оно бесконечно и не может быть названо... И вот называю его формой без форм, образом без существа. Поэтому называю его неясным и туманным. Встречаюсь с ним и не вижу лица его, следую за ним и не вижу спины его" [98, §14, с. 7-8].

Многие выдающиеся чань-буддисты были хорошо знакомы с классическими даосскими текстами и зачастую использовали их в своей практике психотренинга, наставляя учеников с помощью даосских парадоксов и притч. Так, в знаменитой "Алтарной Сутре" чаньского патриарха Хуэй-нэна (637-713), основателя Южной школы чань, приводится следующий эпизод: "Однажды, обращаясь к своим ученикам, Хуэй-нэн сказал: "У меня есть нечто, не имеющее ни головы, ни имени, ни названия, ни переда, ни зада. Знает ли кто-нибудь из вас, что это такое?". Шэнь-хуэй (один из его учеников), выступив вперед, сказал: "Это источник всех будд и природа будды Шэнь-хуэя!" Хуэй-нэн возразил ему: "Я уже говорил вам, что оно не имеет ни имени, ни названия, но ты все-таки называешь это "источником будд" и "природой будды". Даже если ты уединишься в соломенном шалаше и будешь совершенствоваться дальше, то все равно останешься второразрядным чаньским наставником"" [204, с. 112].

Столь же явные аналогии с описанием Дао в "Дао-дэ цзин" обнаруживаются в высказывании другого чаньского патриарха, явившегося основателем одной из самых влиятельных школ чань-буддизма – Линь-цзи (умер в 867 г.): "Если вы хотите освободиться от смертей и рождений, от прихода и ухода (т.е. от всех дуальных оппозиций. – Н.А.)... то вам нужно постичь этого человека, слушающего мое Учение. У него нет ни образа, ни ствола, ни корня, ни постоянного местопребывания, но он "всегда виден в воде, пусть хоть на дно уйдет" (цитата из "Ши-цзин", которая имеется также в "Чжун-юн". – Н.А.). Он проявляется везде и всюду, но не имеет постоянного места действия. Поэтому, когда вы пытаетесь схватить его, он ускользает от вас, и чем усерднее вы ищете его, тем дальше он убегает от вас. Вот почему называю его таинственным" [105, §15]. Можно привести также множество других примеров, которые свидетельствуют о том, что чань-буддисты были хорошо начитаны в китайской классической литературе (и особенно – в даосской) и широко использовали категориальный аппарат, выработанный в традиционной китайской мысли до прихода буддизма.

При этом китайские буддисты, в том числе и чань-буддисты, чаще всего прибегали именно к даосскому философско-психологическому наследию, используя его для интерпретации сугубо буддийских идей, так как из всех китайских учений даосизм был наиболее близок к буддизму структурно-типологически, что значительно облегчало процесс" взаимовлияния и способствовало возникновению различных синкретических явлений. Тем не менее, если говорить конкретно о чань-буддизме, роль даосизма в формировании этой школы китайского буддизма была не столь определяющей, как это утверждают некоторые исследователи, и его влияние (хотя и весьма значительное) затрагивало главным образом форму, а не содержание этого буддийского (махаянского) по своей сути учения.

Если рассмотреть основные положения чань-буддизма в контексте философии и психологии буддизма махаяны (особенно в традиции школ мадхьямиков и йогачаров, заложивших основы школы чань), то мы обнаружим, что это учение развивалось в главном русле общемахаянской мысли, хотя, как и во всех буддийских школах, в нем наблюдается определенное смещение акцентов, когда те или иные проблемы выходят на первый план, а другие, наоборот, отходят на второй или вовсе не рассматриваются. В частности, чаньский принцип "не опираться на слова и писания", несмотря на столь явные даосские аналогии, отнюдь не является нововведением китайских чань-буддистов, привнесенным в эту школу китайского буддизма исключительно под влиянием даосских текстов, а имеет самостоятельные буддийские истоки и восходит к некоторым фундаментальным положениям самого раннего, домахаянского буддизма. Согласно раннебуддийской традиции, сам Будда на многие вопросы, "касающиеся начала и будущего вещей" (такие, как вечен или не вечен мир, бесконечен ли он или имеет пределы, бессмертен ли сам Будда и т.д.), отвечал молчанием, полагая, что их решение ничего не дает для освобождения конкретного индивида от эмоциональной (психической) и нравственной "омраченности", которая является причиной страдания человека и препятствием к достижению "просветления" (бодхи), освобождающего его от всех заблуждений и страданий [83. с. 396-399]. Более того, такого рода метафизические спекуляции, как утверждали раннебуддийские тексты, сами" по себе могут стать серьезным препятствием к "просветлению", так как рождают привязанность к "имени и форме", которая также является причиной страдания и преодоление которой является необходимым условием "освобождения" [38, с. 180].

Эти положения получили дальнейшее развитие в буддизме махаяны, различные школы и направления которого придерживались общего мнения, что истинная реальность не может быть адекватно выражена и описана какими-либо лингвистическими средствами [83, с. 508]. Поэтому утверждалось, что просветление, во время которого постигается истинная сущность вещей и явлений, наступает тогда, когда человек освобождается от привязанности к слову и знаку, и поэтому "Ланкаватара-сутра", на которую опирались и мадхьямики и йогачары (а также впоследствии и чань-буддисты), называла слова Будды "бессловесными". В махаянских текстах получил развитие и мотив "громоподобного молчания" Будды, которым он, согласно раннебуддийскому канону, отвечал на вопросы метафизического характера. Так, в "Вималакирти-нирдеша-сутре", которая пользовалась у чань-буддистов особой популярностью, говорится, что аналогичным образом ответил на вопрос о природе недуальной реальности главный персонаж этой сутры – Вималакирти [38, с. 180]. При этом идея вневербального постижения истинной реальности была тесно связана с такими центральными категориями буддийской философии, как нирвана, шуньята (пустота), анатман (отсутствие индивидуального "Я") и др., которые соответственно, стали центральными категориями чань-буддизма.

Особенно важную роль в формировании чань-буддизма и чаньской психокультуры сыграло то, что отказ от абстрактных спекуляций и объяснения трансцендентных, внеопытных понятий был обусловлен в буддизме стремлением выработать прежде всего практические психопропедевтические рекомендации по преодолению эмоционально-психологической "омраченности", препятствующей непосредственному переживанию вневербальной реальности. Поскольку утверждалось, что слова (и понятия, выраженные ими) не могут адекватно отразить истинную реальность, то для ее постижения рекомендовалось вернуться к целостному, нерасчлененному источнику опыта, который обнаруживается в глубинных слоях психики, не затронутых вербализаций [169].

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

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

Одним из основных методов буддийской практики психической саморегуляции служила так называемая медитация (санскр.; "дхьяна", кит. "чань-на"," "чань"), поэтому и в чань-буддизме она стала одним из главных методов психической тренировки и саморегуляции, заложив основы всей чаньской психокультуры. При этом чань-буддизм, представлявший собой сугубо практическое направление в китайском буддизме махаяны и придававший особенно важное значение активному духовно-практическому освоению буддийского учения, делал на практике психотренинга и психической саморегуляции особый акцент, в результате чего идейно-теоретические, философские аспекты этого учения зачастую отодвигались на задний план и все внимание сосредоточивалось на его психологических (или, еще точнее, психопропедевтических) аспектах.

Собственно говоря, то, что название этой школы китайского буддизма произошло от сокращенного варианта китайской транскрипции термина "дхьяна" (скорее всего, от его более раннего палийского варианта – "джхана"), само по себе говорит о той важной роли, которую практика медитации играла в чань-буддизме. И именно с этой практики традиционная версия происхождения чань-буддизма начинает отсчет его истории в Китае. Согласно чаньской традиции, легендарный буддийский патриарх Бодхидхарма, принесший учение чань-буддизма в Китай, в течение девяти лет занимался сидячей медитацией, молча созерцая каменную стену своей пещеры, где он обитал в одиночестве [99, 101, 181, 208].

Медитация осуществлялась в чань-буддизме при лишенном каких-либо образов или идей (мыслей) сосредоточении сознания в одной точке (санскр. "экагра"; кит. "и-нянь-синь"). которое сочеталось с максимальной релаксацией и стабилизацией сознания, снятием психического напряжения и Достижением предельно уравновешенного состояния. Медитация обычно начиналась с сознательной концентрации внимания, когда медитирующий сосредоточивает его в одной точке и интенсивно "всматривается" своим внутренним взором в "пустоту", стремится "опустошить" свое сознание до полного отсутствия каких-либо мыслей или образов восприятия. Такое состояние называлось "одноточечностью сознания" (и-нянь-синь) или "сознанием, лишенным мыслей" (у-нянь-синь), "не-сознанием" (у-синь) [194, 195, 208, 210, 211].

Однако сосредоточенность сознания вовсе не означала, что Оно должно жестко фиксироваться на определенном объекте. На следующей стадии медитирующий должен выработать в себе способность к несознательной концентрации внимания, когда сознание свободно движется от одного объекта к другому, течет как вода, не задерживаясь ни на одном объекте и вместе с тем отражая его с максимальной адекватностью, когда медитирующий в состоянии сосредоточить свое внимание на определенном объекте без всякого напряжения и осознанного стремления сделать это, т.е. как бы при "пассивном" участии самого человека или, точнее, его индивидуального "Я", которое в таком состоянии перестает быть контролером или наблюдателем собственной психической деятельности, как бы растворяясь без остатка в общем потоке психики. Как отмечал А. Уоттс, "у-синь – это действие (на каком угодно уровне – физическом или психическом) без попыток в одно и то же время контролировать и наблюдать за действием со стороны" [208, с. 140].

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

Пассивно созерцая феномены своей психики и внешние образы восприятия, чань-буддист должен был проявлять полное безразличие. максимально отстраненное (отрешенное) отношение к мелькающим мыслям и образам, которые должны следовать в общем потоке психики легко и свободно и не оставлять в сознании никаких следов, подобно птицам, легко и бесшумно пролетающим по небу и бесследно исчезающим вдали. Будучи не вовлеченным в поток сознания, чань-буддист должен был позволить мыслям и чувствам течь свободно, наблюдая за ними без какого-либо определенного намерения, пока они самопроизвольно не исчезнут. А. Уоттс отмечал, что "у-синь" – это "состояние целостности, в котором сознание функционирует Свободно и легко, без ощущения наличия второго сознания, или эго, стоящего над ним с дубинкой в руках" [208, с. 23].

