**Влияние даосизма и буддизма нав формирование культурных традиций Китая**

Густой туман не скрывает

благоухания цветов.

Чаньское изречение

**Введение**

На пороге XXI столетия в общественном сознании все более утверждается мысль о том, что человечество находится на крутом переломе. Сегодня наблюдается экстраординарный, глобальный кризис, охвативший сразу искусство, науку, философию, религию, право, политику. Вокруг царит всеобщая раздробленность, разорванность науки и религии, теории и практики, человека и природы, мысли и чувства, сознательного и бессознательного. В условиях культурного кризиса, человек ищет опоры в традиционных культурных ценностях. В XX в. внимание как ученых, так и «простых людей» все чаще привлекают восточные культуры, в том числе культура Китая, являющаяся базовой культурой стран Дальнего Востока. Культурное наследие Китая всегда привлекало ищущих людей непостижимой гармонией части и целого, человека и природы, «внешнего» и «внутреннего». В условиях кризиса западной философии и религии многие находят опору в учениях китайских мудрецов Конфуция, Лао-цзы, Чжуан-цзы. Чань-буддизм, имеющий на Западе довольно большую популярность и оказавший влияние на творчество многих известных западных писателей и ученых, возник именно в Китае. Некоторые исследователи считают, что именно идеи даосизма и буддизма могут помочь преодолеть глобальный культурный кризис современного общества, что лишь обратившись к традиционным ценностям Востока мы найдем спасение.

В данном реферате мы постараемся показать, какова была роль даосизма и буддизма в формировании национальных культурных традиций Китая. Ответ на этот вопрос мы начнем с истории возникновения данных религиозных учений, опишем их основные положения и перечислим наиболее яркие культурные достижения Китая в связи с этими учениями. Во второй части реферата мы постараемся заглянуть в глубь вопроса и наметить пути понимания того, что учения даосизма и буддизма неразрывно связаны с культурными традициями Китая, неотделимы от них и являются основой для постижения всей восточной культуры.

**Даосизм: возникновение и основные идеи**

Говоря о китайской культуре, мы привыкли рассматривать ее как нечто единое и цельное. Однако, это совершенно неверно применительно к китайской древности. Подобно тому, как сам Китай (тогда царство Чжоу) был разделен, начиная с середины I-ro тыс. до н.э., на множество отдельных, враждовавших между собой царств, также и культура его являла собой картину значительного многообразия; существовало несколько типов культур, только позднее сплавленных в великом общекитайском синтезе.

В наибольшей степени отличались друг от друга культуры севера и юга Китая. Если для севера, давшего начало конфуцианству, характерно внимание к этической проблематике и ритуалу, рассудочное стремление к рациональному переосмыслению архаических основ цивилизации, то на юге господствовала стихия мифопоэтического мышления, процветала экстатичность шаманских культов. И даосизм, созревший, видимо, в лоне южной традиции, тем не менее соединил в себе экзальтированную архаику юга и рациональность севера. Первая дала ему содержание, вторая наделила формой, предоставив созданный ею философский способ освоения действительности для выражения смутных и неосознанных творческих потенций. Без южной традиции даосизм не стал бы даосизмом, без северной – не смог бы сказать о себе языком великой культуры и книжной образованности.

Основателем даосизма традиционно считается Лао-цзы, живший по преданию на рубеже VI-V вв. до н.э. и перед тем как уйти навсегда из Китая на Запад, оставивший у начальника пограничной заставы Инь Си изложение своего учения под названием «Дао-дэ цзин».

В «Дао-дэ цзине» речь идет о едином первоначале всего сущего – единой субстанции и одновременно мировой закономерности – Дао. Это понятие дало название даосизму (дао цзяо).

Кроме Лао-цзы нельзя не назвать другого даосского мыслителя, Чжуан-цзы (IV-III вв. до н.э.), автора трактата, названного его именем. Впрочем, «Чжуан-цзы» нельзя называть сухим словом «трактат»: так много в нем парадоксов, притч, эксцентричных образов, перетолкованных в духе даосской философии и литературного блеска.

Для мировоззрения «Чжуан-цзы» огромное значение имела концепция «уравнивания сущего» (ци у), согласно которой мир представляет собой некое абсолютное единство. В нем нет места четким границам между вещами, все слито друг с другом, все присутствует во всем. В этом мире нет никаких абсолютных величин, ничто само по себе не является ни прекрасным, ни безобразным, ни большим, ни малым, но все существует только относительно чего-то другого и в теснейшей внутренней связи и взаимообусловленности.

Само слово «дао» вовсе не является исключительным достоянием даосизма. Оно принадлежит всей китайской мысли, и каждый философ древнего Китая видел в нем обозначение истины или, точнее, глубочайшей правды и праведного пути жизни. Все китайские мудрецы – приверженцы Дао. И хотя это понятие дало название даосизму (дао цзяо), ничего собственно даосского в нем нет. Это одна из важнейших категорий всей китайской культуры. Специфично лишь ее осмысление даосизмом. Если в конфуцианстве Дао – путь нравственного совершенствования и правления на основе этических норм, то в даосизме Дао космологизируется, приобретая значение высшего первопринципа, мировой субстанции, источника бытия всего сущего.

В «Дао-дэ цзин» речь идет о едином первоначале всего сущего – единой субстанции и одновременно мировой закономерности – Дао. Дао – это центральное философское понятие даосизма, и надо отметить, что к нему можно ошибочно отнестись как к обыкновенному понятию. Ведь до того, как любой человек услышит о Дао, он имеет в своем сознании какие-то понятия, поэтому кажется, что ничего не стоит пополнить их сумму таким же понятием Дао. Но как понятие Дао есть процессуальная категория, его нельзя выучить, как физическую формулу или таблицу умножения. По Лао-цзы, «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао... В Дао можно только вступить и овладеть им». Лао-цзы считал, что Дао есть постоянное Дао, суть которого нельзя выразить в словах. Оно не имеет вида, не издает звуков, не обладает формой, и «смотришь на него, но не видишь, слушаешь его, но не слышишь, ловишь его, но не можешь поймать» («Дао-дэ цзин, чжан 14). Одним словом, Дао – это «пустота» или «небытие» (ши).

В «Дао-дэ цзин» говорится о двух аспектах Дао: именуемом (собственно Дао) и не-именуемом, порождающем вещи и «вскармливающем» их. Последнее получает название Дэ – Благодать, Благая Сила Пути. Весь мир оказывается как бы проявлением, развертыванием Дао, Путем, воплощенным в сущем. Каждая вещь, доходя до предела своего созревания, вновь возвращается в глубину Первопринципа Дао. Однако, человек может сходить с этого Пути, отступать от него, нарушая первозданную простоту естественности как своего бытия, так и всей Вселенной. Проявляется это и в приверженности к многознанию и в создании усложненных социальных институтов. Поэтому «Дао-дэ цзин» призывает к возвращению к изначальной природе, упрощению и естественности. И выражен этот призыв прежде всего в понятии «недеяния» (у вэй). Оно не означает бездействия или пассивности. Под «у вэй» имеется в виду отказ от нарушения собственной природы и природы всего сущего, отказ от не сообразной с природой, основанной исключительно на эгоистическом интересе субъективной целеполагающей деятельности и вообще снятие всякой изолирующей субъективности во имя включенности в единый поток бытия.

Лао-цзы, приняв Дао за высшую категорию своей философии, рассматривал ее не только как всеобщий закон, но и как источник формирования мира. Исследователь А.Е.Лукьянов называет Дао «космической ДНК».

Проще говоря, весь внешний мир рассматривался как определенное количество признаков. Создателем этих признаков является субстанция, не постигаемая органами чувств и находящаяся вне времени и пространства. Эта субстанция называется «Дао». Дао неограниченно. Оно существует в каждое мгновение и в каждой вещи. Дао породило Небо и Землю, породило императоров и царей, породило все принципы. Откуда же оно вышло само? Оно породило самого себя.

«Дао присущи стремления и искренность. Оно находится в состоянии бездействия и лишено формы. Дао можно проповедовать, но его нельзя коснуться. Дао можно постигать, но его нельзя видеть. Дао является корнем и основой самого себя. Оно до Неба и Земли с древнейших времен существует извечно. Оно одухотворяет духов и одухотворяет владыку, порождает Небо и Землю. Оно над Великим пределом, но не является высоким; под Шестью пределами, но не является глубоким; прежде Неба и Земли рождается, но не является продолжительно существующим, оно простирается с глубокой древности, но не является старым» («Дао-дэ дзин», чжан 16). «Дао есть то, что делает тьму вещей таковой, то, благодаря чему формируется тьма вещей, то, что определяет тьму принципов» («Чжуан-цзы», гл. «Тянь Цзыфань»).

Если существует такое Дао, то следует учиться у него и почитать его как учителя. Это и есть «Великий почитаемый учитель». Это о нем писал Чжуан-цзы: «О мой учитель! Ты даешь всем вещам их свойства, но не считаешь это проявлением справедливости; оказываешь благодеяния всем поколениям, но не считаешь это проявлением гуманности; существуешь с глубокой древности, но не являешься старым; покрываешь Небо и поддерживаешь Землю, очерчиваешь все формы, но не считаешь это проявлением мастерства». Учиться у дао и слиться с ним в одно целое – в этом, с точки зрения Чжуан-цзы, и заключается смысл человеческой жизни: «Можно освободиться от горя, волнения, тоски и даже от жизни и смерти. Надо отбросить все различия и раствориться в мире. Дао – это и есть я, и по этой причине все существующее является мной. Дао неисчерпаемо и безгранично, оно не рождается и не умирает, и поэтому я также неисчерпаем и безграничен, не рождаюсь и не умираю. Перед смертью я существую, и после смерти я также существую. Скажете, что я умер? Ведь я не умираю. И огонь не сжигает меня, и в воде я не тону. Я превращаюсь в пепел, и все же я существую. Я превращаюсь в лапку бабочки, в печенку мыши, но все же я существую. Сколь же я свободен, сколь долговечен, сколь велик! ... Все различные признаки являются моими признаками, и все различия отбрасываются. Все вещи со странными и необычными признаками – все слилось воедино. Все является дао, все является мной. Это и значит, что «Небо и Земля рождаются со мной, а все вещи составляют единство с «я». («Чжуан-цзы», гл. «Циулунь»).

Человек, постигший это, и является «мужем, обладающим дао». У Чжуан-цзы утверждается, что «такой человек не презирает людей, не занимается самовосхвалением, ссылаясь на свои заслуги, не занимается обманом; упустивши удобный случай, не раскаивается; имея удобный случай, не теряет голову; поднявшись на высокое место, не пугается; упавши в воду, не мокнет; попавши в огненную яму, не чувствует жары... Такой человек спит и не видит снов, при пробуждении не грустит, питается чем попало и обладает глубоким дыханием. Такой человек не цепляется за жизнь и не боится смерти, ни жизнь, ни смерть не имеют для него значения, он свободно приходит, свободно уходит, получит что-либо – хорошо, потеряет что-либо – не огорчается. «...Это и есть то сбалансированное состояние, когда дух не отделен от субстанции и все соответствует своей природе» («Чжуан-цзы», гл. «Дацзунши».)

Даос живет тем, что живо вовеки – капиталом духа. Даосизм есть прежде всего оправдание традиции. Правда Дао – это то, что дается нам прежде, чем мы познаем сами себя, и она есть то, что перейдет от нас к будущим поколениям после того, как мы уйдем. Что же это? «Классики» даосской традиции дают по видимости туманный, а по сути очень точный ответ: все то, что существует «само по себе» (цзы жань), что не порождено людским умствованием и озабоченностью, что не несет на себе печати натуги, напряжения, насилия.

Мудрость приверженца Дао – это не знание и не искусство, а некое умение – совершенно неумелое – «не затемнять суетным деланием великий покой бытия». Даосизм, таким образом, воплощает самую сердцевину восточной мысли, всегда требовавшей от человека обрести полноту своего бытия через самоустранение, явить глубину нежелания, которая таит в себе самое одухотворенное желание. Поэтому даосизм не является философией в классическом понимании этого слова, ибо он не интересуется определениями понятий, логическими доказательствами и другими процедурами чистого умозрения. Не является он и религией трансцендентного Бога, требующего от своих поклонников веры и послушания. Его нельзя, наконец, свести и к искусству, мастерству, практике в собственном смысле слова, ибо мудрость Дао не утверждает необходимости что-нибудь делать. Скорее, даосизм – это «путь цельного существования», в котором умозрение и действие, дух и материя, сознание и жизнь оказываются собранными в свободном, беспредельном, хаотическом единстве (и сюй). Такое единство, как и большинство основных понятий даосизма, насквозь парадоксально, и потому даосские учителя умолкают, когда у них просят это объяснить. Как сказано в «Дао-дэ цзин», главном каноне даосизма: «Знающий не говорит, а говорящий не знает». И в другом месте: «Когда низкий человек слышит о Дао, он смеется. Если бы он не смеялся, это не было бы Дао».