При этом психика, лишенная дестабилизирующего и деструктурирующего вмешательства индивидуального "Я", предоставленная самой себе и спонтанно функционирующая наиболее естественным для себя образом, успокаивается сама собой и достигает предельно уравновешенного и безэнтропийного состояния, которое уподоблялось чань-буддистами зеркальной поверхности спокойной воды. "Дхьяна – это такое состояние сознания, когда все духовные силы находятся в равновесии, так что ни одна мысль, ни одна склонность не может доминировать над другими. Это можно сравнить с тем, как на бурлящее море выливают масло: волны больше не ревут, пена не кипит, брызги не летят – остается лишь гладкое блестящее зеркало. И именно в этом совершенном зеркале сознания мириады отражений появляются и исчезают, никак"не нарушая его спокойствия" [188, с. 271].

Таким образом, в чаньской медитации основной упор делался на естественной саморегуляции, когда человек не стремился навязать своей психике направляющую и регулирующую волю своего "Я", а, наоборот, отказывался от представления о дискретности собственного существования, выходил за пределы индивидуального "Я" и оставлял свою психику в покое, предоставляя ей возможность самой управлять своей деятельностью в соответствии с собственными, наиболее естественными для нее законами, позволяя ей самой находить наиболее оптимальный режим функционирования. Однако отказ от ощущения своего "Я" как дискретной сущности отнюдь не означал наступления абсолютной бесконтрольности мыслей и поступков, полной безответственности и безвольной реактивности, лишенной всякой целенаправленности, а означал лишь освобождение от субъективности восприятия, эмоциональных эффектов и психического напряжения, обусловленных привязанностью к своему "Я". Собственно говоря, вся система чаньской тренировки была направлена на то, чтобы развить силу воли и полное самообладание, но не в смысле жесткой внешней дисциплины, а в смысле самоконтроля и саморегуляции, когда бразды правления берет на себя психосоматическая целостность, в которой "сознательные" к "подсознательные" уровни находятся в непротиворечивом единстве и гармоничном взаимодействии. При этом воля, идущая от сознательного уровня психики и обусловленная деятельностью индивидуального "Я", должна уступить место безличной, совершенно объективированной воле, которая исходит от "истинной природы" человека и которая усиливается за счет того, что ее максимальной концентрации и проявлению всех ее потенциальных возможностей не мешают различные демобилизирующие факторы, связанные с наличием индивидуального "Я": рефлексия, страх за свою "Я"-концепцию и т.д.

В практике психической саморегуляции чань-буддисты опирались на ту традицию, сложившуюся еще в раннем буддизме, которая предписывала подчинять, воспитывать и развивать волю и другие психические функции, но не подавлять или уничтожать их. Эта традиция развивалась в соответствии с фундаментальной буддийской концепцией "срединного пути", которая рекомендовала избегать крайностей аскетизма, когда, скажем, чувства тренируются до тех пор, пока не перестают выполнять свои функции: глаз не видит предметов, а ухо не слышит звуков. На это буддисты возражали, что в таком случае у слепого и глухого органы чувств "воспитаны" лучше всего, и подчеркивали, что подлинное воспитание чувств означает их тренировку с тем, чтобы они могли различать все формы чувственного сознания и оценивать их по достоинству. В то же время подчеркивалось, что без дисциплины и упражнения воли нельзя избавиться от "омрачающих" факторов психической жизни, так как дурные желания не могут быть устранены, если к ним относиться пассивно, – их устранит только сильная воля и целеустремленность [83, с. 360-369].

Развиваясь в русле этой традиции, чань-буддиэм стремился избегать крайностей аскетизма, с одной стороны, и полного отказа от всякой тренировки – с другой, и в своей практике психотренинга пытался выработать сбалансированный подход, в котором усиленное напряжение воли сочеталось с релаксацией, дисциплина чувств и эмоций – с естественностью психических проявлений. Под воздействием чаньского психотренинга такие важнейшие психические процессы, как сенсорное восприятие, представления, мышление, эмоции, память и т.д., отнюдь не подавлялись или искажались, но скорее, наоборот, развивались и усиливались, поднимались на качественно новый уровень, в результате чего повышались регулятивные способности всей психики в целом. При этом основной акцент, как и в даосизме, делался на "методе естественности", но в чань-буддизме уделялось более пристальное, чем в даосизме, внимание тому, чтобы определенным образом организовать естественные психические проявления , обуздать их в рамках самодисциплины и самоконтроля. Поэтому в отношении чань-буддизма и даосизма к конфуцианским нормам "культурного" поведения, к правилам "ли", превратившимся, как мы уже отмечали, в орудие противоборства двух начал (природы и культуры) и"подчинения природного начала культурному, наблюдаются некоторые существенные различия, хотя в целом подход этих двух учений к проблеме психического развития человека имеет много общего.

Утверждая себя в антитезе "культурного" и "естественного" поведения, конфуцианский ритуал налагал очень жесткие ограничения на проявления стихийной "неупорядоченности", "необузданности", спонтанности и неистовой эмоциональности, свойственные "естественному" поведению, воспитывая в цзюнь-цзы такие психологические качества, как сдержанность, серьезность, внутреннюю собранность и самодисциплину, чувство ответственности за все свои слова и. поступки и т.д. Последовательное соблюдение правил "ли" вело к явному преобладанию рассудочного начала, порождая привычку к дискурсии и вербально-словесной мотивации действий ("Я совершаю это действие"). Конфуций учил, что любое дело нужно "обдумывать" по меньшей мере два раза и что "благородный муж" должен быть рассудительным и осторожным, ибо "осторожный человек редко ошибается" [103, гл.5, §19; гл. 4, §20].

Однако, по общему мнению чань-буддистов и даосов, дискурсивное мышление, основанное на принципе бинарной оппозиции, видит дуальные отношения там, где их в действительности нет, расчленяя целое на части и противопоставляя их друг другу, в результате чего разрушается гармоничное единство и целостность бытия и человек начинает отчуждать себя от своей внутренней природы, одновременно отчуждаясь от окружающей природной среды и противопоставляя себя (точнее, свое индивидуальное "Я") всей объективной реальности, которая начинает восприниматься как объект (или сумма объектов) деятельности этого "Я"; так человек утрачивает целостное видение мира, мира как неделимого целого, частью которого является он сам, и природной среды как целостной и взаимосвязанной системы, с которой он связан множеством теснейших уз и во многом зависит от нее, несмотря на все свое могущество.

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

Внешне пренебрежительное отношение к нормам "культурного" поведения демонстрировали и чань-буддисты, достигшие "просветления". Об этом достаточно красноречиво свидетельствуют, например, два очень характерных эпизода из "Линь-цзи лу": "Когда Линь-цзи пришел к Цзинь-ню (чаньский наставник, современник Линь-цзи. – Н.А.), тот, увидев, что Линь-цзи подходит к воротам, сел на проходе, загородив своим посохом дорогу. Линь-цзи трижды постучал рукой о посох и, отстранив его, прошел в зал для лекций и медитаций и уселся там на первое место. Цзинь-ню вошел вслед за ним и спросил: "Когда гость и хозяин представляются друг другу, они должны соблюдать определенные правила поведения (ли), так почему же Вы ведете себя столь необузданно, забираясь на самое высокое место?". В ответ Линь-изи воскликнул: "О чем болтает этот старый болван?!". Цзинь-ню в замешательстве открыл рот, и тогда Линь-цзи ударил его" (105, §67].

Согласно конфуцианским правилам "ли", должна существовать четкая иерархия и субординация между "старшим" и "младшим", "учителем" и "учеником", каждый человек должен знать свое место и не претендовать на чужое, между всеми людьми, даже равными по положению, должна соблюдаться определенная дистанция. Если в предыдущем эпизоде Линь-цзи нарушил эту дистанцию по отношению к "равному" по положению, то в следующем эпизоде он нарушает ее по отношению к своему собственному учителю-наставнику Хуан-бо, т.е. "старшему", что вообще не укладывается ни в какие нормы "культурного" поведения: "Однажды Линь-цзи вывел монахов на пуцин (сельскохозяйственные работы. – Н.А.) обрабатывать мотыгами землю. Вдруг он увидел, что подходит Хуан-бо, перестал работать и, опершись на свою мотыгу, стал дожидаться его. Подойдя к Линь-цзи, Хуан-бо сказал: "Этот парень, видимо устал!" Линь-цзи ответил: "Я еще не поднимал свою мотыгу, так откуда же возьмется усталость?!" Хуан-бо хотел было ударить его посохом, но Линь-цзи перехватил посох и оттолкнул обратно с такой силой, что сбил патриарха с ног. Упав на землю, Хуан-бо закричал: "Вэйна (дежурный монах – Н.А.)! Вэйна! Помоги мне подняться!" Вэйна подошел к нему и помог подняться. При этом он спросил у Хуан-бо: "Почему почтенный настоятель позволяет этому безумцу проявлять такую необузданность?!" Но Хуан-бо, поднявшись, ударил вэйна" [105, §51].