Даосские мудрецы ничего не доказывают и не проповедуют. Они даже не учат какому-нибудь определенному образу жизни. Их цель – дать верную жизненную ориентацию, указать путь к средоточию жизненного опыта – вечно отсутствующему и вездесущему.

Не будучи в строгом смысле, как уже говорилось, ни философией, ни религией, даосизм сочетает в себе черты того и другого. По учению даосов, воистину существует лишь великое Дао – предвечное, бесконечное, немыслимое, не имеющее «образа, вкуса или запаха», никем не сотворенное, оно «само себе ствол, само себе корень», охватывающее и вмещающее в себя все сущее. Даосы называют его «высшим Учителем», «небесным предком», «матерью мира» или «творцом вещей», но они не ждут от него конкретной заинтересованности в их личной судьбе или судьбе Вселенной, ибо в мире все происходит «само собой», каждое мгновение времени и каждая частица бытия совершенно самодостаточны.

Это означает, что и само Дао не является, в сущности, принципом мироздания. Дао, утверждается в даосской литературе, «не может владеть даже собой», оно «обладает, не владея». Дао ежемгновенно и непрестанно изменяется, «теряет себя в мире конечного и преходящего». Но, «поистине, нет ничего постояннее непостоянства» – в своем самопревращении Дао пребудет вечно.

Отсюда то важное место, которое занимает в даосизме учение о космогенезе - творении всего сущего. Даосы учат, что мир возник из первозданного Хаоса, который они именуют также Единым дыханием (и ци), Изначальным дыханием (юань ци) или Великой пустотой (тай сюй). Творение же мира есть результат самопроизвольного деления первичной целостности Хаоса. Сначала Хаос, или Единое дыхание, разделилось на два полярных начала: мужское, светлое, активное Ян и женское, темное, пассивное Инь; из «двух начал» выделились «четыре образа», соответствующие четырем сторонам света; «четыре образа» породили «восемь пределов» мироздания и т.д. Эта схема записана в древнейшем китайском каноне «И цзин» («Книга Перемен»), содержащем общий для всей китайской традиции свод графических символов мирового процесса Дао.

Мир, по представлениям даосов, есть «превращенное Единое», плод метаморфозы Дао. В даосской традиции в этой связи говорилось и о превращении первочеловека, каковым считался полулегендарный основоположник даосизма и верховное божество даосской религии Лао-цзы. Мир для даосов – это «превращенное тело» (xya шэнь) Лао-цзы. А это значит, что между сердцем человека и телом предвечного Дао существует глубочайшая внутренняя связь. Человек и мир в даосизме нерасторжимы и взаимозаменяемы.

Тема превращения, творческих метаморфоз бытия – центральная тема даосской мысли. Для даосов ни формы, ни бесформенное не являются реальными. Или, как говорится в даосских книгах, «пустота не может одолеть десять тысяч вещей». Подлинная реальность для даосов – это самое превращение. Даосы мыслят в категориях не сущностей или идей, а отношений, функций, влияний. Для них в мире «ничего нет», но сами связи между вещами, несомненно, реальны. Истины, может быть, вовсе нет. Но метафора истины, бесчисленные отблески реальности точно существуют.

Итак, даосская картина мира – это бесконечно сложный, подлинно хаотический узор явлений, где нет одного привилегированного образа, одной «единственно верной» идеи. Как писал Чжуан-цзы : «Вся тьма вещей – словно раскинутая сеть, и нигде не найти начала».

Даосизм не был попыткой метафизического объяснения мира. Даосское «учение» не отличалось от обыденного словоупотребления со всей его многозначностью, оно возвращало слову его первобытную способность вмещать в себя противоположные смыслы. Истина даосов оправдывалась не логической всеобщностью умозрения, а предметной практикой человека, точнее, конкретным и текучим характером этой практики.

Философия даосизма Лао-цзы и других даосских мыслителей послужила основой для возникшей в эпоху Хань (III в до н.э. – III в.) религии даосов. В нее вошли следующие моменты: учение о Дао и все связанные с ним проблемы натурфилософии и космогонии: учение об относительности бытия, жизни и смерти и в связи с этим о возможности длительной жизни, бессмертия; принцип увэй.

Доктрина бессмертия – центральная доктрина даосизма, идеологический комплекс, который составляет основу, фундамент, идейный стержень всего учения даосизма (религиозного даосизма).

Для традиционной китайской философии была нехарактерна вера в бессмертие конкретно души. Реальной признавалась только единая психофизическая целостность живого существа. Сам дух понимался вполне натуралистически: как утонченная материально-энергетическая субстанция (ци). После смерти тела это «ци» рассеивалось в природе. К тому же даосизм унаследовал от шаманизма учение о множественности душ – животных (по) и мыслящих (хунь). Тело выступало единственной нитью, связывающей их воедино. Смерть тела приводила к разъединению и гибели душ. Поэтому уже в глубокой древности огромное значение придавалось средствам продления физической жизни, а долголетие (шоу) стало одной из важнейших ценностей китайской культуры.

Однако, даосизм не удовлетворился идеалом простого физического, пусть даже и бесконечного, продления жизни. Истинный даосский бессмертный (сянь) в процессе движения по пути бессмертия радикально трансформировал, преображал свое тело, которое согласно даосскому учению приобретало сверхъестественные силы и способности: умение летать по воздуху, становиться невидимым, одновременно находиться в нескольких местах и даже сжимать время. Но основная трансформация в процессе занятий даосской медитаций – духовная: бессмертный в полной мере ощущал и переживал даосскую картину мира, реализовывая идеал единства (единотелесности) со всем сущим и с Дао как таинственной первоосновой мира.

Путь к бессмертию по даосскому учению предполагал занятия сложными методами особой психофизической тренировки, во многом напоминавшей индийскую йогу. Она предполагала как бы два аспекта: совершенствование духа и совершенствование тела. Первый заключался в занятиях медитацией, созерцанием Дао и единства мира, единением с Дао. Применялись и различные сложные визуализации божеств, символизировавших собой особые состояния сознания и типы жизненной энергии.

Второй заключался в специфических гимнастических (даоинь) и дыхательных (син ци) упражнениях, сексуальной практике для поддержания энергетического баланса организма и занятиях алхимией. Именно алхимия и считалась высшим путем к обретению бессмертия.

Алхимия разделялась даосами на два типа - внешняя (вэй дань) и внутренняя (нэй дань). Из них только первая являлась алхимией в собственном смысле этого слова. Она предполагала создание в алхимической реторте как бы действующей модели космоса, в котором под воздействием огня вызревает эликсир бессмертия. Главное отличие китайской алхимии от европейской – ее исходная теснейшая связь с медициной: в китайской алхимии даже золото «изготовлялось» как эликсир бессмертия.

К Х в. «внешняя» алхимия пришла в упадок, и ей на смену пришла «внутренняя» алхимия. Она представляла собой алхимию только по названию, поскольку была ничем иным, как упорядоченным комплексом сложных психофизических упражнений, направленных на трансформацию сознания адепта и изменение ряда его психофизиологических параметров. Однако, она заимствовала у собственно алхимии ее терминологию, способы описания практики, сделав названия минералов и веществ символами психофизических процессов и их структур.

Последователи «внутренней» алхимии исходили из положения о полном подобии микрокосма и макрокосма, человеческого тела и вселенной. А раз в теле человека есть все, что есть и в космосе, то нет никакой необходимости создавать его модель в тиглях и ретортах: само тело является подобной моделью. Следовательно, можно создать новое бессмертное тело из веществ, соков и энергий собственного тела. Особое внимание в практике «внутренней» алхимии уделялось управлению энергиями, протекающими, согласно ее теории, по особым «каналам» (цзин) тела, и накапливающимися в особых резервуарах (дань тянь, инд. чакры). Управление же энергиями достигалось при помощи концентрации сознания и визуализации (ци гун).

**Даосизм и культурные достижения Китая**

Даосскими алхимиками был накоплен ценнейший эмпирический материал в области химии и медицины. В процессе поиска эликсира бессмертия проводились бесчисленные опыты, которые привели к ряду побочных открытий (например, был открыт порох в XI-XII вв.). Но эти побочные открытия теоретически не осмыслялись, поэтому они и не сыграли существенной роли в развитии естественных и технических наук.

Астрологией занимались еще древние конфуцианцы. В отличие от конфуцианцев, бдительно следивших за светилами и использовавших их перемещения и небесные феномены в политической борьбе, даосы видели в астрологии возможности для гаданий и предсказаний. Хорошо зная небосвод, расположение звезд и планет, даосы составили немало астрологических карт, атласов и календарей. Став в средневековом Китае монополистами в области оккультных наук, даосы составляли гороскопы и делали предсказания; причем без совета даосского гадателя никто обычно не начинал серьезного дела, а женитьба в Китае всегда начиналась с обмена гороскопами, точнее, с присылки гороскопа невесты в дом жениха.

Одной из популярных оккультных наук была геомантия (фэншуй). Связав небесные явления, звезды и планеты со знаками зодиака и странами света, с космическими силами и символами (Небо, Земля, инь, ян, пять первоэлементов и т.п.), геоманты разработали сложную систему взаимодействия между всеми этими силами и земным рельефом. Только при благоприятном сочетании небесных сил участок земли считался подходящим для строительства, устройства могилы или приобретения в собственность. Показательно, что компас, одно из величайших изобретений китайцев, появился именно в недрах геомантии и для ее нужд, т.е. для ориентировки на местности.

Многое сделали даосы для китайской медицины. Опираясь на практический опыт знахарей-шаманов и придав этому опыту свои мистические выкладки и магические приемы, даосы в процессе поисков бессмертия познакомились с анатомией и функциями человеческого организма. Многие их рекомендации, лечебные средства и методы оказывались достаточно обоснованными и давали положительные результаты.

Практика внутренней алхимии позволила заложить теоретические основы китайской медицины. Согласно им в организме человека циркулирует «жизненная энергия» — ци, представляющая собой интегральную функцию всей деятельности организма, его энергии, тонуса жизненности. Другим постулатом китайской и восточной медицины вообще является учение о том, что форма проявления жизненной энергии — взаимодействие и борьба таких «полярных сил», как ян (положительная сила) и инь (отрицательная сила). На принципе ян-инь (он описывает картину мира в религиозно-философском мышлении древних китайцев) восточные ученые основывают взаимоотношение органов между собой и их связи с покровами тела. Регулируя обмен веществ, т.е. противоположно направленные процессы ассимиляции и диссимиляции, явления возбуждения и торможения и т.д. можно повлиять на 44 отдельных органа (или на весь организм) и изменить его энергетические уровни. С этих позиций болезнь — нарушение равновесия в распределении энергии между ян и инь. Измерения в распределении энергии осуществляется посредством воздействия на точки акупунктуры, число которых равно 696.

На основе этих положений в Китае были разработаны такие методы традиционной медицины, как иглоукалывание, прижигание, массаж и др. Эти методы представляют собой разновидность рефлексотерапии, когда воздействие на больной организм осуществляется путем раздражения строго определенных участков кожи — точек акупунктуры (биологически активные точки).

Согласно схеме восточной медицины, «жизненная энергия» в процессе се циркуляции проходит последовательно все органы и делает кругооборот за сутки. Поэтому тот или иной орган наиболее восприимчив к лечению в определенный момент суток, что находит параллели в исследованиях биологических ритмов, получающих все большее распространение в современной медицине и биологии.

Никому не известно, каких таинственных результатов достигали адепты внутренней алхимии, но многое из ее упражнений и приемов живо в Китае и в наши дни. Прежде всего, это знаменитая гимнастика ци гун («работа с энергией-ци»), применяющаяся не только в оздоровительных, но и чисто медицинских, лечебных целях (в Китае существуют даже клиники, специализирующиеся по цигунотерапии). Определенные элементы практики внутренней алхимии просматриваются и в приемах знаменитых китайских «воинских искусств» (у шу), столь популярных ныне на Западе и в нашей стране. «У шу» используются также и для оздоровления организма. В настоящее время в древнем китайском городе Лояне проводятся международные соревнования по «у шу». Гимнасты многих стран: США, Японии, Канады, Франции, Сингапура, Таиланда и др. вместе с китайцами участвуют в девяти видах соревнования: упражнениях с саблей, пикой, мечом, двумя мечами, борьбе с холодным оружием и без оружия. Популярность «у шу» — наглядный пример того, как входят в современный быт страны старые традиции китайской культуры, как получают они право на жизнь в современном китайском обществе с его бурными темпами экономического развития, компьютерами, электроникой и ультрасовременными дискотеками.