Чань-буддисты, находящиеся в состоянии "просветления", совершали и другие, столь же неприемлемые с точки зрения конвенциональных норм поступки: разражались безумным хохотом, который, по образному выражению Линь-цзи, "сотрясает Небо и Землю" [105, §66], испускали столь оглушительные восклицания, что собеседник мог "оглохнуть и ослепнуть на три дня" или же упасть в обморок, сквернословили и издавали неприличные звуки, жгли священные тексты и изображения божеств и пр. [126; 127; 194]. Как отмечает К. Хайерс, ученик, вступающий в чаньский монастырь, "приветствовался криками и ревом, имеющими больше сходства с безумным и пьяным смехом и бранью в тавернах" [165, с. 36]. Особым неистовством отличался Линь-цзи, про которого даже коллеги говорили, что он "ведет себя крайне необузданно", и называли "сумасшедшим", "безумным", "ненормальным", "помешанным" [105, §24, 48, 51, 67]. Поскольку он требовал этого и от своих учеников, те старались вести себя столь же необузданно. Так, про одного из ближайших и способнейших учеников Линь-цзи – Пу-хуа – другие, менее "просветленные" ученики говорили, что он "каждый день на городском рынке совершает безумные выходки" [105, §27]. Одно из таких безумств заключалось в том, что он бродил по рыночным площадям и улицам, позванивал в колокольчик и приговаривал: "Если пройдет светлая голова (т.е. "просветленный" человек. – H.А.), буду бить по светлой голове; если пройдет темная голова, буду бить по темной голове!" [105, §29]. Поскольку у чань-буддистов слова не расходились с делами, то, вероятно, Пу-хуа действительно бил и по "темным" и по "светлым" головам, практически реализуя чаньский принцип отсутствия иерархии и оппозиции "верха" и "низа", "святого" и "профана". О том, что он был достойным учеником и партнером Линь-цзи по парадоксальным чаньским беседам и разного рода "безумствам", свидетельствует и следующий эпизод: "Однажды Линь-изи отправился с Пу-хуа на благотворительный обед. Во время еды Линь-цзи спросил у Пу-хуа: "Подтверждает ли изречение "волосок может вобрать в себя океан, а горчичное зернышко может удержать на себе гору Шумеру" наличие сверхъестественных сил и чудесных способностей или же в нем речь идет о естественном проявлении первородной субстанции?" В ответ Пу-хуа вскочил на ноги и перевернул стол. "Слишком грубо!" – воскликнул Линь-цзи, но Пу-хуа возразил: "Здесь не место рассуждать о грубости и утонченности". На следующий день они снова пошли на благотворительный обед [к другому хозяину]. Линь-взи спросил у Пу-хуа: "Чем сегодняшнее подношение похоже на вчерашнее?" Как и в прошлый раз, Пу-хуа вскочил на ноги и перевернул стоп. Линь-цзи сказал: "Хоть ты и действуешь правильно, но все равно это слишком грубо". Пу-хуа воскликнул: "Слепой болван! О какой грубости и утонченности может идти речь в буддийской дхарме?" В ответ Линь-цзи высунул язык" [105, §26].

Таким образом, пробуждая задавленную в процессе "культуризации" человека спонтанность и безрассудочную стихийность "естественного" поведения, чаньский психотренинг воспроизводил оргиастическую неистовость, экстатическую одержимость и "безумство" древнекитайского праздника, против которого в свое время были направлены "протесты образованных людей". Характеризуя психологические параметры древнекитайского праздника, М. Гране пишет: "Праздники зимнего сезона носили крайне драматический характер. Высшее возбуждение было всеобщим. Даже во времена Конфуция все, кто принимал в них участие, "походили, по словам очевидца, на безумцев", подразумевая под этим то, что они ощущали себя осененными божественным духом. Огромную роль в них играли экзорсисты, которые буквально так и назывались – "безумными". Танцы под аккомпанемент глиняных барабанов приводили в состояние экстаза (и других участников. – Н.А.), которые доводили его до предела посредством опьянения" [154, с. 169].

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

Чаньская культура психической деятельности представляла гораздо более высокий уровень развития (по сравнению с народным праздником) и, несмотря на внешнюю грубость, носила очень утонченный характер; она опиралась на многовековой опыт изучения человеческой психики в рамках как буддизма, так и традиционных китайских учений; она как правило, избегала чисто химического воздействия на организм человека посредством алкогольных и наркотических веществ; во время парадоксальных чаньских бесед и диалогов обычно отсутствовали внешние атрибуты праздника (хотя их наличие не исключалось), и зачастую они носили очень глубокий философский смысл, к тому же далеко не всегда приобретали столь бурные формы и могли вестись во вполне спокойной манере, без применения физических методов воздействия.

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

Еще одна характерная черта психической культуры чань, сближающая ее с народным" праздником, с народной карнавальной культурой, – это чаньский юмор, создающий праздничную атмосферу шутовства, о которой писал М. Гране и которая, по-видимому, больше всего раздражала "образованных" людей, кичившихся своей серьезностью и благопристойностью. Конфунианцы были столь озабочены весьма серьезными проблемами "наведения всеобщего порядка", что полностью исключили смех из официального ритуала, да и в обиходе старались не заходить дальше сдержанной вежливой улыбки. В чань-буддизме веселый и жизнерадостный смех превратился в важный составной элемент своеобразного чаньского "антиритуала" и всей чаньской культуры психической деятельности, одновременно выступая и как индикатор и как стимулятор пробуждения "истинной природы" человека. Р. Блайс даже утверждает, что "суть дзэн есть юмор" и что "дзэн является единственной религией, в которой смех не только допускается, но и обязателен" [127, с. 87, 90]. Действительно, смех сопровождал самые разнообразные перипетии "духовной карьеры" чань-буддистов, придавая их психической культуре оптимистический и жизнеутверждающий характер. Например, он очень часто сопровождал момент "просветления" чаньского адепта, т.е. кульминационный момент пробуждения его "истинной природы". Довольно типичный пример – эпизод "просветления" Шуй-лао (VIII в.), который однажды спросил своего учителя-наставники Ма-цзу: "В чем [сокровенный] смысл прихода Бодхидхармы с Запада?" В ответ Ма-цзу толкнул его и сбил с ног. В этот момент на Шуй-лао нашло озарение, и он начал хлопать в ладоши и смеяться. "С тех пор, как наставник толкнул меня, я не могу перестать смеяться", – комментировал он это событие [164, с. 16-17].

С психофизиологической точки зрения такая реакция вполне закономерна, так как внезапному ""просветлению" предшествовал период тяжелых испытаний, мучительных сомнений и напряженной внутренней работы, который сопоставим с рекреационным процессом в архаическом обряде инициации. Во время обряда инициации (он широко известен в истории ранних форм религии как символическая смерть и воскрешение) психика молодого члена архаического коллектива (или молодого шамана в шаманской инициации), подвергалась очень суровому испытанию и ввергалась в крайне хаотическое состояние посредством различных, зачастую довольно болезненных методов психофизического воздействия (ср. с чаньской "шокотерапией"); Тем самым он как бы возвращался к состоянию первородного хаоса, из которого должен был возродиться вновь, но уже в новом качестве. При этом с помощью соответствующих ритуалов воспроизводились различные перипетии мифологической драмы сотворения мира, описывающей процесс зарождения космоса из хаоса (см., например, [149]). В психической культуре чань мы обнаруживаем сходную структуру: перед своим внезапным прорывом к "просветлению", которое означало переход на качественно новый психический уровень, чаньский адепт должен был пережить символическую смерть, когда хаотические душевные состояния, вызванные "великим сомнением" (да-и), достигали своего апогея. За "великой смертью" (да-сы) следовало "великое пробуждение" (да-цзюэ), т.е. возвращение к новой жизни, которое вполне закономерно знаменовалось "великой радостью" (да-лэ), а радость совершенно естественно \_выражалось смехом. И поскольку, несмотря на символический характер "великой смерти", чаньский адепт переживал ее очень реально и всерьез, то радовался он новой жизни искренне и глубоко, и смех его был искренним и жизнерадостным. Выделяя три основных этапа в этом рекреационном процессе, К. Хайерс образно определяет их так; рай, потерянный рай, обретенный рай [164, 165]. Здесь важно подчеркнуть, что такая структура была общей для всего процесса переосознания адептом себя и окружающего мира в чаньской практике психотренинга, о чем свидетельствует популярное чаньское изречение, авторство которого приписывается Цин-юаню (умер в 740 г): "Когда я еще не начал изучать чань, горы были горами, а реки – реками; когда я начал изучать чань, горы перестали быть горами, а реки – реками; когда я постиг чань, горы снова стали горами, а реки – реками"[165, с. 86-87]. Второй этап в этом изречении соответствует "великому сомнению" ("потерянный рай", по К. Хайерсу), когда чаньский учитель-наставник своим странным поведением, противоречивыми высказываниями, неспровоцированными ударами и т.д. разрушает исходные психические структуры ученика, ввергая его психику в крайне хаотическое состояние, в результате чего как бы рушится весь привычный для него порядок вещей и "горы перестают быть горами, а реки – реками". Но в то же время наставник пытается перестроить его обыденные психические структуры на качественно иной основе, вызывая у него прорыв к просветлению и возрождению к новой жизни, когда адепт переходит на новый психический уровень и восстанавливается его способностью (утраченная в процессе "культуризации" и социализации посредством правил "ли") воспринимать мир "таким, какой он есть на самом деле", без концептуализации и дуализации явлений окружающей действительности, т.е. воспринимать "горы как горы, а реки – как реки" совершенно непосредственно и адекватно, не опосредуя процесс восприятия вербальными и понятийными структурами. Таким образом, хотя после всех испытаний и потрясений старый порядок вещей восстанавливался целиком и полностью и все возвращалось на свои места, "горы становились горами, а реки – реками", в процессе интенсивной психической тренировки и саморегуляции весьма существенно менялось мироотношение и мироощущение чань-буддиста. Как комментирует приведенное изречение Н. Росс, "мир остается прежним, меняется лишь точка зрения" [186, с. 181-182].

Однако чаньский смех в момент "просветления" означал не только радость возрождения к новой жизни, но и победу над. смертью, знаком которой выступали хаотические душевные состояния, распад психических связей и функций, способный повлечь за собой действительную, а отнюдь не мнимую гибель человека как личности. Иначе говоря, чаньский смех имел антиэнтропийную направленность и как таковой служил ярким и красноречивым отрицанием смерти, признаком "безумной мудрости", которая, "неожиданно открыв путь жизни в пучине смерти, разражается искренним смехом" [165, с. 37]. (ср. у Г. Гейне: "Это мудрое безумье! / Обезумевшая мудрость! / Вздох предсмертный, так внезапно / Превращающийся в хохот!").

В качестве средства отрицания смерти смеховое начало присутствовало даже во вполне реальной пограничной ситуации, когда чань-буддист действительно прощался с жизнью. Так, например, известно, что III чаньский патриарх Сэн-цань встретил смерть (606 г.) стоя и с приветственно сжатыми руками. Чжи-сянь из Хуаньци, умирая (905 г.), спросил: "Кто имеет обыкновение умирать сидя?" "Монахи", – ответили ему. "Кто умирает стоя?" – снова спросил он. "Просветленные монахи", – ответили ему. Тогда он опустил руки вниз и стал прохаживаться и, сделав семь шагов, умер. Когда Дэн Инь-фэн собрался умирать перед "Алмазным Гротом" на горе Утайшань, он спросил: "Я видел, как монахи умирают сидя и лежа, но умирал ли кто-нибудь стоя?" "Да, некоторые умирали стоя", – ответили ему. "Ну, а как насчет того, чтобы умереть вниз головой?" – спросил он. "О таком не слышали!" – ответили ему. Тогда Дэн встал на голову и умер. Его сестра-монахиня, находившаяся рядом, сказала: "Когда ты был жив, ты все время пренебрегал правилами и обычаями, и вот теперь, даже будучи мертвым, нарушаешь общественный порядок!" [127, с. 93-94]. А упомянутый выше Пу-хуа устроил перед своей кончиной целое представление, чрезвычайно напоминающее карнавальные представления и обряды, осмеивающие и профанирующие соответствующие "серьезные" ритуалы: "Однажды Пу-хуа отправился на городской рынок за милостыней. Придя на рыночную площадь, он стал просить людей, чтобы они пожертвовали ему монашескую рясу, однако отказывался от любой одежды, которую давали ему люди. Узнав об этом, Линь-цзи велел делопроизводителю монастыря купить гроб. Когда Пу-хуа вернулся с рынка, Линь-цзи сказал ему: "Я пожертвовал тебе вот эту одежду". Пу-хуа взвалил на плечи гроб и ушел. После этого он стал ходить по рыночной площади, извещая всех: "Линь-цзи пожертвовал мне эту одежду, и теперь я отправляюсь к Восточным воротам умирать". Люди, которые в то время находились на рынке, благоговейно следовали за ним, чтобы посмотреть на его кончину. Но затем Пу-хуа заявил: "Сегодня еще рано; я преставлюсь завтра у Южных ворот". И вот так три дня [он морочил людям голову]. Тогда все перестали ему верить, и на четвертый день никто не пришел посмотреть на его кончину. Он в одиночестве вышел за городские ворота, сам залез в гроб и попросил случайного прохожего заколотить его гвоздями" [105, §47].

В этом эпизоде, как и в случае с Сэн-цанем, Чжи-сянем и Дэн Инь-фэном, отчетливо прослеживаются две тенденции, взаимоисключающие друг друга с точки зрения традиционных и общепризнаных норм "культурного" поведения, которыми должен руководствоваться человек в подобной ситуации: первая – имитация серьезного обряда кончины буддийского монаха, решившего "уйти в нирвану", и вторая – его профанация, которая тоже приобретает ритуализированный характер и создает свой особый, "перевернутый", чаньский антиритуал, сходный с ритуальным осмеянием святынь и их профанацией во многих архаических традициях, в том числе в архаическом народном празднике и средневековом карнавале. Как известно, многие буддийские монахи, находящиеся в "преддверии нирваны", заранее извещали своих учеников и светских последователей (санскр. "упасака") о дне кончины, чтобы те пришли проститься с ними, выслушать последние наставления и проводить в последний путь. Некоторые участники этой торжественной церемонии, несмотря на то, что кончина монаха мыслилась как "полное освобождение" от мучительного круговорота "смертей-и-рождений" и достижение "вечного блаженства нирваны", оплакивали его, за что, например, VI чаньский патриарх Хуэй-нэн в аналогичной ситуации бранил своих учеников [204, с. 132].

Пу-хуа тоже заранее объявил о своей кончине, но для этого он избрал рыночную площадь – идеальную сцену для карнавальных представлений. По-видимому, он вполне серьезно намеревался "уйти в нирвану", но вел себя при этом столь "несерьезно", что превратил свой уход из мира "смертей-и-рождений" в пародию на соответствующий "серьезный" обряд. Глубинный смысл разыгранного им шутовского представления заключается в игровом разрешении трагически неразрешимого в обыденном сознании конфликта между жизнью и смертью, причем важное значение в преодолении этой мучительной дихотомии придается здесь "магии смеха", смеховому началу, которое, как отмечал советский исследователь В.Я. Пропп, в архаических традициях наделялось способностью "пробуждать жизнь", "превращать смерть в новое рождение" [82, с. 161-162]. Пу-хуа, казалось бы, просто дурачит наивных горожан, но поскольку его клоунада разыгрывается на грани жизни и смерти, во вполне реальной пограничной ситуации, то в действительности он подвергает осмеянию саму смерть, тем самым побеждая ее и обретая внутреннюю свободу (ср. у Бодлера: "...вот к вам идет свободный и веселый мертвец"). Смех, конечно, не спасал чань-буддиста от реальной смерти, лицом к лицу с которой он стоял в маргинальной ситуации, но освобождал от трагической неразрешимости проблемы жизни и смерти, носившей для него не менее реальный и острый характер, и позволял ему уходить из жизни без страха и сожаления, не создавая из этого факта моральной, и психологической проблемы, что имело огромное психотерапевтическое и психопрофилактическое значение, так как позволяло снять эмоциональное напряжение, обусловленное страхом смерти, и избежать многих негативных последствий, которыми оно чревато для психического здоровья человека. В целом же чаньский смех, как и смеховое начало во всей человеческой культуре, весьма существенно повышал адаптационные и адаптирующие способности человека, создавая благоприятные психофизические предпосылки для его творческой активности, для более эффективной мироустроительной и созидательной деятельности. В этом смысле смех не только не противоречил конфуцианским идеалам, но и, наоборот, способствовал их претворению в жизнь, только на качественно иной психологической и философской основе.

Таким образом, несмотря на внешне "пренебрежительное отношение к конфуцианским ценностям, чань-буддизм отнюдь не стремился к их уничтожению, и чаньское отрицание этих ценностей, выразившееся, в частности, в ритуальном осмеянии, носило не абсолютный и однозначный, а относительный и амбивалентный характер. М.М. Бахтин отмечал, что, "отрицая, карнавальная пародия одновременно возрождает и обновляет"[24, с. 14]. То же самое относится и к чаньской культуре психической деятельности, в которой регенерирующие функции смехового начала были направлены как на самих смеющихся, так и на объекты осмеяния. А это означает, что чаньский смех отрицал не ритуал вообще, а лишь тот ритуал, который навязывается человеку насильственно и исполняется формально, бездушно, который не допускает возможности отступления от жестко фиксированных канонических форм и внесения в них момента импровизации, проявления творческой индивидуальности участника ритуального действия.

Продолжая даосскую традицию борьбы против "насилия" конфуцианских правил "ли" над человеческой природой и сохраняя резко негативное отношение к внешним формам "этикета", чань-буддизм отнюдь не стремился к абсолютному хаосу, разрушению всех связей и полной "неупорядоченности" отношений. Уничтожая дистанцию между "учителем" и "учеником, "вышестоящим" и "нижестоящим", чаньская психокультура устанавливала между ними более прямой, непосредственный контакт, а значит, и еще более тесную связь и восстанавливала уважение к авторитету "учителя-наставника" на новом психологическом уровне, создающем неформальную основу для взаимоотношений. Благоговейность перед своим учителем и полное подчинение его требованиям не обусловливались пиететом перед его именем и званием, перед патриаршьими регалиями, служившими внешним выражением духовного авторитета и власти, а исходили из глубокой внутренней убежденности учеников в его правомочности руководить и наставлять. Когда в приведенном выше эпизоде Хуан-бо ударил не Линь-цзи, который сбил его с ног, а вэйна, который почтительно помог ему подняться и осудил "необузданность" Линь-цзи, то таким образом подразумевалась необходимость неформальных связей и неформального отношения к своим обязанностям, а не отсутствие всяких связей вообще. И настоящее "просветление" чаньского адепта наступало не тогда, когда он начинал вести себя подчеркнуто грубо и "необузданно", не сообразуясь с временем, местом и ситуацией и не соотнося свое поведение с уровнем нравственно-психологического развития присутствующих при этом людей, а когда за внешне грубыми и даже жестокими действиями своего "наставника" он начинал видеть его "материнскую доброту" и постигал относительный характер его "необузданности". Очень интересный в этом отношении эпизод приводится в "Линь-цзи лу": "Однажды Глава Собрания (шанцзо) по имени Дин, придя к Линь-цзи на собеседование, спросил: "В чем заключается Великий Смысл буддийской Дхармы?" Линь-цзи спустился со своего соломенного седалища, схватил его за грудки и дал ему звонкую оплеуху, а затем резко оттолкнул. Дин застыл на месте в глубоком замешательстве. Стоявший рядом монах закричал на него: "Глава Собрания Дин! Почему не кланяетесь?!" Тогда Дин поклонился Линь-цзи, и в этот момент его постигло Великое Озарение" [105, §41]. Поклон своему учителю-наставнику означал, что Дин вышел за рамки дуализма "соблюдения" и "не-соблюдения" определенных норм взаимоотношений и может выразить почтение учителю уже совершенно добровольно и сознательно, не видя в этом никакой проблемы.

В идеале чань-буддист должен был сохранять динамическое равновесие между пренебрежением внешними формами ритуала и их соблюдением, о чем можно судить по следующему эпизоду из "Линь-цзи лу", где речь идет о другом ученике Линь-цзи, который непротиворечиво сочетал в своем поведении обе крайности: "Однажды Да-цзюэ пришел на собеседование. Увидев его, Линь-цзи поднял свою метёлку (один из атрибутов чаньского наставника. – H.A). Тогда Да-цзюэ разложил на полу коврик [чтобы, поклониться] Линь-цзи отбросил метелку. Тогда Да-цзюэ свернул коврик... Некий монах сказал: "Видимо, он очень близок к настоятелю – не поклонился и не получил удар". Услышав это, Линь-цзи подозвал к себе Да-цзюэ и сказал ему: "Монахи говорят, что ты не выразил мне почтение". Тогда Да-цзюэ поклонился и [вежливо] справился о его здоровье..." [105, §39].