Даосизм иногда называют национальной религией Китая, но это определение не совсем верно. Во-первых, даосизм распространился и среди некоторых других народов, живущих по соседству с китайцами. Во-вторых, даосы не только не проповедовали свою религию в обществе, но, напротив, тщательно скрывали свои секреты от непосвященных и даже не позволяли мирянам присутствовать на наиболее важных молебнах. К тому же даосизм всегда был разделен на множество самостоятельных сект, где «искусство Дао» передавалось от учителя к ученику в тайне от посторонних.

Образованные верхи обращались чаще всего к философии даосизма, и его древнему культу простоты и естественности, слияния с природой и свободы самовыражения. Специалисты не раз отмечали, что каждый китайский интеллигент, будучи в социальном плане конфуцианцем, в душе, подсознательно, всегда был немного даосом. Особенно это касалось тех, чья индивидуальность была выражена более ярко и чьи духовные потребности выходили за рамки официальных норм. Открывавшиеся даосизмом возможности в сфере самовыражения мысли и чувств привлекали многих китайских поэтов, художников, мыслителей. Но это не было оттоком от конфуцианства – просто даосские идеи и принципы наслаивались на конфуцианскую основу и тем обогащали ее, открывая новые возможности для творчества.

Необразованные низы искали в даосизме иное. Их прельщали социальные утопии с уравнительным распределением имуществ при жесточайшей регламентации жизненного порядка. Эти теории играли свою роль в качестве знамени в ходе средневековых крестьянских восстаний проходивших под даосско-буддийскими лозунгами. Кроме того с народными массами даосизм был связан обрядами, практикой гадания и врачевания, суеверий и оберегов, верой в духов, культом божеств и патронов, магией и лубочно-мифологической иконографией.

Даосизм без преувеличения можно назвать подлинным фокусом китайской культуры, ведь он обеспечивал преемственность между элитарной мудростью Дао и верованиями простонародья, принципами внутреннего совершенствования и всем жизненным укладом китайцев. Для даосов их религия была лишь чем-то вроде «полезной иллюзии», ведь образы богов, как и весь видимый мир, представляли собой, по их понятиям, только «отблески» сокровенного Дао. Служа свои молебны, даосы в действительности не поклонялись духам, а, скорее, вовлекали их в беспредельную гармонию Великой Пустоты. Вместе с тем самое существование божеств, как и всего мира форм, являющего собой «превращенное тело» Дао, оставалось для даосов совершенно необходимым.

Довольно велика роль даосизма в формировании новой «китайско-варварской» культурной общности. Претендуя на чисто китайское происхождение, даосизм всегда был в оппозиции к «высокой культуре» Китая. Святыми местами даосизма были дикие горы, а утопии свои даосы помещали не в родной Поднебесной, а где-нибудь на далекой окраине мира. Судьба даосизма как религиозного учения и идеологической системы на протяжении средневековой истории складывалась по-разному. Соперничество с буддизмом и конфуцианством в 1 тыс. приводило то к успехам даосизма, то к гонениям на него. В VI в. даосизм был поставлен на второе место среди трех учений и занял его после конфуцианства, но перед буддизмом.

**Появление буддизма в Китае**

Перенесение буддизма с родной индийской почвы в культуру и повседневную жизнь Китая может считаться одним из наиболее значительных событий в истории религии. Оно означало, что страна с собственной древней культурой приняла более развитую религию, обладающую своим письменным каноном, учением, моралью и культом.

Буддизм проник в Китай из Индии преимущественно в своей северной форме Махаяны во II в. Процесс его укрепления и развития в Китае был сложен и длителен. Потребовались многие века и огромные усилия поколений проповедников и переводчиков, чтобы выработались и вошли в обиход китайские эквиваленты индо-буддийских понятий и терминов. Кроме того, многое в буддизме с его восприятием жизни как страдания и зла противоречило распространенным в Китае конфуцианским нормам этики и принципам поведения; только содействие параллельно формировавшегося религиозного даосизма, в свою очередь щедро черпавшего из сокровищницы индо-буддийской мудрости, помогло буддистам укрепиться на китайской земле. Неудивительно, что первые буддийские общины воспринимались в Китае лишь как одна из сект даосизма.

Постепенно буддизм усиливал свои позиции, чему немало способствовала и общая историческая ситуация эпохи Южный и Северных династий (II-IV) с ее кризисами, междоусобицами и неустойчивостью бытия. В такой обстановке призывы буддистов отрешиться от земной суеты и укрыться за высокими стенами монастыря не могли не оказаться привлекательными.

В III-IV вв. вокруг столичных центров действовало около 180 буддийских монастырей, храмов и кумирен, а к концу V в. в государстве Восточная Цзинь их было уже 1800 с 24 тысячами монастырей.

Свободные от налогов и притеснений покровительствовавших им властей, буддийские монастыри притягивали к себе и крестьян, и беглых странников, изгнанных со своей земли кочевниками, и богатых аристократов, искавших покоя и уединения. Буддизм становился силой и многие императоры как южных (китайских), так и северных («варварских») династий искали его поддержки, а некоторые признавали его официальной государственной идеологией.

**Китаизация буддизма**

Распространяясь и укрепляясь буддизм подвергался значительной китаизации. Вообще китайская конфуцианская цивилизация уникальна по степени устойчивости, приспособляемости, способности к регенерации и сопротивляемости внешним воздействиям. Всякая иноземная идеология, сколь бы мощной и всеохватывающей она ни была, проникая в Китай, неизбежно подвергалась такой сильной трансформации и китаизации, что в конце концов возникала достаточно оригинальная система идей и институтов, приспособившихся к привычным принципам, понятиям и нормам и лишь в самых общих чертах напоминавшая первоначальную идеологию. Это свойство китайской цивилизации проявилось и на примере буддизма.

Стремительное распространение буддизма говорит о явном превосходстве буддизма над китайской народной религией, отягощенной магией и предрассудками. Но еще более значительным было устойчивое влияние буддизма на все слои китайского населения, и в особенности — его проникновение в китайскую культуру в целом, что возможно объяснить только внутренней близостью с древней китайской философией. Взаимосвязь китайского буддизма с его индийским аналогом истолковывалась по-разному. В отличие от современных европейских ученых, которые подходят к данному вопросу с позиций индологии и признают за китайским буддизмом только относительную оригинальность, образованные китайцы уже в первые века ощущали такое внутреннее родство с буддизмом, что, наряду с даосизмом и конфуцианством, начали воспринимать его как подлинное выражение китайской религиозности.

На основании доступных нам исторических источников мы не можем точно узнать, как весьма разнородное учение Будды распространялось в Китае. Однако современное исследование о «буддийском завоевании Китая» открывает для нас ряд ценных перспектив. Ниже мы пойдем по пути, который подведет нас непосредственно к школе Чань, которую называют китайской реакцией на буддизм.

Медитация всегда и повсюду занимала особо важное место в буддизме. Первые буддийские монахи, которые прибыли в Китай из Центральной Азии, принесли с собой не только священные изображения и книги, но и практику буддийской медитации. Подчеркивание значимости медитации впервые встречается в китайском буддизме в связи с прибытием, вероятно, в 148 г. н. э. монаха Ань Ши-гао. Этот первый «крупный переводчик буддийских текстов в Китае» обучал известным методам медитации, встречающимся в палийском каноне. Они, в свою очередь, могли наложиться на даосские медитативные практики. В большинстве из многочисленных переводов, приписываемых Ань Ши-гао, говорится о медитации (дхьяна) и сосредоточении (самадхи). Его перевод «Сутры о сосредоточении при помощи дыхательных упражнений» предлагает объяснение древних йогических и раннебуддийских практик регулирования дыхания при помощи подсчитывания вдохов и выдохов (анапэ-пасмрти).

Даосизм также проповедовал практику контроля за дыханием в качестве средства духовного сосредоточения и продления жизни. В буддийских текстах о медитации, при описании уровней сосредоточения на пути к совершенству и освобождающему знанию, предлагались более совершенные методы. Нам неизвестно, насколько серьезно первые китайские буддисты следовали этим индийским предписаниям. Единственное, в чем можно быть уверенным — буддийскую медитацию они ценили очень высоко. Санскритское слово дхьяна транслитерировалось китайским иероглифом, который произносился как чань («архаичное произношение — дянь), или дзэн по-японски, обозначая им отстранение или избавление. Та форма медитации, которая известна нам по палийскому канону, получила известность как «Чань малой колесницы», а медитация махаянистского канона — «Чань большой колесницы». Первоначально использовались одни и те же методы, но, в зависимости от принятой позиции, природа сосредоточения истолковывалась либо в хинаянистском, либо в махаянистском стиле. Таким образом, это учение оказало влияние и на метод. и на опыт просветления.

Считается, что в Китае традиция дхьяны представляет собой непрерывную линию развития. Большинство переводчиков буддийских текстов при Поздней Хань (25—220) обращало свое внимание на медитацию и сосредоточение. Медитацию практиковали многие буддийские монахи того времени, и нередко в поисках одиночества удалялись в горы. В горах Шань буддийские поселенцы сохраняли тайны йоги.

Первые проповедники буддизма в Китае переводили и хинаянистские. и махаянистские тексты. Как и в Индии, оба эти направления буддизма сосуществовали в Китае бок о бок. Первые китайские переводы махаянистских текстов появились во второй половине II века, после чего и начался процесс сближения буддизма с китайскими представлениями о мире. Склонность к отрицаниям, признание равенства и гармонии, а также представление о единственности реальности явились теми элементами китайской мысли, которые также были характерны и для буддизма Махаяны. Использование для буддийских верований и практик даосских терминов не только помогло решить сложную задачу перевода, но и сделало буддийские сочинения более понятными для китайцев. Но слово не всегда точно соответствует понятию, и поэтому использование в этих переводах традиционных китайских терминов привело к неверному пониманию многими деятелями первого поколения китайских буддистов некоторых важных буддийских теорий.

Философские учения Лао-цзы и Чжуан-цзы — или «философского даосизма», как он,— чтобы противопоставить его «простонародному даосизму», — называется в западных работах, оказались великолепным мостиком для взаимопонимания между китайской мыслью и буддизмом. В третьем веке возникло духовное течение, известное как «Учение о Темном» или «Изучение Сокровенного» (кит. сюаньсюэ). Из-за присутствия в нем даосских элементов многие называют это учение нео-даосизмом. Однако сюаньсюэ было не столько движением по возрождению даосской мудрости, сколько движением интеллектуалов, которые для решения онтологических и метафизических проблем прибегали к «Книге перемен» {И-цзин), и «Книге о Пути и Благой Силе» (Шао-дэ цзин), а также к комментариям Сян Сю к «Чжуан-цзы». Это интеллектуальное течение обогатило буддизм китайской терминологией, поскольку занималось рассуждениями о бытии (ю), ничто (у), изначальном не-бытии (бэнь-у), субстанции (ти), функции (юн), равно как переосмыслением понятия «Великий Предел» (кит. тайцзи) и полярности принципов инь-ян. Во всех этих случаях буддисты ощущали близость к таким собственным понятиям, как пустотность, ничто и нирвана, а также к своим рассуждениям о взаимосвязи между абсолютным и феноменальным. Особенно по нраву пришлись буддистам китайское отрицание принципа дуальности бытия и не-бытия, и подчеркивание невыразимости реальности в словах. Таким образом, сюань-сюэ выполняло роль медиатора между нативной китайской и буддийской философией, поставляя ранним переводчикам как терминологический инструментарий, так и концепции, в которых индийское учение осмыслялось в Китае в III-V вв., опосредуя частично собственно даосское влияние. Во многом именно такого рода терминологическое заимствование определили интерпретации ряда буддийских понятий в Китае.

Санскрит (на котором написаны памятники северного буддизма) располагает к сложным абстрактным построениям; китайский язык тяготеет к поэтически конкретному. В Индии широко распространены живое переживание абстрактных символов и яркие видения, создающие причудливый мифопоэтическй мир. Китайское воображение гораздо больше привязано к природе, какой мы ее каждый день видим. Мифология Китая, сравнительно с индийской, поразительно бедна. Зато живопись несравненно богаче и одухотвореннее индийской. За этими очевидными фактами стоит неочевидное господство разных типов глубинного опыта: ощущение глубины как беспредметного чистого света; как игры фантастических образов; как предметного мира, но освещенного изнутри. Эти три типа опыта иногда называются энстаз, экстаз и констаз. В Индии шире представлены первые два, в Китае – третий.