Чаньский психотренинг, пробуждая задавленную социальной конвенцией спонтанность и естественность поведения, пытался выработать более гибкую, чем в конфуцианстве, модель поведения, открытую для импровизации, позволяющей учитывать неповторимую индивидуальность и непрерывную изменчивость, динамизм каждой конкретной ситуации. Решающую роль при этом играл психологические опыт "просветления", который вносил в традиционные формы поведения свежесть и непосредственность, тем самым возвращая им жизненность [81, с. 75-77]. Иначе говоря, чаньский психотренинг вносил в старые ритуальные формы поведения новое психологическое содержание, регенерируя и реактивируя традиционный канон поведения и восстанавливая в нем динамическое равновесие творческой свободы и нормы, импровизации и неукоснительного соблюдения определенных "правил игры".

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

Так, чаньская психокультура практически решала проблему дихотомии долга и чувства, свободы и необходимости, которую конфуцианская культура психической деятельности решала недостаточно эффективно. Поэтому отношение конфуцианцев к чань-буддизму было далеко не однозначным: с одной стороны, их шокировал кажущийся нонконформизм чань-буддистов, внешне пренебрежительное отношение к традициям и ритуалу, показное равнодушие к культурным ценностям и многое другое. Но с другой стороны, тем конфуцианцам, которые были ближе знакомы с чань-буддизмом и с бытом чаньских монастырей, не мог не импонировать принцип "день без работы – день без еды", которым руководствовались чань-буддисты в своей повседневной жизни; их поражала и восхищала строжайшая дисциплина и порядок, царившие в чаньских общинах (в чаньских монастырях поддерживалась такая чистота и порядок, что существовала даже популярная поговорка "опрятный, как чаньский монастырь"), а также неформальное отношение чань-буддистов к ритуалу. Вот почему Чэн Хао (1032-1085), один из знаменитых неоконфуцианцев эпохи Сун, посетив чаньский монастырь, воскликнул: "Вот классическая обрядность, какой она была при древних трех династиях"" [195, с. 273].

При всем при том необходимо иметь в виду, что собственные святыни, собственные идеи, обряды и институты сакрального характера чань-буддисты высмеивали и подвергали другим формам отрицания в гораздо большей степени, чем конфуцианские, и в этом заключается, пожалуй, самое существенное отличие чаньской психокультуры от даосской. Если ранние даосы эпатировали в основном конфуцианские ценности и мотив самоотрицания был развит в даосизме не столь сильно, то в чань-буддизме он стал одной из самых ведущих, устойчивых и характерных черт психокультуры, и в этом смысле она гораздо ближе к архаическим традициям, в том числе к народному празднику, чем к какому-либо развитому традиционно китайскому учению. Мотив ритуального срамословия божества и осквернения собственных святынь, имеющий очень архаичные истоки и сохранившийся в народной праздничной традиции, совершенно отчетливо звучит, например, в словах чаньского патриарха Юнь-мэня, на вопрос некоего монаха "Кто такой Будда?" ответившего: "Палочка-подтирка!"; в знаменитом изречении Дэ-шаня "Будда – сухой кусок варварского дерьма", в изощренном богохульстве Линь-цзи, который назвал Будду "дырой в отхожем месте", легендарного первооснователя школы чань Бодхидхарму – "бородатым варваром", бодхи и нирвану – "столбом для привязи ослов", "невольничьими оковами", религиозную медитацию – "занятием для упрямых дураков" и т.д. [8, с. 105; 11, с. 158; 105, §3, 11, 23]. К тому же разряду явлений относится экстремистский лозунг Линь-цзи "Убей Будду, убей патриарха!", появление Дэ-шаня в медитационном зале с миской для еды, непристойное поведение чаньских монахов во время религиозных церемоний, сожжение сутр и статуй Будды и многое другое [127, 165].

Разумеется, чаньских учителей-наставников толкали на такие выходки не хулиганские побуждения и особая страсть к сквернословию, но, как мы уже отмечали, сугубо психопропедевтические соображения, стремление вызвать в ученике прорыв к "просветлению". При этом они исходили из основополагающего принципа чаньской психологии, согласно которому "просветленное" состояние сознания изначально присутствует в обыденном сознании каждого человека, поэтому его следует искать не в религиозных символах и категориях, не в; ритуальных, формах и предметах культа, а в "истинной природе" человека, которая и есть "природа Будды" – истинный источник и основа "просветления". Чаньский патриарх Шэнь-сю говорил: "Все буддийские учения изначально присутствуют в сознании [каждого человека]. [Поэтому] если вы будете пытаться обрести это сознание вне себя, вы станете убегать от своего собственного отца" [101, с. 231-б]. То есть, как утверждали чань-буддисты, искать "просветление" и "пробуждение" вне себя, за пределами своего "первородного сознания" (у учителей-наставников, в священных текстах и комментариях к ним, в религиозных церемониях и обрядах и т.д.) – это значит не понимать истинную основу "просветления", которая есть не что иное, как собственное "первородное сознание" каждого человека: "Пробуждаясь от ложного мышления, человек постигает тело и сознание (Будды) и проникает в Изначальное Пробуждение (бэнь-изюэ). Пробуждение от ложного мышления есть Первичное Пробуждение (ши-цзюэ); проникновение в [источник] тела и сознания [Будды] есть Изначальное Пробуждение. Первичное Пробуждение есть Путь Будды; Изначальное Пробуждение есть сам Будда" [112, с. 469].

Для того чтобы вытеснить из сознания ученика шаблонные схемы мышления, избавить его от привычки искать истину вне себя и побудить к прямому и непосредственному созерцанию своей "истинной природы", чаньские наставники и прибегали к ритуальному сквернословию, которое, как и чаньский смех, носило амбивалентный характер и, по выражению М.М. Бахтина, одновременно "и отрицало, и утверждало, и хоронило, и возрождало", причем, как и в архаических традициях, с акцентом на утверждающем, возрождающем начале. Поэтому в конечном итоге неистовое богоборчество и иконоборчество чаньских патриархов парадоксальным образом способствовало еще более активному, глубокому и непосредственному усвоению и переживанию традиционных буддийских идей, чем при применении обычных методов индоктринации, а самое главное – более эффективному преображению адепта в соответствии с буддийскими (в традициях буддизма махаяны) требованиями к морально-психологическому статусу идеального типа личности.

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

Что же касается совершенно отчетливо проступающих архаизмов, то, во-первых, они больше затрагивают практические основы чань-буддизма, его практику психотренинга и психической саморегуляции, тогда как в своей теоретической части он в основном опирался на развитую философско-психологическую традицию буддизма махаяны, а также в известной мере на даосскую традицию; во-вторых, они, как нам кажется, явились одним из региональных проявлений (приобретших в этнокультурных условиях средневекового Китая определенное своеобразие) общего процесса синтеза буддизма махаяны с ранними формами религии, в котором тенденция к ассимиляции буддизмом инородных традиций и приспособлению их для осуществления собственных сотерологических целей явно преобладала над противоположной тенденцией [41]. В этом процессе проявилась общая для многих направлений буддизма махаяны "стратегия поглощения" других, конкурирующих с ним или даже открыто враждебных ему и конфликтующих с ним идеологических систем, культов и институтов, которую буддизм выработал на самых ранних этапах своего развития и распространения за пределами своей родины (т.е. Индии) и которая по известным причинам получила наиболее широкое применение при распространении буддизма махаяны.

Говоря о характерном для всей индийской традиции принципе "ненарушения старой мифологии" (по определению Г.М. Бонгард-Левина [28, с. 284]), Н.Л. Жуковская пишет: "Толкуя данный принцип расширительно, можно говорить не просто о "ненарушении" имеющейся мифологии, а об определенной стратегии сначала усвоения, а затем постепенной трансформации и подчинении себе и этой мифологии, и уже сложившихся культов, и всей вообще системы традиций буддизируемого общества. Такой принцип характерен не только для буддизма, но и для других мировых религий – христианства и ислама. Он позволил им всем оторваться от национальной колыбели, в недрах которой они возникли, отвергнуть ее за узость (национальную, кастовую, социальную) и подняться до уровня наднациональной религии со своей собственной программой спасения, со своим собственным пропагандистско-миссионерским аппаратом, со своей собственной единственной "истинной" верой..." [41, c.51].

К этому очень точному замечанию следует добавить, что специфической чертой буддийской "стратегии поглощения" иных традиций явился ее более осознанный, идеологически более четко и откровенно обоснованный, по сравнению с другими мировыми религиями, характер, причем в буддизме эта стратегия опиралась на принцип "догматического развития", открывающий практически неограниченные возможности для синтеза с другими традициями (с целью их ассимиляции), тогда как подавляющее большинство других религий руководствовалось (до начала в них процессов модернизации) принципом "догматического консерватизма", существенно ограничивающим возможности для синтеза и допускающим его в качестве вынужденной меры. Согласно принципу "догматического консерватизма", характерного, например, для ортодоксального православного богословия, не могут подвергаться уточнению или пересмотру не только содержание религиозного вероучения, но и его форма. "Совершенное, абсолютное, – писал дореволюционный богослов А. Троицкий в статье "К вопросу о догматическом развитии церкви христовой", – не подлежит ни восполнению, ни развитию. Понятие о восполнении и развитии, вполне применимое к созданию духа человеческого, совершенно чуждо религии богооткровенной и абсолютной в ее окончательном и завершительном проявлении" [134, с. 147].

Разумеется, строгое и неукоснительное следование этому принципу ведет к застойности и ригидности доктринальной системы, которая даже в случае острой необходимости весьма неохотно идет на заимствования и вообще на какой-либо диалог с другими системами, что в конечном итоге снижает и ее адаптирующие способности, так как нельзя ассимилировать инородные традиции, не подлаживаясь к ним в той или иной степени. Буддизм же на самых ранних этапах своей истории" стал руководствоваться принципом "догматического развития", который предусматривает постоянное обновление не только форм вероучения, но и его содержания. Как отмечал П. Кафаров, еще на II буддийском соборе, состоявшемся 110 лет спустя после смерти Будды в Вайшали (первая половина IV в. до н.э.), "председатели, в заключение собрания, постановили правило, сделавшееся в последующие времена критерием, по которому определяли достоверность и уставную важность вновь появлявшихся в буддийском мире сочинений и мнений. Это правило было выражено так: "Все, что согласно с существующими нравственными постановлениями и с духом учения Будды, должно быть признано уставным, существовало ли то с давних времен, существует ли в настоящее время, или явится после; а все, что не согласно с ними, хотя бы то существовало и прежде, или существует в настоящее время, или явится после, должно быть навсегда отвергнуто и не считаться учением Будды"" [77, с. 68-69].