Анализировать типы сознания трудно, они слишком текучи и переходят в индивидуально неповторимое, но достаточно очевидных различий языка и культуры, чтобы понять трудности китаизации буддизма. Буквальный перевод выходил уродливым. Шэнчжао (384-414), ученик Кумарадживы, помогавший ему в создании китайского текста сутр, уже на рубеже V в. попытался передать буддийское мироощущение даосским языком:

«Истина – созерцание, она не в словах и книгах, но по ту сторону слов. Ее нельзя выучить, но надо пережить. Мудрый подобен пустому дуплу. Он не хранит никакого знания. Он живет в мире действий и нужд, но придерживается области недеяния. Он остается среди называемого, но живет в открытой стране, превосходящей слова. Он молчалив и одинок, пуст и открыт, ибо его положение в бытии не может быть передано словами».

Причина, по которой китайцы отдавали предпочтение Махаяне перед Хинаяной, в основном, объясняется их знакомством с сутрами Мудрости, которые оказались предельно созвучными с их собственным духовным наследием.

Начиная с 3 века, буддийское учение о Мудрости стало преобладающим среди образованных китайцев. В этот период появилось много специалистов по сутрам Праджняпарамиты. Одна их китайских школ. придерживавшихся этого направления, связана с именем Чжи Минь-ду, благодаря которому философия сутр о Мудрости получила широкое распространение в Китае. Пустотность он воспринимал не в онтологических или метафизических терминах, но уподоблял ее сознанию, лишенному мыслей.

Первый период китайского буддизма завершается появлением двух знаменитых буддийских монахов: Дао-аня (312—385) и Хуэй-юаня (337—417), которые внесли свой вклад в дело ассимиляции буддизма в Китае. Они оба испытали влияние Хинаяны, но при этом являлись типичными представителями учения Махаяны в Китае. Дао-ань был знаком со старыми буддийскими формами медитации, но при этом вместе с учениками принимал, участие и в ритуальных практиках. Получив классическое китайское образование, он отвергал синкретический метод гэ-и толкования текстов, при котором светская литература сочеталась с буддийской. Однако при этом он разрешал одному своему ученику — Хуэй-юаню пользоваться даосскими понятиями при толковании буддийского учения. Дао-ань составил комментарий к «Сутре о совершенстве Мудрости в 25000 строках». В его понимании, изначальное ничто (кит. бэнь-у) является «подлинной природой всех явлений, абсолютной подоплекой вселенской истины». Этот переходный период ассимиляции характеризуется безоговорочным принятием учения Махаяны о мудрости, при том, что философская систематизация школы Мадхьямиков оставалась чуждой китайскому сознанию.

В 365 г. в Сянъяне Дао-ань обосновал один из крупнейших буддийских монастырей в Китае. Одним из главных обычаев, введенных Дао-анем в практику монастырской жизни было использование знака Ши из китайской транскрипции Гаутамы (Шакья) в качестве фамильного знака для всех монахов, просуществовавшего и до наших дней. Другим вкладом Дао-аня было составление полного каталога китайских переводов индийских сутр (примерно 600 названий). Ему же принадлежат и реформы, проведенные в собственно церковной сфере. Во-первых, это установление особого культа будды грядущего – Майтрейи (Милэфо), получившего в дальнейшем большую популярность в Китае. С приходом Майтрейи многие поколения китайских буддистов связывали свои надежды на лучшее будущее и на всеобщее благоденствие. Не раз вожди китайских крестьянских движений объявляли себя или своих сыновей возродившимися Майтрейями, а культ Милэфо в Китае занимал центральное место в идеологии многих тайных обществ. С распространением буддизма культ Майтрейи занимает важное место в ламаизме, и является (в эзотерической форме) одной из основ мировоззрения семьи Рерихов.

После смерти Дао-аня слава наивысшего знатока и авторитета среди буддистов перешла к Хуэй-юаню (334 — 417 гг.). Хуэй-юань, самый выдающийся ученик Дао-аня, принял монашество, но при этом по сути остался аристократом (сначала придерживался конфуцианства, затем увлекся даосизмом и в конце концов остановился на буддизме). Хуэй-юань был блестящим популяризатором буддизма. Благодаря его усилиям гора Лу на берегу реки Янцзы, окутанное легендами священное место, стала знаменитым центром раннебуддийского движения в Китае. Учение Хуэй-юаня почти ничем не отличалось от учения его учителя, но в силу ряда обстоятельств он оказался мужественным защитником буддийской религии. Китаизация буддизма в его деятельности проявилась в установлении культа Будды Запада – Амитабхи, покровителя «Западного рая», «Чистой земли», чем было положено начало китайскому, а затем и японскому амидизму. Страстный поклонник Будды Амитабхи, Хуэй-юань любил использовать в качестве вспомогательных средств для медитации картины и зрительные образы. Считается, что его последователи основали Общество Белого Лотоса. Таким образом, Хуэй-юань традиционно считается основателем и первым патриархом школы Чистой Земли в Китае. Его последователи усиленно занимались медитацией, рассчитывая таким образом обрести отблеск сияния Амитабхи и потусторонней Чистой Земли во время видений и экстатических состояний. Кроме того, Хуэй-юань занимался медитацией, чтобы достичь единства с Абсолютом или источником всего сущего — независимо от того, называть ли его природой, мировой душой или Буддой. «Без проникновения медитация не позволяет достичь полного успокоения, но проникновение без медитации не отражает всей глубины опыта». В медитационной практике Хуэй-юаня, когда он всматривался в пустотность всех вещей, переплетались буддийские и даосские элементы. В даосизме глубина реальности обозначается понятием «изначальное ничто»: та же самая реальность постигается через праджню. Многие мистики китайского буддизма вслед за Хуэй-юанем придерживались практики произнесения имени Будды на каждой стадии их духовного становления, не усматривая при этом никакого противоречия между метафизическим погружением в абсолютную пустоту и предельно зримым, радостным видением рая Амитабхи.

Буддизм для низов (народный) быстро стал своего рода разновидностью китайского даосизма. Буддизм впитал местную обрядность, признала культ предков и другие народные культы, включив в свой пантеон как святых древних китайских мудрецов, так и мифических героев. Буддийский монах бок о бок с даосским отправлял несложные обряды, принимал участие в ритуалах и праздниках, охранял буддийские храмы и кумирни, служил культу многочисленных будд и бодхисаттв, все больше превращавшихся в обычных богов и святых.

Кроме Майтрейи и Амитабхи, особой популярностью в Китае пользовалась бодхисаттва Авалокитешвара, знаменитая китайская Гуань-инь – богиня милосердия и добродетели, покровительница страждующих и несчастных. Примерно с VIII в., приобретя женское обличье (ранее в Китае, как и в Индии бодхисаттва Авалокитешвара считался мужчиной), Гуань-инь превратилась в богиню покровительницу женщин и детей, материнства, богиню-подательницу детей.

Зачислив в свой пантеон многочисленных будд, бодхисаттв и буддийских святых, простой народ в Китае принял в буддизме главное для себя – то, что было связано с облегчением страданий в этой жизни и спасением в жизни будущей.

Верхи же китайского общества, и прежде всего его интеллектуальная элита, черпали из буддизма значительно больше. Изучая сутры и занимаясь буддийской практикой, они стремились проникнуть в сущность буддизма, постичь его дух, очистить его основы, изрядно замутненные тысячами последователей со времен Будды. На основе синтеза идей и представлений, извлеченных из глубин буддизма, с традиционной китайской мыслью, с конфуцианским прагматизмом и возникло в Китае одно из самых интересных и глубоких, интеллектуально и духовно насыщенных течений мировой религиозной мысли – чань-буддизм (яп. дзэн).

**Чань-буддизм: возникновение и основные идеи**

На протяжении этого периода ассимиляции буддийское учение постоянно приспосабливалось к китайским формам мысли, или же китайская ментальность включалась в буддийскую религию. Такие буддийские понятия, как праджня, татхата (таковость) и бодхи (просветление) были переделаны на китайский лад, а Махаяна восприняла чисто китайское понятие у-вэй (не-деяние). Но самые глубокие корни, обнаруживающие удивительную внутреннюю близость основных идей буддизма и даосизма, предполагали натуралистический взгляд на мир и человеческую жизнь, которым, в равной степени, вдохновлялись махаянистские сутры, Чжуан-цзы, Лао-цзы и другие китайские мыслители. В духовной атмосфере Китая имелись более благоприятные условия для дальнейшего развития натуралистических элементов буддизма Махаяны, чем это было даже на родине — в Индии.

Там, где индийцев сковывала мучительная борьба за спасение, китайцев, которым просто хотелось постичь тайны природы, привлекал даосско-буддийский натурализм.

Как уже отмечалось, даосизм сыграл центральную роль в принятии китайцами буддизма. Признание близкого родства между этими двумя религиями на ранней стадии становления китайского буддизма, помогает нам лучше понять, как впоследствии даосское влияние на буддизм привело к возникновению чань-буддизма. Легенды, в которых появление буддизма в Китае связывается с символической фигурой Лао-цзы, имеют лишь второстепенное значение. Более значительными представляются связи между все возраставшим буддийским движением и даосизмом, которые сложились в конце эпохи Хань. Медитация в самых разных формах проникла в религиозные практики на всех уровнях общества, но сильнее всего оказалась связь между буддизмом махаянистских сутр и даосским учением о мудрости. «Даосское обличие», которое принял буддизм, не оставалось чисто внешним, а оказало решающее воздействие на буддийскую мысль. Эта встреча с духовным наследием древнего Китая явилась источником, питавшим разные школы китайского буддизма, которые при всех доктринальных различиях были тесно связаны друг с другом. По мере развития чань-буддизма этот источник превратился в могучий поток. Это вовсе не означает, что возникновение школы Чань можно объяснить просто как более или менее плодотворное соединение элементов буддизма и даосизма. Правильней будет сказать, что сформировавшееся при династии Тан движение явилось новым проявлением творческой энергии, присущей китайскому буддизму, которая достигла такого уровня, что позволила сформироваться уникальной медитативной школе Махаяны, каковой и является чань-буддизм.

Чань-буддизм возник в форме эзотерической секты. Название «чань» является сокращением от «чань-на» – санскр. «дхиана» (сосредоточение, медитация, глубокое созерцание). Древнее буддийское направление – школа дхиана – призывала своих последователей чаще отрешаться от внешнего мира и следуя древнеиндийским традициям погружаться в себя, концентрировать свои мысли и чувства на чем-либо одном, сосредотачиваться и уходить в бескрайние глубины сущего. Целью дхианы было достижение «транса» в процессе медитации, т.к. именно в состоянии «транса» человек может дойти до затаенных глубин и найти прозрение, истину, как это случилось с самим Гаутамой Шакьямуни под деревом Бо.

Легенда повествует, что чань-буддизм возник в Китае после того, как туда переселился из Индии в начале века знаменитый Двадцать восьмой патриарх индийского буддизма Бодхидхарма, положивший начало новой секте - чань.

Учению чань были присущи трезвость и рационализм китайцев, которые оказались напластованы на глубочайшую мистику индо-буддизма.

Особенностью чаньской традиции стало учение о «внезапном просветлении» (дунь у). Некоторые исследователи расценивают это положение, как возможность достичь просветления и освобождения без длительного восхождения по пути самосовершенствования. Это было бы слишком просто. Лучше всего было бы сравнить «внезапное просветление» с прорывом плотины, в которую в течение долгого времени собиралась вода. «Внезапное озарение» представляет собой качественный скачок – результат длительных духовных усилий и стремлений адепта. При этом нужно помнить: «На пути нет хоженых троп. Тот, кто идет им, одинок и в опасности».

Ежедневная медитация (в том числе и при выполнении хозяйственных работ) - основа религиозной практики чань. Основоположники чань, развивая тезис махаяны о тождестве сансары и нирваны, отказывались противопоставлять медитативное состояние прочим формам человеческой деятельности. «Обыкновенное сознание – это и есть истина», - гласит один из главных постулатов чань.

В связи с положением чань-буддизма о тождестве сансары и нирваны можно привести следующий диалог учителя и ученика из рассказа Х.Л.Борхеса «Роза Парацельса»:

«Парацельс взял розу и, разговаривая, играл ею.

Ты доверчив, – повторил он. – Ты утверждаешь, что я могу уничтожить ее?

Каждый может ее уничтожить, – сказал ученик.

Ты заблуждаешься. Неужели ты думаешь. Что возможен возврат к небытию? Неужели ты думаешь, что Адам в Раю мог уничтожить хотя бы один цветок, хотя бы одну былинку?

Мы не в Раю, – настойчиво повторил юноша, – здесь, под луной, все смертно.

Парацельс встал.

А где же мы тогда? Неужели ты думаешь, что Всевышний мог создать что-то, помимо Рая? Понимаешь ли ты, что Грехопадение – это неспособность осознать, что мы в Раю?»

Различают четыре основных принципа чань: «Не твори письменных поучений», «Передавай традицию вне наставлений», «Прямо указывай на человеческое сердце», «Прозревай природу и становись Буддой». В отличие от прочих школ буддизма в монастырях чань большое значение придавалось совместному физическому труду (не прекращая внутренней практики).

Чань – это образ жизни, открытый озарению; стиль жизни, ведущий к измененному сознанию, к экстатическом приятию цельности мира.

С VI и по XX в. чань сохраняет неизменное ядро: упор на непосредственном опыте. Никаких обещаний будущей жизни; то, что может быть достигнуто, должно быть достигнуто сегодня, сейчас.

Никаких метафизических идей: пустое зеркало, отражающее события такими, какими они были. Каждое суждение, жест, поступок имеет смысл только в единичной неповторимой обстановке. Слово – только намек на истину, лежащую по ту сторону слов. Поэтому учение можно передать только «от сердца к сердцу».

Когда Бодхидхарма пришел в царство южного императора У, тот спросил его:

Что является первым принципом святого учения?

Безграничная пустота, и в ней ничего святого, царь!

Кто же тот, кто сидит передо мной?

Я не знаю!

«Я не знаю» проходит красной нитью через всю историю чань, снова и снова возникая в чаньских диалогах, в стихах.

Все секты чань пренебрежительно относятся к книжной мудрости. Наряду со священным писанием, релятивированы обряды и традиционные формы монашеского усердия.

Патриарх чань-буддизма Линь Цзи (IX в.) говорил: «Никто еще не представал передо мной в своем одиночестве, свободе и неповторимости. Уже лет десять я тщетно жду такого человека. Я говорю вам: нет будд, нет священных книг… Что вы ищете в доме своего соседа? Слепцы! Вы пытаетесь пришить себе вторую голову. Чего вам не хватает в себе?.. Существует некий истинный человек без титула, что скрывается за вашей бледной плотью. Он все время входит и выходит через ваши органы чувств, те, кто не нашел его в себе, смотрите лучше!».

Чань ведет к переживанию, в котором снимаются все противопоставления: священное и мирское, конечное и бесконечное, прекрасное и безобразное, добро и зло, жизнь и смерть. Человек, вошедший в поток целостного бытия, скользит над всеми частными помыслами. Этим радикально устраняются все «злые» помыслы. Обращенность к целостности бытия снимает необходимость различать добро и зло. В Целом зла нет.

Чувство Целого, озарение может быть достигнуто в самой обыденной обстановке. Поэт Панъюнь писал:

Как это удивительно,

сверхъестественно!

Как это чудесно!

Я таскаю воду, я подношу дрова!

Со временем в напряженном взаимодействии учителей чань и их учеников стало складываться дзэнское писание. Монахи, ошеломленные странными загадочными вероучениями, записывали их в книжечку, прятали и в тихие минуты перечитывали, еще и еще раз пытались понять. Очень скоро возник первый жанр дзэнского писания, юлу – запись разговоров старца с учениками. Противопоставляя юлу индийскому буддизму, Цзунми (IX в.) писал, что сутры обращены «ко всему живому во вселенной», а юлу эффективнее «для особого рода людей», т.е. для китайцев и других народов дальневосточного культурного круга.

Юлу включали в себя проповеди, беседы, отдельные реплики. Впоследствии особую популярность приобрел жанр диалога (вэньда). С XI в. фрагменты диалога (или отдельные вопросы) стали задаваться ученикам как тексты для медитации. Эти тексты получили название гунъань (судебный документ, прецедент, т.е. прецедент просветления; случай вызвавший просветление) (яп. коан).

Самый распространенный пример гунъань: «Ты можешь слышать звук двух хлопающих ладоней, – сказал учитель. – Покажи мне как звучит одна».

А вот замечательный пример чаньской истории:

«Всякий раз, когда наставника Цзюйди спрашивали, что такое чань, он в ответ поднимал палец. Один юный послушник в подражание ему тоже стал поднимать палец, когда его спрашивали, чему учит его учитель. Услыхав об этом, Цзюйди взял нож и отрубил послушнику палец. Тот закричал от боли и побежал прочь. Цзюйди окликнул его и, когда он обернулся, снова поднял палец. В этом миг послушник внезапно достиг просветления.

Когда Цзюйди покидал этот мир, он позвал учеников и сказал: «Я получил «чань одного пальца» от моего учителя Тяньлуна и за всю свою жизнь не смог исчерпать его смысл». С этими словами он ушел из жизни».

Переход к гунъань связан с известным снижением уровня чань. В эпоху сражающихся царств ученики не имели надобности в ритуальных загадках: учитель был живой загадкой и живым примером. Так жила и паства апостола Павла, уподобляясь ему, как он – Христу; каждый проповедовал, пророчествовал, «говорил языками», насколько умел. Но по мере того, как число адептов увеличивалось, а энергия учителей снижалась, возникла необходимость в эталонах истины. Первые века учения превратились в классику закрепленную писанием и обрядом. Особенность чань в том, что он от каждого ученика требует войти в эту классику с такой полнотой, как Франциск Ассизский вошел в страсти Христа – до язв в ладонях. И еще в одном: чань внутри сложившегося культа сохранил известный простор для импровизации. Его канон – это канон внутреннего состояния, без всяких внешних рамок. Видимо, потому чань оказался таким плодотворным для искусства.

Расцвет школы чань связывается с именем Шестого чаньского патриарха Хуэйнэна (637-713 гг.), основателя так называемой южной ветви чань, при котором чань стала одним из ведущих философских учений Китая.

Со временем школа чань потеряла свои позиции в Китае. Не поздней, чем в эпоху Мин, история Чань в Китае, представлявшаяся как передача сознания вне письменных источников от Бодхидхармы, подошла к завершению. Правда и после Сун встречались первоклассные чаньские наставники, которые вели своих учеников к просветлению по проверенному пути. Но в целом упадок был очевидным. При отсутствии подлинно творческих личностей все движение начало хиреть. Причины политического и социального характера, которым историки объясняют общий упадок буддизма в Китае, в значительной степени распространяются и на Чань. В простонародном буддизме последующих веков, где основное место отводилось культу Будды Амитабхи, Чань – в силу своей несколько элитарной природы – мог продолжать существовать только за счет отказа от некоторых из своих принципов.

Тем не менее, Чань продолжал оставаться движущей силой в рамках буддизма благодаря тому, что своевременно распространился из Китая в другие страны. Чань, вместе с другими направлениями буддизма, пустил корни в Корее и Вьетнаме и пользовался там большим успехом, особенно в сунскую эпоху. Несравненно более длительным и сильным были позиции Чань в Японии (дзэн). Там начинается второй этап истории Чань, не менее значительный, чем его история в Китае, и именно оттуда в наши дни от японских берегов начал он распространяться по всему свету.

«Развитие гротеска в поведении и искусстве. Пафос выворачивания ценностей наизнанку, антиинтеллектуализм и высокая оценка физического труда, психотехника ошеломления» – так чань характеризует японский исследователь Р.Сасаки.

**Буддизм и культурные достижения Китая**

«В чем суть буддизма?»

«Пока не постигните, не поймете».

Буддизм просуществовал в Китае почти два тысячелетия. За это время он сильно изменился в процессе приспособления к китайской цивилизации. Однако он оказал огромное воздействие на традиционную китайскую культуру, что наиболее наглядно проявилось в искусстве, литературе и особенно архитектуре Китая. Многочисленные буддийские храмы и монастыри, величественные пещерные и скальные комплексы, изящные, порой ажурные и всегда великолепные по своей художественной цельности пагоды придавали китайской архитектуре совершенно новый, иной облик, фактически преобразили ее. Многие пагоды, многоярусные сооружения, символизирующие буддийские небеса, а также пещерные комплексы, которые были созданы еще в III-VI вв. и сейчас остаются ценнейшими памятниками китайской культуры, национальной гордостью Китая. В комплексах Лунмэня, Юньгана и Дуньхуана органической частью архитектуры явились фрески, барельефы и особенно круглая скульптура.

Искусство круглой скульптуры было известно в Китае задолго до буддизма. Однако именно индо-буддийская скульптура, генетически восходящая к эллинистическо-кушанскому прототипу, с характерными для будд, бодхисаттв и буддийских святых канонами изображений, поз и жестов завоевала популярность и получила наибольшее распространение в Китае. В каждом китайском храме можно встретить скульптурные изображения, техника изготовления и оформления которых так или иначе восходит к индо-буддийской. Вместе с буддизмом пришла в Китай и практика скульптурного изображения льва – животного, которое в Китае до буддизма практически не было известно.

Буддизм познакомил Китай с зачатками художественной прозы — жанра, до того почти не известного там. Новеллы, восходящие к буддийским прототипам, к жанру бяньвэнь и некоторым другим (в конечном счете—к индо-буддийским джатакам), со временем стали излюбленным видом художественной прозы и в свою очередь сыграли определенную роль в становлении более крупных жанров, в том числе классического китайского романа.

Буддизм, особенно чань-буддизм, сыграл немалую роль в расцвете классической китайской живописи, в том числе эпохи Сун (X—XIII вв.). Тезис чань-буддизма о том, что Истина и Будда везде и во всем — в молчании гор, в журчании ручья, сиянии солнца или щебетании птиц и что главное в природе — это великая бескрайняя Пустота, оказал большое влияние на художников сунской школы. Для них, например, не существовало линейной перспективы, а горы, в обилии присутствующие на их свитках, воспринимались как символ, иллюстрировавший Великую Пустоту природы.

Буддийские монастыри долгими веками были одним из главных центров китайской культуры. Здесь проводили свое время, искали вдохновения и творили поколения поэтов, художников, ученых и философов. В архивах и библиотеках монастырей накоплены бесценные сокровища письменной культуры, регулярно копировавшиеся и умножавшиеся усилиями многих поколений трудолюбивых монахов — переводчиков, компиляторов, переписчиков. Как известно, многие из сочинений буддийской Трипитаки сохранились и дожили до наших дней именно благодаря их труду. Очень важно и еще одно: именно китайские буддийские монахи изобрели искусство ксилографии, т. е. книгопечатания, размножения текста с помощью матриц — досок с вырезанными на них зеркальными иероглифами.

Немалое влияние оказали на китайский народ и его культуру буддийская и индо-буддийская философия и мифология. Многое из этой философии и мифологии, начиная от практики гимнастики йогов и кончая представлениями об аде и рае, было воспринято в Китае, причем рассказы и легенды из жизни будд и святых причудливо переплетались в рационалистическом китайском сознании с реальными историческими событиями, героями и деятелями прошлого (та же Гуань-инь, например, получила в Китае новую биографию, сделавшую ее в прошлом почтительной дочерью одного из малопочтенных чжоуских князей). Буддийская метафизическая философия сыграла свою роль в становлении средневековой китайской натурфилософии. Еще большее воздействие на философскую мысль Китая оказали идеи чань-буддизма об интуитивном толчке, внезапном озарении и т. п. Влияние этих идей отчетливо заметно в философии неоконфуцианства, в работах Чжу Си.

С буддизмом связано в истории Китая очень многое, в том числе и, казалось бы, специфически китайское. Вот, например, легенда о возникновении чая и чаепития. Чань-будднсты в состоянии медитации должны были уметь бодрствовать, оставаясь неподвижными, в течение долгих часов. При этом уснуть в таком состоянии прострации считалось недопустимым, постыдным. Но однажды знаменитый патриарх Бодхидхарма во время медитации уснул. Проснувшись, он в гневе отрезал свои ресницы. Упавшие на землю ресницы дали ростки чайного куста, из листьев которого и стали затем готовить бодрящий напиток. Конечно, это лишь легенда. Однако фактом остается то, что искусство чаепития действительно впервые возникло в буддийских монастырях, где чай использовался как бодрящее средство, а затем чаепитие стало национальным обычаем китайцев. «Вкус чань тот же, что вкус ча (чая)», – гласит китайская поговорка.

Нами уже упоминалась китайская гимнастика цигун. Цигун – составная часть культуры психической деятельности, и она теснейшим образом связана с другими составными элементами и частями всей метакультурной общности, в целом представляя собой своеобразное явление традиционной китайской культуры.

Цигун своими корнями уходит в глубокую древность, она вобрала в себя несколько систем психофизической подготовки – как традиционно китайских, так и буддийских по происхождению. Начиная с раннего средневековья основным средоточием сохранения и развития цигун обычно становились монастыри (чаще всего буддийские). В немалой степени благодаря буддизму цигун сохранилась до наших дней, и поэтому некоторые системы оказались «окрашены» в буддийские тона. В цигун входят и системы, которые передавались исключительно буддийскими монахами.

Такое же влияние буддизм оказал и на традиционные воинские искусства Китая, взаимодействие которых с индийскими боевыми искусствами, принесенными буддийскими монахами и буддийской психотехникой дало то многообразие школ и направлений, которые мы знаем под именем «у шу». Прежде всего монастыри секты чань становились центрами развития «у шу».