Таким образом, уже в раннем буддизме в самом каноне была кодифицирована возможность отвергнуть в случае необходимости те положения, которые приписывались основателю этого учения, и наоборот – задним числом вносить в канон (и опять-таки приписывать их авторитету самого Будды) те изменения, которые необходимы для сохранения духа учения в изменившихся условиях. В данном случае речь идет даже не о допустимости, а скорее о необходимости "догматического развития", т.е. постоянного обновления вероучения, организационной структуры и культовой практики в соответствии с требованиями времени и обстоятельств [17, с. 14-22]. Наиболее последовательное развитие эта тенденция получила в буддизме махаяны, так как махаяна уже сама по себе явилась продуктом определенной модификации раннего буддизма, тогда как хинаяна в меньшей степени отошла от установок первоначального буддизма, проявив больший консерватизм и социально-психологическую ригидность.

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

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

Одним из результатов применения такой "стратегии поглощения" других учений и культов (в данном случае прежде всего – даосизма) и явился чань-буддизм, который, несмотря на существенные заимствования, все же сохранил конечную сотерологическую цель буддизма – достижение состояния "просветления", идентифицируемого чань-буддистами с так называемым "состоянием Будды". Интересно отметить, что сами чань-буддисты на вопрос: "Если в школе чань нет места для священных писаний, статуй и даже самого Будды, можно ли ее считать составной частью буддизма?" – отвечают безусловно утвердительно. Они заявляют, что главное в буддизме – пережить "просветление", которое является непосредственным и сугубо личным психологическим опытом, а все внешние атрибуты религии (такие, как священные тексты, статуи и обряды) есть не что иное как средства его достижения и сами по себе не являются "просветлением". Более того, они утверждают, что именно они являются истинными буддистами, так как подобно Будде стремятся прежде всего постичь конечную реальность, не прибегая к таким внешним средствам, как религиозная литература и статуи [141. с. 363].

Разумеется, самооценка не может служить надежным критерием, тем более, когда речь идет 6 феноменах внутренней психической деятельности, верификация которых весьма затруднительна и зачастую невозможна, так как в сипу уже указанных причин сами же чань-буддисты мистифицировали психологическое содержание своего опыта, постулируя его принципиальную "неописуемость" языком точных категорий. Тем не менее ее нельзя полностью сбрасывать со счета; именно потому, что, согласно буддийским представлениям, вся вербальная и знаковая структура не может служить критерием "истинности", главный акцент делался на сохранении и передаче определенного состояния сознания (т.е. определенного психологического опыта), а непрерывность, традиционность передачи учения мыслилась не как традиционность передачи формы доктрины, но как воспроизведение этого состояния и традиционно-непрерывная передача способов его достижения. При этом не имело особого значения, каким словом называется это состояние – "пустотой", "просветлением", "освобождением","состоянием Будды" или "постижением Дао", но поскольку в определенных ситуациях его все-таки нужно было как-то называть и в таких случаях все же был предпочтительнее язык данной культуры, то чань-буддисты зачастую перекладывали буддийские категории на более понятные для среднего китайца термины: "Слово Будда – это санскритское слово, которое в данной стране (т.е. в Китае. – Н.А.) означает "пробуждение"" [216, с. 77].

Поэтому то, что чань-буддисты очень часто цитировали даосские тексты и вообще широко использовали даосскую терминологию для интерпретации своего учения, никак не может служить доказательством "даосизации" буддизма и чуть ли не "антибуддийского" характера школы чань, а скорее, наоборот, является свидетельством влияния буддизма на даосизм и всю китайскую религиозно-философскую традицию в целом, ее ассимиляции в рамках буддийской традиции и ее использования для претворения сугубо буддийских сотерологических целей. Это отнюдь не отрицает влияния даосизма на чань-буддизм, которое, как мы уже отмечали, было достаточно заметным, но затрагивало в основном вербальный аспект учения (т.е. совсем не главное в данном учении), причем все даосские и иные заимствования играли сугубо подсобную роль, служа средством интерпретации буддийских идей на языке местной культурной и религиозно-философской традиции.

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

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

Чтобы оказать нужное воздействие, метод "шокотерапии" должен был применяться очень своевременно, именно в тот момент, когда психика ученика достигла необходимой стадии развития и для прорыва к "просветлению" требовался внешний толчок, зачастую совершенно незначительный. Чаньские учителя-наставники сравнивали подобную ситуацию с встряхиванием дерева, на котором находится созревший плод: достаточно потрясти дерево и плод упадет, но если он еще не созрел окончательно, то трясти бесполезно. В принципе, если психика ученика была уже достаточно подготовлена, можно было вполне обойтись без "шокового" воздействия, и чаньские наставники зачастую применяли в таких ситуациях гораздо менее болезненные методы: парадоксальный вопрос, своевременно заданный ученику, цитата из какого-нибудь текста, содержащая намек на его экзистенциальную ситуацию и указывающая выход из нее, и т.д.

Поэтому опытные наставники резко осуждали тех коллег, которые раздавали удары направо и налево, не учитывая индивидуальных психологических особенностей ученика и степень его подготовленности и скрывая за грубостью манер и жестокостью обращения с ним собственную некомпетентность. Так, в "Линь-цзи лу" приводится очень показательный в этом отношении эпизод о разоблачении такого "лже-пророка": "У наставника Цзин-шаня было 500 учеников, но из них мало кто решался прийти к нему на собеседование (боясь побоев. – Н.А.). Хуан-бо велел Линь-цзи испытать его... Линь-цзи пришел в монастырь Цзин-шаня и прямо с дороги, с дорожной сумкой на плечах, вошел в зал для лекций и медитаций, где сидел сам наставник. Не успел Цзин-шань поднять голову, как Линь-цзи неожиданно закричал на него; "Хэ!" Цзин-шань в замешательстве открыл рот [не найдя что ответить]. Линь-цзи тряхнул рукавами и вышел" [105, §46]. Далее сообщается, что узнав о поражении своего наставника, ученики ушли от него. Реакция учеников была вполне закономерной, так как не найдя подходящего ответа во время поединка-диалога с Линь-цзи, Цзин-шань проявил полное отсутствие интуиции, которая в таких ситуациях должна дать немедленный и правильный ответ, а наличие тонкой и глубокой интуиции (кроме того, что она является признаком "просветленности" самого наставника) было необходимым условием психологических экспериментов со своими учениками, позволяющим точно и безошибочно определить их состояние, и на основании этого диагноза применить соответствующий метод психотренинга. И при отсутствии интуиции "шокотерапия" могла оказаться не только бесполезной, но и очень вредной и опасной для психического здоровья ученика, могла привести к необратимым патологическим изменениям в его психике, в результате чего вместо "просветленного" человека мог получиться "счастливый идиот", или самый настоящий шизофреник. О том, что подобные издержки этих довольно опасных самих по себе экспериментов над психикой человека были не столь уж редки, свидетельствует популярный в средневековой китайской литературе образ сумасшедшего монаха, а также наличие в чаньском обиходе специального термина "чань-бин" (чаньская болезнь), обозначавшего различные психические отклонения, которые возникали в процессе чаньской практики психотренинга. Тем не менее в чаньской практике психическое расстройство было скорее исключением, чем правилом, так как опытные наставники вовремя распознавали признаки надвигавшейся болезни и умели излечивать ее, если она все же имела место [137].

Более того, психопропедевтическое искусство наставника заключалось совсем не в том, чтобы вылечить болезнь, а в том, чтобы вовсе не допустить ее, внимательно и неотступно следя за процессом психического самоусовершенствования учеников и заблаговременно предотвращая неблагоприятные последствия. Если он брался руководить процессом нравственного и психического самоусовершенствования ученика, то, согласно буддийским представлениям, брал на себя ответственность за его карму (буддийский закон причинно-следственной зависимости, определяющий судьбу человека в его настоящей жизни и в будущих перерождениях), а это означало, что кармическое возмездие ожидало и его самого в случае "неправильного" наставничества, приводящего к неблагоприятным для ученика последствиям. Поэтому большинство наставников вообще очень осторожно подходили к подбору учеников, с самого начала отказываясь иметь дело с теми, в ком они усматривали те или иные предпосылки к возможному психическому расстройству, и принимали только тех, в ком были абсолютно уверены. В дополнение к интуитивному анализу психического состояния неофитов существовало множество психологических тестов , позволявших отсеивать людей, психика которых могла не выдержать предстоящих испытаний. Как мы видели из приведенного выше эпизода, в арсенале чаньской психокультуры имелись также тесты, предназначенные для проверки компетентности самих наставников и призванные разоблачать тех самозванцев, которые не обладали соответствующей квалификацией.

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

В соответствии с" этими положениями, главный акцент в чаньской психокультуре делался не на специальных методах, вносящих в психическую саморегуляцию некоторую искусственность, а на спонтанном, внезапном и мгновенном "озарении" ("просветлении"),сходном с феноменом творческого вдохновения, которое охватывало чаньского адепта как бы самопроизвольно, естественно и совершенно неожиданно для него самого, без видимых усилий с его стороны, причем этот внезапный прорыв к "просветлению" мог случиться где угодно и когда угодно – в процессе самой обыденной мирской жизнедеятельности, в гуще "мирской суеты", а не только во время специальных тренировок. "Просветление", обретаемое в ходе активной жизнедеятельности, в процессе динамического взаимодействия с окружающей средой, расценивалось даже как более полноценное и истинное, поскольку специальная практика уже сама по себе означает попытку что-то изменить, как-то "исправить" истинную и естественную природу человека, которая, по мнению чань-буддистов, изначально чиста, совершенна и не нуждается ни в каких исправлениях и дополнениях. Эта истинная природа сравнивалась чань-буддистами с солнцем, сияние которого могут омрачить набежавшие тучи, но которое всегда остается ясным и чистым; облака могут даже на некоторое время полностью закрыть его и преградить дорогу исходящему от него свету, но они ничего не могут сделать самому солнцу, не могут как-либо исказить или испортить его изначальную природу.