Буддизм был единственной мировой религией, получившей широкое распространение в Китае (ни христианство, ни ислам никогда не были там популярны, оставаясь достоянием лишь незначительного меньшинства). Однако специфические условия Китая и характерные черты самого буддизма с его структурной рыхлостью не позволили этой религии, как и религиозному даосизму, приобрести преобладающее идейное влияние в стране. Как и религиозный даосизм, китайский буддизм занял свое место в гигантской системе религиозного синкретизма, которая сложилась в средневековом Китае во главе с конфуцианством.

Параллельное существование даосизма и буддизма рядом с конфуцианством, считает Л.С. Васильев, всегда создавало и в образе мышления, и в политике Китая своего рода биполярную структуру: рационализм конфуцианства с одной стороны и мистика даосов и буддистов – с другой. И эта структура не была застывшей, она находилась в состоянии динамического равновесия. В периоды функционирования крепкой централизованной власти конфуцианский полюс действовал сильнее и он же определял характер общества. В периоды кризисов и восстаний на передний план выходил, как правило, даосско-буддийский полюс.

Е.А. Торчинов пишет: «Сюй Дишань в 20-е годы справедливо заметил, что доминанта конфуцианства в сфере этнопсихологии китайцев во многом является кажимостью, ошибкой стороннего наблюдателя, принимающего за сущностное наиболее бросающееся в глаза, тогда как в реальности удельный вес даосских представлений, активно формировавших этнопсихологию ханьцев и их менталитет, значительно превышает объем влияния конфуцианства.

Заслуживают внимания и попытки некоторых ученых весь трудный и сложный опыт истории КНР представить как следствие влияния глубинного и наиболее сущностного (даосско-буддийского) аспекта китайской культуры с его эгалитаристско-утопическими интенциями.

Восточная «религия освобождения», как мы уже могли не раз убедиться, проповедует не радикальное преодоление человеческой природы, а ее по-своему радикальное высвобождение или, по-другому, самовосполнение. Строго говоря, эта религия не имеет ни догматов, ни даже культа, и никакое действие человека в ее контексте не может быть отпадением от высшей реальности, каковая есть не что иное, как недвойственность пустоты и формы, «рождающихся совместно».

Физический мир — только тень и отблеск пустоты, но сама пустота не имеет образа. Человек в китайской традиции не обречен выбирать между бытием и небытием и потому даже не обязан подтвердить реальность своего существования творчеством. Он свободен быть и не быть, знать и не знать.

Вот так религия освобождения оправдывает все виды человеческой деятельности — политику, искусство, мораль, культуру, хотя из этого, конечно, не следует, что искусство или политика на Востоке сами по себе священны. Просто всякая деятельность, полнота каждой вещи коренится, как говорили древние даосы, в Едином. Восточная традиция не присваивает привилегированного статуса какой-либо области человеческого опыта; скорее, она стремится возвести все действия человека к бесконечной действенности, вечноотсутствующей подоснове всего свершающегося — этому «Великому Единству» как не-действованию. Согласно даосским учителям, такое протобытие всякого существования, эта прапочва всякого жизненного роста дается нам как перспектива высшей, или «небесной», полноты опыта (В.В.Малявин).

**Понятие китайской культурной традиции**

Итак, мы рассмотрели в общих чертах как возникли и что представляют собой даосизм и китайский буддизм. Мы также попытались кратко изложить их влияние на национальную культуру Китая – описали некоторые достижения Китайской цивилизации непосредственно связанные с даосизмом и буддизмом.

Но тема данного реферата заставляет нас идти дальше простого перечисления культурных достижений Китая в связи с даосизмом и буддизмом. Мы должны проследить влияние этих религий на формирование национальных культурных традиций Китая. Этот вопрос сложнее. Трудность данного вопроса исходит из того, что понимать под традицией вообще и под китайской культурной традицией в частности. Здесь нам близка точка зрения известного китаеведа В.В. Малявина.

«Сегодня, пережив все искушения либерально-прогрессистской идеи, мы можем и даже обязаны взглянуть по-новому и на внутреннюю, и на общественную жизнь человека, попробовать руководствоваться той точкой зрения, которая побуждает нас превыше всего ценить в человеческой жизни не умное, не оригинальное, не приятное, а просто долговечное – то, с чем можно жить всегда. Это взгляд, который позволяет увидеть глубочайшую правду человеческого бытия в традиции. Ведь традиция, если следовать исходному смыслу этого слова, есть то, что пере-дается от человека человеку, из поколения в поколение. Традиция воистину за-дана нам: она есть то, что дается человеку прежде всего, но опознается им после всего пережитого и понятого. Исторически традиция – величина незаконченная, вечно открытая будущему. Поэтому ее нельзя «знать» или «понимать» – ее нужно охранять.

Расхожие представления о традиции как некоем застывшем освященном обычаем или авторитетом наборе «норм», «идей» или предметов, слишком поверхностны и наивны. В лучшем случае такие представления поддерживаются дилетантами, не понимающими внутреннего смысла культуры, в худшем – служат пропагандистскими приемами, обслуживающими власть. На самом деле если что-то и есть косного в человеке, так это прежде всего его собственные представления о мире и о себе, которые никогда не могут поспеть за непрерывно убегающей вперед реальностью…

Традиция по определению есть то, что пере-дается, переходит в новое состояние, неуклонно уклоняется от самого себя. Ее бытия – это превращение и даже, точнее «тысяча превращений, десять тысяч перемен», поскольку изменение не сводится к логической единичности, но творит бесконечно разнообразный мир. Бытие традиции есть не что иное, как Хаос: бесконечно сложная геометрия саморассеивающейся цельности». (см. В.В. Малявин «Недостижимое близкое: традиция в Китае» в «Книге Прозрений», Москва, 1997).

Таким образом, традиция не есть нечто застывшее, некие нормы поведения, идеи, обычаи, обряды, передающиеся из поколения в поколения в течении длительного времени. Традиция – это передача «от сердца к сердцу», сохранение самого творческого духа, некой первоосновы, которая пронизывает все и вся, на основе которой и можно выстроить все внешние проявления традиции.

В.В.Малявин видит центральную идею китайской мысли о традиции как «идею внутренней преемственности внешне разнородных явлений, присутствия «одной нити», пронизывающей бусинки мирового ожерелья «обстоятельств». Этот классический образ попутно высвечивает еще одно: явленный мир есть нечто декоративное, пребывающее «за пределами» сущностного бытия. С точки зрения традиции, пространство культуры, закрепляющей внешние, предметные образы мира, – это поле игры духа. Культуротворчество – не утомительное занятие педантов, а повод для душевного отдохновения… В последней глубине традиции хранится сердце Мастера». (В.В. Малявин «Недостижимое близкое…»).

Подлинная преемственность традиции не тождественна воспроизведению внешних ее атрибутов, равно как новаторство – их отрицанию.

Китайский ученый Цзун Бин в V в. писал: «Правду, утерянную во времена седой древности, можно в помыслах постичь даже через тысячу поколений».

Исходя из всего вышесказанного под национальными культурными традициями Китая мы будем понимать те идеи и принципы, что лежат в основании наиболее ярких его культурных достижений, тот дух, что объединяет китайскую живопись, поэзию, каллиграфию, литературу, философию, воинские искусства. Но нужно помнить, что эти идеи и принципы не являлись догматами, раз и навсегда заданными образцами, канонами. Они были рождены из глубин бытия и были неотделимы от истинной реальности, и каждый человек, следуя традиции, должен был вновь и вновь возвращаться к истокам, заново рождать эти идеи и принципы в себе самом.

**Даосизм и буддизм – сердце китайской культуры**

Даосизм и буддизм (наряду с конфуцианством) и являются в сущности теми идеями и принципами, которые лежат в основе национальных культурных традиций Китая. В Китае средних веков говорили, что чань – это сердце поэзии и живописи. Таким же образом можно сказать, что даосизм и буддизм – сердце китайской культуры. Если конфуцианство – тело культуры, то даосизм и буддизм являются жизненным началом, приводящим в движение весь ее организм. Даосизм и буддизм не оказывали влияние на формирование культурных традиций Китая. Влияние может оказывать нечто внешнее, чужое, отдельное.

Буддизм, казалось бы, можно отнести к внешнему влиянию по отношению к культуре Китая. Но его приход во II в. н.э. не принес кардинально новых идей в Китай. Китай взял из буддизма только то, что соответствовало его глубинному миропониманию. Передать другому можно только то, что находит отклик в его душе, что уже было пережито им. Поэтому «ничему научить нельзя».

Буддизм оказался катализатором взлета всех творческих сил страны. Его появление заставило людей вновь обратиться к истокам бытия, к истинным основам человеческого существования. Идеи даосизма были очищены и звучали с новой силой.

Говорят, что все религии протекают из одного источника. Источник этот – истинная реальность, скрывающаяся от ограниченного сознания за пестрым узором внешнего мира. Воды даосизма и буддизма, проистекающие из этого источника, оказались наименее замутненными, поэтому исследователи находят в их учениях так много «совпадений» друг с другом, поэтому первоначально буддизм в Китае воспринимался как одна из сект даосизма.

Подходя непосредственно к вопросу о том, какие же «общие» для даосизма и буддизма идеи составляют основу культурных традиций Китая, мы приходим в некоторое замешательство. Даже поверхностное знакомство с китайской мудростью не проходит бесследно. Теперь трудно описать в нескольких словах, что же является сущностью китайской культуры. Ибо одним из главных постулатов и даосизма, и буддизма гласит, что истина – за пределами мыслей и слов.

Все же в человеке есть некая естественная склонность прорваться за границы своего ограниченного мира. Стать единым с миром, «забыть себя и вернуться к естественности». Эта склонность не является верой, не требует доказательств необходимости такого выхода за пределы. Она просто есть. Мы можем это чувствовать. Мудрецы не стремятся к просветлению, у них нет никакой особой цели, они просто живут. Мудрецы действуют, не имея привязанности, их действия не противоречат порядку вещей, а являются частью общего потока бытия – это и называют «недеянием». Мудрецы не ищут Пути, и не идут им, ибо «когда ты встал на Путь, ты уже достиг Цели» – поэтому Пути нет, поэтому не нужно и веры в его существование. Мудрецы не ограничивают себя рамками собственного «я», т.к. оно загораживает весь Мир. Мир представляет собой не застывшее бытие, а живой, движущийся космос, где нет ничего костного, ничего обособленного, тождественного самого себе. «Все во мне и я – во всем». Нет ни объекта, ни субъекта. Явления «внешнего» мира, лишь «пузыри в кипящем треножнике», лишь волны на поверхности океана. Чтобы заглянуть в глубь его, нужно просто смотреть. «Смотреть и не видеть, слушать и не слышать», – дважды говориться в «Даодэцзине». «Мудрость в том и состоит, чтобы не открывать что-то, никому не известное, а научиться просто смотреть. Научиться видеть, что нечто дается человеку прежде всякого объекта созерцания и что не является ни фактом, ни опытом, ни идеей, ни объектом» (Малявин). То что не является ни фактом, ни опытом, ни идеей, ни объектом нельзя передать словами.

«То что вверху, то и внизу». Истинная реальность просвечивает в самых обыденных явлениях, образах окружающего мира. Увидеть ее свет легче в малом, повседневном, неприметном, безыскусном. «Тихий» образ не заслонит сущности огромными размерами, кричащими чертами и красками, не оглушит звуками – не ослепит сознание. Как тихий голос заставляет вслушиваться, так и «тихий» образ заставляет всматриваться, приникать к нему, опустошать собственное сознание, избавляться «от всех мнений и предположений», чтобы хаос мыслей не мешал видеть. Все в этом мире есть лишь отражение, символ мира «горнего». Символ не исчерпаем, поэтому к каждому явлению, образу можно возвращаться постоянно, находить все новые и новые смыслы, все новые оттенки, отблески вечности, все глубже проникая в сущность бытия.

**Духовная традиция и некоторые черты искусства Китая**

«Сердце должно быть абсолютно чистым, без пыли, и пейзаж тогда возникает из самых глубин его» (Ван Ю).

«Краснодеревщик Цин вырезал из дерева раму для колоколов. Когда рама была закончена, все изумились: рама была так прекрасна, словно ее сработали сами боги. Увидел раму правитель Лу и спросил: “Каков секрет твоего искусства?”

— Какой секрет может быть у вашего слуги — мастерового человека? — отвечал краснодеревщик Цин. — А впрочем, кое-какой все же есть. Когда ваш слуга задумывает вырезать раму для колоколов, он не смеет попусту тратить свои духовные силы и непременно постится, дабы упокоить сердце. После трех дней поста я избавляюсь от мыслей о почестях и наградах, чинах и жалованье. После пяти дней поста я избавляюсь от мыслей о хвале и хуле, мастерстве и неумении. А после семи дней поста я достигаю такой сосредоточенности духа, что забываю о самом себе. Тогда для меня перестает существовать царский двор. Мое искусство захватывает меня всего, а все, что отвлекает меня, перестает существовать для меня. Только тогда я отправляюсь в лес и вглядываюсь в небесную природу деревьев, стараясь отыскать совершенный материал. Вот тут я вижу воочию в дереве готовую раму и берусь за работу. А если работа не получается, я откладываю ее. Когда же я тружусь, небесное соединяется с небесным — не оттого ли работа моя кажется как бы божественной?» (Чжуан-цзы).

Являясь сердцем китайской культурной традиции, даосизм и буддизм являются сердцем китайского искусства.

В.В. Малявин пишет: «Одна из поразительнейших особенностей китайской цивилизации состоит в том, что искусство Китая на этапе его зрелости является, пожалуй, самым достоверным и полным выражением основ китайской духовной традиции… Благодаря творческой интуиции и мастерству китайских художников, классическое искусство Китая стало подлинным воплощением бодрствующего, вечно деятельного духа, растекающегося по необъятному телу жизни и наполняющего каждую его клеточку. В конце концов это искусство стало даже более точным и глубоким свидетельством духовного опыта, чем официальные религии…

Образ мира, представленный в китайском искусстве, никогда не мыслился китайскими мастерами как отражение или слепок некоей «объективной действительности», но имел прежде всего символическое значение: он был призван указывать на незримые глубины опыта. От китайского живописца вообще не требовалось рисовать с натуры; ему следовало выписывать воображаемый, всецело внутренний мир. И если китайская картина кажется вполне реалистической и даже содержит точное обозначение изображенной местности и даты ее создания, то лишь потому, что правда «духовного превращения» не существует вне конкретности события, как чистое зеркало – вне отражаемых им образов. Но в картине настоящего мастера, по китайским представлениям, обязательно должен быть секрет. Не потому, что живописец должен намеренно что-то скрывать от зрителя. Просто его произведение требует не любования внешними предметами, а усилия внутреннего прозрения. Как говорили в Китае, подлинная картина (или, если угодно, подлинное в картине) – вне картины. Истинный же секрет живописи заключается не в утаенности предмета живописного изображения, а именно в неразличимости внутренней реальности жизни и ее внешнего образа, неразличимости глубины и поверхности нашего опыта. Если картина – это маска реальности, то маска тем утонченнее, чем менее заметна она со стороны» (В.В. Малявин. «Молния в сердце»).

«Итак, китайская картина – это не копия какого бы то ни было предмета материального или идеального мира, а пространство «совместного рождения» (бин шэн) всего сущего – пространство активное, энергетически заряженное и функциональное по своей природе. В классическом китайском пейзаже подчеркивается несоизмеримость естественного мира и человека в его внешнем, так сказать, «человекоподобном» образе. Такой человек ничем не выделяется здесь из тьмы существ, населяющих мир, он кажется песчинкой, затерянной в необозримых просторах мироздания… Пейзаж обычно увлекает нас в недостижимые дали или небесную высь, но иногда, например, в традиции, заложенной в XIV в. Ван Мэном, он целиком располагается ниже уровня горизонта, и тогда, рассматривая его, мы словно погружаемся в пустоту мировой пещеры, становимся свидетелями таинств мироздания, внушающих подлинно священный ужас. И все же этот мир, предстающий ареной необузданной и грандиозной игры стихий, словно бы укрывает собой человека, хранит его в себе. Он поистине интимен ему, как мать, и поэтому освобождает человека от гордыни и тщеславия, прививаемых ему обществом, дает ему мужество и силы жить наравне с вечностью. Вглядевшись внимательнее в пейзаж, мы обнаружим, что человек, как будто затерянный среди просторов мироздания, есть в действительности средоточие мирового круговорота, подлинное «сердце мира». Он не только храним миром, но и сам хранит его в себе. Его ничтожество перед всеобщей метаморфозой бытия есть его величие сопричастности к этому бесконечному танцу вещей. И одно, как ни странно, подразумевает другое.

Средой сокровенной встречи несовместного, сообщительности несходного выступало опять-таки тело, но не в качестве физического предмета, а как органическое целое, пространство внутреннего опыта. Китайское искусство вообще не знало «обнаженной натуры» и пренебрегало анатомическими пропорциями, зато физиологические и психические свойства человека без оговорок переносились на природные явления и сам процесс творчества: кости, сердце, дыхание, кровеносные сосуды, плоть, жизненная сила и т.д. — все эти понятия прочно вошли в лексикон китайской каллиграфии и живописи. Представления о внутренней преемственности между человеком и миром породили и особый аллегорический язык художественной традиции Китая. Так, различные виды животных и птиц служили там эмблемами чиновничьих достижений, прототипов художественных композиций и стилей. В каллиграфии и живописных образах старые китайские знатоки различали, как и в теле, внутреннюю и внешнюю стороны, причем «костяку» изображения подобало быть, как скелету в теле, сокрытым. Для характеристики же каллиграфического почерка они подыскивали аналогии в естественной жестикуляции, уподобляя написание знаков тому, как человек, говоря словами одного средневекового ученого, «сидит, лежит, ходит, стоит, сгибается в поклоне, бранится, плывет в лодке, едет верхом, пляшет, хлопает себя по животу, топает ногой...». В каждом движении кисти живописца, по традиционным китайским представлениям, проглядывается человеческая индивидуальность. Но формы искусства являют, по существу, зеркальный, вывернутый наизнанку образ человека. Их красота была воистину лишь декором, украшением жизни». (В.В. Малявин. Душа китайского художника. Книга прозрений).

«Недостижимая усредненность, равнозначная «отсутствию аромата», – вот что делало картину в Китае прообразом даосского «забытья» или чаньского «просветления» и побуждало китайских художников из века в век мечтать о какой-то другой живописи. «Где нет картины, так картина есть», – гласит одна из популярных максим живописной традиции в Китае». (Малявин. Молния в сердце).

«Классическое искусство Китая есть не что иное, как проекция виртуальной реальности самопревращения — перемены, которая происходит прежде появления всех форм и которая поэтому не имеет своего образа и не может быть определена в одной-единственной формуле. То «раскрытие свойств вещей», которое в китайской традиции провозглашалось целью и художественного творчества, и технической деятельности, означало лишь перемещение возможностей, заложенных в самих вещах, «вечнопреемство духа» (и шэнъ). Событие самотрансформации, по сути, носит характер самовосполнения вещей, собирания бытия. Оно превосходит всякую «точку зрения» и остается поэтому как бы незамечаемым. Ведь полнота бытия — это не объект, а присутствие.

Всеохватная пустота бодрствующего сознания не определяет конкретных форм отношения человека к миру, она лишь создает условия для выявления пространства, указывает на ту дистанцию самоотстранения, само-диалога, которая порождает все системы знаков, позволяет сформулировать язык художественного изображения. В традиционной эстетике Китая хорошо сознавалось значение хаотического всеединства для истолкования художественного творчества. Достаточно упомянуть об основополагающем для китайской живописи принципе «одного движения кистью», «одной черты» (и хуа). На рубеже XVII-XVIII веков художник Шитао разъяснял его смысл в следующих словах:

«В незапамятно древнем нет приемов, и великая целостность не рассеяна. Когда же великая целостность рассеяна, появляются приемы. На чем же основываются приемы? Они основываются на одной черте. Одна черта — исток всего сущего, корень всех явлений. Она раскрывается в жизни духа и хранится человеком. Посему истина одной черты устанавливается нами самими. Постигший истину одной черты может вывести все приемы из отсутствия приемов и постичь одну истину во всех истинах...»

Понятие «одной черты» у Шитао вмещает в себя целую философию искусства. Проведение черты кладет конец первозданной нерасчлененности Хаоса; оно знаменует творение мира как процесс последовательного разграничения, разделения. В то же время «одна черта» охватывает всю практику живописи, ибо что же такое живопись, как не проведение линий кистью? Это тем более верно в отношении живописи китайской, которая со временем все более сближалась по своим техническим средствам и приемам с графикой (в китайском языке иероглиф хуа обозначал и черту иероглифа, и рисунок). К примеру, зарисовки бамбука или цветов, выполненные минскими мастерами, являют собой органическое единство живописи и каллиграфии. Линия в изобразительном искусстве Китая определяет формы, очерчивает плоскости, выявляет пространство, передает движение. Она, наконец, отображает душу живописца, его творческую индивидуальность, выступая главным критерием различения индивидуальных стилей. Но «одна черта» — всегда одна и та же, и поэтому она опосредует единое и множественное, единичное и единое; она есть и присутствующее и «неизменно отсутствующее» в любой момент времени.

«Одна черта», о которой говорит Шитао, есть, очевидно, реальность символическая — та сокровенная преемственность духа, которая незримо проницает индивидуально-различные моменты существования. Аналоги этой концепции нетрудно обнаружить и в других формах культурной практики, принятых в китайской традиции. Так, мастера старинных школ боевого искусства в Китае утверждали, что «в кулачном бою, по сути, нет приемов» и все формы кулачного искусства «восходят к Единому»…

Принцип «одной черты» отчетливо прослеживается и в пластике популярного в средневековом Китае псевдопримитивистского, так называемого деревенского стиля – одного из самых утонченных памятников классической китайской скульптуры. В «деревенском» стиле поверхность материала оказывается, по существу, функцией постоянно меняющихся линий и как бы теряется, рассеивается в их текучей, затейливой и все же как будто стихийно разрастающейся паутине. Здесь форма, подобно образу в живописи, «не держит» стиль, становится материалом для пластической импровизации. Соскальзывает в аморфную, но внутренне совершенно определенную вещественность, становится пусто-телой, преображается в сгусток энергии. Но это «живое движение» материала при всех его непредсказуемых и неожиданных поворотах, совершенно непритязательно и безыскусно, ибо оно хранит в себе нечто как нельзя более естественное – пульсацию живого тела бытия». (Малявин. «Молния в сердце»).

«Идти Великим Путем, вверять себя бездне творческих превращений жизни — значит открывать в «последней глубине» своего сердца вечно-преемственность духа… И лучшим прообразом пребывания в Пути среди всех жизненных состояний, всех «жизненных миров» человека является, пожалуй, сад. Ведь именно сад, выступая посредником между цивилизацией и природой, внутренним и внешним в человеческом бытии скрадывает различие между тем и другим и позволяет ощутить неизбывное в жизни. Именно сад есть прообраз особенного, всегда другого пространства, являя в этом своем качестве символ беспредельного простора воображения. По той же причине сад — это пространство, где произрастает чистое, по-детски целомудренное и вольное «сердце Пути». Не удивительно, что именно в саде нашли свое воплощение глубочайшие интуиции китайского духа, самые утонченные радости и заветные мечты ученых людей старого Китая.

Китайский сад собирает в себе дом и космос, порядок и волю, труд и досуг. Он есть подлинное средоточие, фокус Пути как преемственности человеческого и небесного. Но этот фокус заведомо выше формальных определений. Настолько выше, что неясно даже, имеет ли право на существование самое понятие «китайский сад»? Сады Китая отличаются необыкновенным (хочется сказать — программным) разнообразием, и их невозможно свести к условностям того или иного стиля. Ни один из китайских садов не похож на другой, и ни один из огромного множества составляющих его элементов не повторяется в нем. Напрасно было бы искать в этом грандиозном зрелище необозримого Хаоса какие-нибудь принципы или законы, которые помогали бы находить порядок в бесконечно дробящейся мозаике бытия. Как замечает Цзи Чэн, автор главной книги об искусстве сада в Китае — «Устроение садов» (1634 г.), «в устройстве сада не существует правил, каждый должен сам выказать свое умение». Бытие китайского сада не подчиняется каким-либо отвлеченным правилам, оно есть не что иное, как раскрытие пространства и времени, вечное самообновление.

Однако же нет ничего последовательнее непоследовательности. За видимой хаотичностью, рождающей недоумение и восторг, скрывается не менее изумительная цельность. Это хаос, который взывает к предельному единству бытия. Китайский сад отличается поразительной стилистической убедительностью именно как целостное явление, взятое в единстве всех его аспектов — утилитарных и эстетических. Ибо китайский сад — это не просто оазис «художества» в пустыне житейской рутины. Он предназначен не только для того, чтобы в нем развлекались и мечтали, но и для того, чтобы в нем жили и трудились. Он не является «окном в мир», пограничной зоной между естественным и человеческим — местом предосудительных увеселений или демонстрации триумфа человеческого разума (история европейских садов, кстати сказать, в изобилии дает примеры и того и другого). Но это и не окно в прекрасный мир идеала, прорубленное в темнице земного бытия. Перед нами сад как дом — фокус эстетически осмысленного быта, охватывающий все стороны человеческой деятельности…

Говоря о символических и художественных ценностях китайского сада, надо иметь в виду, что сады в Китае всегда сохраняли свое значение мира в миниатюре, прообраза полноты бытия. В них неизменно должны были присутствовать все элементы природного мира — земля, вода, камни, растительность. Китайский ученый Тун Цзюнь, выводящий значение понятия сада из начертания соответствующего иероглифа (распространенный прием в китайской традиции), толкует сад как совокупность «земли», «воды», «листьев» и «ограды». Сад в китайском понимании — это целый мир, вмещающий жизнь человека, «мир в мире»...