Даже сам человек, по представлениям чань-буддистов, не может внести какие-либо изъяны в свою истинную природу (хотя обуревающие его страсти могут "омрачить" ее), равно как и не может сделать в ней какие-либо исправления; тем более это не под-силу кому-то постороннему, скажем, учителю-наставнику. Отсюда следовал вполне логичный вывод, что чаньский наставник, собственно говоря, ничему не учит и не может научить, что он не дает своему ученику никаких специальных знаний и что вообще вся чаньская премудрость представляет собой нечто совершенно тривиальное и общеизвестное. Каноническая версия происхождения чань-буддиама гласит, что Будда, излагая "эзотерический" смысл своего учения Махакашьяпе, сказал: "У меня есть тайное хранилище Истинного Ока Дхармы, сокровенный смысл нирваны, форма, не имеющая формы, и таинственные врата Дхармы: "Не опираться на слова и писания" и "Особая передача вне учения". Все это я передаю тебе, Махакашьяпа"" [109, с. 293-в]. Именно это "тайное учение", как утверждают чаньские тексты, и принес в Китай Бодхидхарма. Однако младший современник Линь-цзи – Дао-ин (умер в 901 г.) утверждая, что в наставлениях Будды Шакьямуни не было ничего таинственного, писал: "Если вы еще не постигли [суть чань], то это остается тайной [Будды] Шакьямуни, но если вы уже постигли ее, то это становится секретом Махакашьяпы, который он не сдержал" [101, с. 335-с].

Известный сунский наставник Юань-у (1063-1135) комментировал это высказывание так: "У Будды был секрет, который Махакашьяпа не сдержал, и то, что он не сдержал его, было истинным секретом Будды. Не сдержанный секрет является [истинным] секретом, а то, что [действительно] держится в секрете, не является [истинным] секретом" [113, с. 782-а].

К аналогичному выводу пришел также Линь-цзи, воскликнувший в тот момент, когда на него нашло "Великое Озарение": "В буддийской дхарме Хуан-бо нет ничего особенного!" [105, 848]. А один из его учеников упорно твердил нечто подобное, несмотря на неоднократные побои: "Однажды Лун-я спросил у Линь-цзи: "В чем сокровенный смысл прихода Бодхидхармы с Запада?" Линь-цзи сказал ему: "Подай-ка мне вон ту доску". И как только он подал Линь-цзи доску, тот, взяв ее в руки, ударил ею Лун-я. Лун-я воскликнул: "Раз бьете, значит заслужил, но в приходе Бодхидхармы все равно нет никакого смысла!" Затем он отправился к наставнику Цуй-вэю и снова спросил: "В чем сокровенный смысл прихода Бодхидхармы с Запада?" Цуй-вэй сказал: "Подай-ка мне вон ту подстилку". Лун-я подал ему подстилку. Цуй-вэй, взяв ее в руки, ударил ею Лун-я. "Раз бьете, значит так и нужно, но в приходе Бодхидхармы все равно нет никакого смысла!" – снова воскликнул Лун-я" [105, §45].

Поскольку, как утверждали чань-буддисты, буддийское учение представляет собой "открытый секрет" и в нем "нет ничего особенного", "непостижимого" и "сверхъестественного", то овладеть высшей истиной совсем нетрудно и таинственное "озарение", в сущности, представляет собой нечто совершенно обыденное и простое, не требующее ни изнурительного аскетизма, ни специальной практики, ни длительного восхождения по многочисленным ступеням совершенства. Для этого нужно лишь искренно верить в изначальную чистоту своей истинной природы и находиться с ней в нераздельном единстве, непосредственно созерцать ее и следовать за ее движениями, безоговорочно доверяя ей. "Человек, который зрит свою истинную природу, – говорил Хуэй-нэн, – свободен всегда и везде, в любой ситуации: и когда он стоит, и когда не стоит, и когда приходит, и когда уходит. Ничто не связывает его, ничто не мешает ему. Он действует в соответствии с ситуацией и отвечает в соответствии с вопросом. Он прибегает к многообразным формам самовыражения, но никогда не отходит от своей природы... Это и называется созерцать свою истинную природу" [204, с. 104].

Как утверждал Линь-цзи, для этого необходимо также "не стремиться ни к чему особенному" и "необычному", "возвышенному" и трансцендентальному, а нужно лишь исполнять свои повседневные обязанности и отправлять свои естественные потребности:

"Буддийское учение не нуждается в особой практике. Для его постижения необходимо лишь обыденное не-деяние: испражняйтесь и мочитесь, носите свою обычную одежду и ешьте свою обычную пищу, а когда устанете – ложитесь спать. Глупый будет смеяться надо мной, но умный поймет! " [105, §13]. Иначе говоря, для того чтобы обрести "просветление", не нужно предпринимать никаких особых усилий; оно самопроизвольно и естественно проявится в психике человека, стоит только ему отбросить все свои субъективные намерения, переживания и т.д. и воспринимать вещи "такими, какие они есть", не внося в восприятие никакой концептуализации и дуализации и вообще переступая рамки дискурсивно-логического и понятийного мышления. "Не думай ни о добре, ни о зле, и когда [в твоем] сознании не будет возникать ни одна мысль, покажи мне свой лик первозданный", – говорил Хуэй-нэн, подразумевая под "первозданным ликом" чистое и ясное состояние сознания, свободное от субъективности восприятия и всех форм дуализма – "добра", и "зла", "жизни" и "смерти","деяния" и "не-деяния" и т. д. [140, с. 141].

Следуя традиции махаянской психологии, выделявшей в психике человека два главных аспекта – нирванический и сансарический, чань-буддисты соответственно подразделяли сознание на "чистое" (цзин) и "загрязненное" (жань) и подчеркивали, что именно "загрязненное" (омраченное, замутненное) состояние сознания мешает воспринимать вещи такими, какие они есть на самом деле, (санскр. "татхата"; кит. "чжэнь-жу") ([216, с. 69-72]; см. также [100, с. 576-а; с. 31]). Согласно махаянским представлениям, люди обычно не воспринимают вещи "такими, какие они есть" (ятхабхута), а фильтруют и искажают "то, что есть" в процессе концептуализации, раскалывающей целостный и гармоничный мир на категории, различительные признаки, оппозиции и т.д. Этот процесс искажения объективной реальности в субъективно желаемом направлении является главным источником человеческих заблуждений и страданий, главной причиной постоянной "неудовлетворенности" (дукха), которая преобладает в психологическом опыте "обычных"людей, не обретших "просветления". Поэтому воспринимать вещи "как они есть" – это значит быть свободными от дукхи, а освободиться от дукхи – значит обрести "спасение".

Опираясь на эти положения, чань-буддисты утверждали, что "живые существа" терпят страдания в бесконечной смене "смертей-и-рождений" (санскр. "джана-марана") потому, что их "загрязненное сознание" мешает самопроявлению "истинной природы", и сравнивали его с облаками, которые омрачают сияние солнца [216, с. 71"]. "Загрязненное" состояние сознания, по их мнению, – это такая деятельность психики, когда она отличает субъект от объекта, в той или иной степени противопоставляя их друг другу, ненавидит или страстно желает заполучить что-нибудь, отвергает или выбирает что-то, создает концептуальные схемы, с помощью которых классифицирует свои перцепции и переживания. Напротив, "чистое" (неомраченное, незагрязненное) состояние сознания – это такая деятельность психики, когда нет разделения на субъект и объект, нет ни малейшего разрыва между интуитивным "схватыванием" ситуации во всей целостности и спонтанным реагированием на нее, нет дискурсии, концептуализации и вербализации непосредственного чувственного опыта, нет привязанности к внешним объектам и зависимости от них и т.д. При этом подчеркивалось, что "чистое" и "загрязненное" состояния сознания являются, в сущности, не двумя разными видами, а двумя функциями (юн) или модусами жизнедеятельности одного и того же сознания, но "чистое" сознание представляет собой более фундаментальный аспект человеческой психики, чем "омраченное", так как "омрачающие" факторы преходящи и от них можно избавиться с помощью практики психической саморегуляции.

Последнее утверждение, казалось бы, вступает в вопиющее противоречие с тезисом о том, что для достижения "просветления" не нужна специальная практика, но в данном случае речь шла об очень своеобразном методе психической тренировки, который чашу буддисты парадоксальным образом характеризовали как "практику через не-практику", "культивацию через не-культивацию". Чаньский патриарх Ма-цзу (709-788) высказывался по этому поводу так: "Духовная практика не принадлежит к тем вещам," которые можно практиковать. Если предположить, что она может быть достигнута с помощью тренировки, то, являясь результатом тренировки и будучи однажды достигнутой, она может быть снова утрачена, что и происходит с шраваками (т.е. последователями хинаяны). Но если мы будем утверждать, что ее вообще не нужно практиковать, то станем на позицию обычных людей, [которые не занимаются никакой духовной практикой]" [153, с. 392].

Таким образом, чаньский тезис о "ненужности" специальной практики не следует понимать буквально. Он вовсе не означал, что человек вообще не должен заниматься психическим самоусовершенствованием и погрязать в невежестве и эмоциональной " омраченности", а означал, что истинно "чистого" состояния нельзя достичь с помощью преднамеренных усилий, что подлинного и окончательного "просветления" нельзя обрести с помощью насильственного исправления своей природы. Чань-буддисты приводят очень поучительную в этом отношении историю о том, как сам Ма-цзу достиг "просветления". Он жил в горах, в уединенной хижине и в одиночестве занимался медитацией, не обращая никакого внимания на тех, кто приходил навестить его. Однажды Хуай-жан (677-744) подошел к его хижине и, встав перед ним, стал полировать кирпич, на что Ма-цзу не обратил никакого внимания. Это продолжалось очень долго, наконец Ма-цзу спросил: "Что ты делаешь?" Хуай-жан ответил, что полирует кирпич, чтобы сделать из него зеркало. "Разве можно сделать зеркало, полируя кирпич?" – спросил Ма-цзу. Хуай-жан ответил: "Если зеркало нельзя получить, полируя кирпич, как можно, стать Буддой, практикуя медитацию?" И в тот момент на Ма-цзу нашло "озарение" [153, с. 391-392; 208, с. 96-97].

Как утверждали чань-буддисты, к человеку, который верит в изначальную чистоту своей природы и полностью полагается на нее, доверяет ей, не пытаясь навязать ей нечто чуждое и постороннее, внести в нее какие-то усовершенствования и дополнения, что-то исправить в ней, "просветление" приходит совершенно естественно и легко, так же легко, как вода устремляется вниз, а облака плывут по небу. Но для большинства людей, не имеющих определенной предрасположенности к интуитивному, целостному мышлению, главная трудность заключается именно в его необычайной простоте и легкости, в его "сверхъестественной естественности", так как во все свои действия они вносят элемент преднамеренности и целенаправленности и, стремясь быть естественными, попадают в парадоксальную ситуацию, в порочный круг, из которого невозможно выбраться без тотального переворота во всей своей психической деятельности – ведь в самом стремлении быть естественным уже есть нечто искусственное, нечто надуманное и глубоко чуждое истинной природе человека. "Внутренняя природа человека содержит все сполна с самого начала, – говорил Ма-цзу впоследствии, после того как обрел "просветление" во время диалога с Хуай-жаном. – И все, что нужно человеку, занимающемуся духовной практикой, – это не привязываться ни к добру, ни к злу. Стремиться к добру и избегать зла, созерцать пустоту и вступать в состояние концентрации – все это преднамеренные действия. Но еще хуже, если вы устремляетесь к внешнему. Чем больше вы это делаете, тем дальше отдаляетесь [от просветления]" [153, с. 394]. Таким образом, чтобы действительно обрести "просветление" нужно не иметь к этому никакого стремления, но стремясь "не иметь стремлений", человек запутывается еще больше, так как согласно той же логике, чем сильнее он стремится к этому, тем больше удаляется от желанной цели.

Человек прилагает отчаянные усилия, чтобы вырваться из этой "двусмысленной", парадоксальной ситуации, но все усилия оказываются тщетными и приносят новые мучения до тех пор, пока он неожиданно не обнаруживает, что порочным был сам метод решения поставленной задачи, построенный на дуализации явлений действительности, и что если отказаться от этого метода, то исчезнет и сама проблема. Однако это было не позитивное решение проблемы в строгом смысле слова, а выход за пределы проблемы, т.е. осознание ее иллюзорности, нереальности, в чем чань-буддисты, собственно говоря, и видели своеобразное решение всех проблем, полагая, что любая проблема порождается "омрачающим" действием "неведения" (санскр. "авидья") и. поэтому неотъемлемо присуща каждому "непросветленному" индивиду [74]. Они утверждали, что "просветление", которое завершает многие месяцы, "годы и даже десятилетия мучительных поисков, снимает все проблемы, все оппозиции, и человек приходит к предельно простому и ясному выводу, что между "стремлением" и "не-стремлением", "деянием" и "не-деянием", "да" и "нет" в действительности не существует никакого противоречия, что это противоречие было мнимым, иллюзорным, рожденным, их "больным" воображением.

Чань-буддисты, пережившие подобный психологический опыт, обычно сравнивали "просветление" с неожиданным "выпадением дна у бочки": когда это случается, все ее содержимое внезапно выходит наружу. Точно так же, когда человек внезапно прорывается сквозь пелену парадоксов, он вдруг обнаруживает, что все его проблемы уже решены и что уже нет никаких сомнений и колебаний, неясностей и двусмысленностей, ничего таинственного и мистического, а все, над чем он так долго и упорно бился, – является "открытым секретом" Махакашьяпы [153, с. 400-402]. Все это может действительно показаться до смешного простым и ясным, но только тогда, когда весь путь сомнений и поисков уже пройден и психика человека окончательно созрела для такого тотального переворота. Как говорил Линь-цзи, "очень трудно по-настоящему постичь буддийскую дхарму, и Дао – это глубочайшее таинство, но если вы уже овладели им, то можете над этим смеяться" [105, §19 (6)]. Характерно, что сам он, для того чтобы прийти к такому заключению, по его же собственным словам, 12 лет (?!) "носился по Поднебесной, не имея ни минуты покоя и не зная, куда приткнуть свое бренное тело, словно все нутро было объято негасимым пламенем, и непрестанно спрашивал всех о Пути"[105, §18].

Итак, "новый" метод решения ситуационных задач заключался в том, что проблема решается как бы сама собой, если перестать видеть в ней таковую, и не мудрствуя лукаво и не создавая новых проблем, "просто жить" и действовать – "есть, когда захочется есть", "спать, когда захочется спать", быть естественным, без всякого преднамеренного стремления стать естественным, т.е., иными словами, не искать, а сразу находить; минуя все промежуточные этапы, сразу выходить на уровень решения ситуационной задачи. Как утверждали чань-буддисты, человек становится действительно свободным только тогда, когда он как бы даже не догадывается, что он свободен и что вообще есть такие понятия, как "свобода" и "не-свобода". Если он чувствует, что несвободен и знает, что есть свобода, которой он лишен, то у него появится желание быть свободным (и не зависимым от чего-то), а это рождает дуализм "свободы" и "не-свободы" и необходимость выбирать между ними, которая мешает ему просто быть свободным, не мучаясь над проблемой выбора. Но если он попытается избавиться от самого желания быть свободным, то он все еще будет иметь одно желание – не иметь желаний, которое порабощает точно так же, как и любое другое. По-настоящему свободен не тот, кто находится по ту сторону добра и зла, а тот, кто избавился от всех привязанностей к идее "свободы" и "несвободы", кто не различает, где свобода, а где не-свобода, не отвергая и не принимая ни то, ни другое.

Точно так же истинно "чистое" состояние сознания находится выше всяких категорий и разделения на "чистое" и "не-чистое", "нирвану" и "сансару", "священное" и "обыденное" и т.д. Если человек уничтожает одну половину этих противопоставлений, значит, он еще не освободился от фундаментальной дихотомии; искоренение заблуждений и "омрачающих" факторов психической деятельности все еще держит его в рамках обусловленного мира сансары. Сознавать, что ты свободен – значит налагать на себя новые оковы; сознавать, что ты достиг нирваны – значит все еще оставаться в сансаре, в мире "смертей-и-рождений", в мире кармического возмездия за все свои деяния. Нельзя обрести истинную "чистоту", уничтожая "не-чистоту", так как обе они являются половинами"взаимодополняющих и взаимозависимых понятий. Человек не может получить "чистоту", уничтожая "не-чистоту" точно так же, как и нельзя уничтожить все низменности и в то же время ожидать, что сохранятся, возвышенности [216, с. 74-75]. Требуется радикальный и тотальный переворот всей психики, в результате которого вся прежняя картина мира, основанная на дуализации представлений и понятий, начинает рассматриваться как неадекватная концептуальная схема для жизнедеятельности человека, уничтожаются все противопоставления и порываются все привязанности, в том числе и привязанность к "чистоте", "свободе", "нирване", "Будде" и пр., и человек получает возможность воспринимать мир "таким, какой он есть". Это и будет, как утверждали чаньские мастера-наставники, тем, что называется "чистым", "первородным", "истинным" сознанием или "истинной природой" человека [216, с. 75].

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

Таким образом, в целом, несмотря на очевидную асоциальность (с точки зрения тривиального подхода к дихотомии природного и культурного) чань-буддистов, достигших "просветления", их внешне пренебрежительное отношение к нормам "культурного" поведения, шокировавшее" благовоспитанных конфуцианцев, чаньская культура психической деятельности ставила своей основной задачей не элиминирование культурного, социального начала ради выявления природного, а приведение их к тождественности, к осознанию недвойственности духовного, культурного и природного. Идеальным вектором развития личности в процессе чаньского психотренинга было восстановление исходной генетической многозначности психических функций, которая позволяет человеку осуществлять спонтанное, непосредственное реагирование, присущее детям. Вместе с тем возвращение к естественной спонтанности реагирования в состоянии чаньского "просветления" сочеталось с процессом упорядочения психических структур, с достижением максимально безэнтропийного состояния сознания и выработкой механизмов организации и регуляции поведения. Поэтому с метакультурной точки зрения чаньская психокультура не только не противоречила антиэнтропийным тенденциям конфуцианской культуры, до и способствовала их более эффективному" осуществлению.

Как мы уже отмечали, чань-буддизм отнюдь не стремился к тому, чтобы направить "естественное" поведение против социальной и культурной конвенции, использовать его в разрушительных целях в качестве орудия культурного погрома, а скорее, наоборот, примирял человека с конвенциальными нормами, излечивая от вредных и опасных последствий социализации, чреватых взрывами неподчинения нормам "культурного" поведения. В этом смысле чаньская психокультура играла реакционную роль, фактически нивелируя социальный протест, канализируя его в безопасном для существующего порядка направлении, т.е. в конечном итоге способствуя сглаживанию социальных противоречий. Но в определенных условиях когда, скажем, узы социальной конвенции ослабевали в такой степени, что не могли успешно гасить внешний нонконформизм чаньского "естественного" поведения, в результате чего оно приобретало одностороннюю анархическую направленность, или когда чаньский психотренинг становился орудием тех социальных сил, которые ставили своей принципиальной задачей сокрушение существующего порядка, стремясь, однако же, не к абсолютному хаосу, а к установлению иного порядка (например, посредством психофизической подготовки в тайных религиозно-политических антиправительственных обществах), чаньская психокультура приобретала огромную разрушительную силу, гораздо более разрушительную, чем обыкновенный стихийный протест, так, как в ней естественные возможности человеческого организма многократно умножались благодаря интенсивной психической тренировке, позволявшей мобилизовать его скрытые ресурсы. В средневековой истории Китая известны также случаи, когда члены народных сект не сознательно брали на вооружение чаньские методы психофизической подготовки, а просто очень буквально понимали некоторые чаньские призывы (такие, например, как экстремистский лозунг Линь-цзи "Убей Будду, убей патриарха!") и начинали действительно претворять их в жизнь, убивая без всякого колебания и сомнений всех, кто препятствовал осуществлению их идеалов социальной справедливости и порядка. Таким образом, в двойственной социальной роли чаньской психокультуры отчетливо проявилась общая амбивалентность чань-буддизма, которая составляет его самую общую характерную черту. Решающую роль в этом, конечно, сыграло отсутствие четкой мировоззренческой основы, что предвещало чаньский психотренинг в орудие самых разных сил, в средство достижения очень разных целей.

**Список литературы**

Н.В.Абаев. Чань-буддизм и чаньская культура психической деятельности