Китайский сад — это мир «вольного скитания» духа, постигаемый внутри себя. «Когда нет настоящего места, где можно жить в свое удовольствие, — писал Ли Юй, — всегда можно вообразить несуществующее место, где можно жить так, как сам того пожелаешь». Где же в таком случае пребывает китайский сад? Одновременно в действительности и в мечтах. И в невозможности ни стереть границу между тем и другим, ни отделить одно от другого кроется тайна жизненности сада.

Судьба китайского сада дана в загадке самоскрывающегося зияния Пустоты. Случайно или нет, она составила главную тему самого утонченного китайского романа — «Сон в Красном тереме», где действие развертывается в пределах сада состоятельной служилой семьи, носящего символическое наименование «Сад Великого Созерцания» (в традиции китайского садоводства «великим созерцанием» именовалось всеобъятное, панорамное видение). Сад Великого Созерцания — идеал традиционного китайского сада. Но как ни стараются его обитатели сохранить свой замкнутый «мир в мире» и себя в нем, им это не удается. Один за другим они вынуждены покинуть свой дом, а сад в конце концов приходит в запустение. Печальная судьба героев «Сна в Красном тереме» может показаться иллюстрацией популярной в прозе того времени буддийской идеи морального воздаяния: постигающие их несчастья — расплата за пристрастие к предосудительным развлечениям. Однако внимательное чтение романа позволяет обнаружить в нем и более глубокую подоплеку жизненной катастрофы его героев, и заключается она в привязанности обитателей сада к условному образу полноты бытия, каковым предстает их Сад Великого Созерцания. Вместо того чтобы вновь и вновь переопределять свое отношение к миру и тем самым превозмогать себя, они пытаются привести жизнь в согласие со своими представлениями. Но принять иллюзию за действительность — это значит счесть действительность иллюзией!

Все же главное назначение китайского сада, как и любого творчества в китайской традиции, — порождение символического мира, бесчисленного сонма символических миров. Искусство сада по-китайски — это умение сказать как можно больше, явив как можно меньше. Классический китайский сад вырос из понимания того, что никакая сумма конечных образов сама по себе не произведет эффекта бесконечности. Этот сад заставляет ощутить ограниченность любой перспективы, уткнуться в предел всякого видения. Он представляет собой поток никогда не повторяющихся видов. Он может быть каким угодно. Только в этом неисчерпаемом разнообразии каждый момент может быть Всем. «Одна горка камней способна вызвать несчетные отклики; камень, размером с кулак, родит многие чувства», — пишет Цзи Чэн. «Горсть земли и ложка воды навлекают безбрежные думы», — вторит ему Ли Юй. Бездонная глубина сердца навевается последовательностью стиля. И такая последовательность воочию зрима в китайском доме-саде — последовательность, подчеркивающая естественные свойства материалов и вместе с тем, как всякий стиль, имеющая декоративное назначение. Изгибы стен, энергетизированная пластика декоративных камней, глубокие рельефы и инкрустации на предметах интерьера, затейливая резьба деревянных конструкций, мебель с наплывами, искривленные деревца, зигзаги галерей и мостов, петляющие тропинки, изгибы крыш — все это создает впечатление легкого и радостного скольжения духа, игры жизненных сил, преображающих косную материю и с истинно царственной щедростью стирающих собственные следы, бросающих в мир свои богатства...» (Малявин. Волшебный мир сада. Книга Мудрых Радостей).

«Внимание китайцев к микрообразам объясняет их необычайную любовь к миниатюре, начиная с изготовления крохотных моделей различных предметов и кончая знаменитыми миниатюрными «садами на подносе». Что такое карликовый сад? Казалось бы, чистый курьез. Но, блистательно стирая грань между действительностью и фантазией, он останавливает взор и заставляет вглядеться в мир, а значит, по-новому увидеть и оценить свойства вещей. Это и магический предмет: еще в минское время миниатюрные сады служили талисманами, которые вмещают полноту животворных сил природы и поэтому оберегают от напастей. Но главное, такие сады являли образ полноты бытия, прозреваемой внутри, в символическом мире, где нет внешнего освещения, нет смены дня и ночи, нет неотвратимого угасания жизни. Знатоки в особенности восторгались тем, что деревья в миниатюрных садах «никогда не меняют цвета».

Пожалуй, в универсум, спрятанный внутри нас, можно только войти — раз и навсегда. Популярная в средневековом Китае легенда о маге, который вошел в миниатюрный сад и пропал в нем, напоминает о том, что миниатюра действительно открывает для нас мир: она учит прозревать незамечаемое и новыми глазами смотреть на привычное. Она есть вестник вечно ускользающего присутствия реальности. Она заставляет верить, что каждая вещь может быть дверью в новый мир и каждый штрих бытия хранит в себе неисчерпаемый смысл. Писатель XVIII века Юань Мэй заметил: «Сад радует наш взор и нас укрывает». Сад охватывает пребывающего в нем человека, потому что тот сам открывает — и высвобождает — пространство. Сад как миниатюра всегда может быть охвачен «одним взором» — тем скрытно-круговым видением, которое подразумевалось известным нам приемом «заимствования вида». Созерцание такого рода самодостаточности бытия дарует душе чистый покой». (Малявин. Молния в сердце).

«Многое в культуре Китая свидетельствует о том, что здесь мы имеем дело не просто с эстетическими пристрастиями, а с чем-то гораздо более серьезным и значительным — быть может, с основополагающей интуицией всей китайской цивилизации. Эта интуиция выражается в ряде самобытных и все же родственных друг другу представлений и формул, определивших восприятие пространства в китайской традиции. Некоторые из этих представлений несут в себе идею слоистости и, соответственно, свернутости пространства. Эта идея со всей очевидностью представлена уже в «Книге Перемен», основные графические символы которой, так называемые гексаграммы, являют собой картину шести уровней, или слоев, каждой космической и жизненной ситуации. С математической точки зрения структура графем «Книги Перемен» предполагает шестимерную модель пространства. Впрочем, первичным следует признать двухслойное строение пространства, запечатленное в даосской формуле «двойной сокрытости», или «двойной глубины» (чун сюань). Идею же бесконечно слоящейся, или экранированной, глубины выражал традиционный образ «девяти изгибов», или «девяти складок» мира (цзю цюй). В теории живописи та же идея засвидетельствована известной нам метафорой «туманной дымки».

Другим архетипическим образом реальности в традиционной китайской мысли, также восходящим к древним даосским канонам, был образ «вечно вьющейся нити» или, по-другому, нити, скручивающейся в узел бытия. Сходную природу имеет представление о реальности как «одном тянущемся стволе». Подобные метафоры имеют своим истоком, несомненно, внутренний опыт, интуицию сокровенной преемственности жизни. В даосских школах боевых искусств так описывалось движение в человеческом теле энергетического импульса, служившего подлинным источником силы мастера кулачного боя. Старинное изречение учителей кулачного искусства гласит: «Движение энергии — как Девять сгибов в жемчужине, и нет такого места, куда бы оно ни достигало». Под Девятью сгибами в данном случае понимались девять главных сочленений тела: шея, лопатки, поясница, бедра, колени, щиколотки, плечи, локти, запястья. В «Каноне Тайцзи-цюань», главном сочинении одной из классических школ кулачного искусства, приписываемом даосу Чжан Саньфэну, говорится:

«Когда начинаешь двигаться, в теле нет ничего, что не двигалось бы, и движения должны быть как бусы, нанизанные на одну нить... Пусть все тело будет словно пронизано одной нитью, и не позволяй этой нити обрываться где бы то ни было...»

Все движения в даосской боевой гимнастике надлежит совершать, как бы воспроизводя невидимые траектории циркуляции жизненной силы в организме — по спирали или, говоря шире, по сфере, плавно и без разрывов, соблюдая равновесие пустого и наполненного, жесткого и мягкого во внутреннем состоянии. Примечательно понятие «свертывания» (чжэ де), обозначавшее момент скручивания необходимого для смены вектора движения. Это понятие объединяло даосскую гимнастику с техникой каллиграфии: речь идет о некоей насыщенной паузе в движении кисти и руки, о своего рода «противодвижении», которое предваряет движение физическое. Технически акт «свертывания» означал, что для того чтобы сделать движение кистью или рукой, к примеру, влево, сначала нужно немного отвести их по окружности вправо, а чтобы нанести удар вперед, рука должна переместиться по той же сферической траектории назад и т.д. Так в фазе «свертывания» всякое поступательное движение преображалось в движение возвратное, круговое, и «вечно вьющаяся нить» Пути (выражение Лао-цзы) не обрывалась. Но момент «свертывания» знаменовал также перевод плоскостных, явленных на поверхности образов в образы глубины, внутренней формы». (Малявин. Молния в сердце).

Китайское искусство, «китайская мудрость не знает трагического героя западного образца – того, кто борется и побеждает… ценою собственной гибели. Скрижали Китая повествуют о герое не борющемся, но сокрытом, идущем внутренним путем сердца: о том, кто оставил мир и с неизбежностью оставил… самое желание уйти; кто оставил мир и с неизбежностью оставил… самое желание уйти; кто своим отказом от обладания чем бы то ни было возвращает себе вечность мировых пространств и непоколебимую безмятежность духа…

Китайский мудрец «покоен в бедности». И более того: чем он «беднее», чем свободнее от всего, что наполняет его сознание, тем больше способен он объять собой, тем больше в его душе покоя – непременного условия всякой настоящей радости». (Малявин. Откровение радости. Книга Мудрых Радостей).

Человек в китайской традиции является органичной частью Природы, совершенно естественно поэтому, что основной темой изображений и стихов в Китае является Природа во всем своем величии и красоте. Каждый объект Природы бесконечен, неисчерпаем в своей глубине, именно в Природе мы находим высшую гармонию, естественность, безыскусность. Созданное же человеком зачастую является жалкой пародией на сотворенное Природой, лишь яркой оболочкой без содержания. Поэтому увлечение «искусственным» не ведет к просветлению. Интересно высказывание из «Чжуан-цзы»: «У того, кто применяет машину, дела идут механически. У того, чьи дела идут механически, сердце становится механическим. Тот, у кого в груди механическое сердце, утрачивает целостность чистой простоты. Кто утратил целостность чистой простоты, тот не утвердится в жизни разума. Того, кто не утвердился в жизни разума, не станет поддерживать путь».

В главе «Искусство и духовное пробуждение» книги «Молния в сердце» В.В. Малявина, не рассматривается китайская поэзия. Это можно объяснить тем, что сущность поэзии одинакова в культурах всех стран и не требует отдельного исследования. Поэзия и состоит в том, чтобы посредством ритмически связанных слов передать то, что лежит за пределами слов, посредством простых образов, выразить сокрытое. Здесь мы не будем вдаваться в подробности и приведем лишь два стихотворения китайского поэта Ли Бо (701-762).

(БЕЗ НАЗВАНИЯ)

Гора Пэнлай

Среди вод морских

Высится,

Говорят.

Там в рощах

Нефритовых и золотых

Плоды,

Как огонь, горят.

Съешь один -

И не будешь седым,

А молодым

Навек.

Хотел бы уйти я

В небесный дым,

Измученный

Человек.

ПОПУГАЙ

Попугаем владеют

Печальные мысли:

Он умен - и он помнит

Про все, что бывало.

Стали перья короче,

И крылья повисли.

Много слов он узнал –

Только толку в них мало.

Но он все-таки ждет:

Не откроется ль клетка?

Люди любят - да держат

В неволе железной.

И пустеет в лесу

Одинокая ветка.

Что же делать ему

С красотой бесполезной?

«В Х веке теоретик каллиграфического и живописного искусства Цзин Хао утверждал, что цель работы каллиграфа или художника есть «сотворение подлинности» (чуан чжэнь), тем самым даже терминологически поставив художественное творчество наравне с даосским совершенствованием, которое именовалось в Китае «созиданием подлинности» (ею чжэнь). Выходит, человек усилием своей просветленной воли, но превыше всего щедростью, божественным богатством своего сердца способен придать бытию вещей еще большую подлинность, нежели в так называемой «реальной действительности». Вот настоящий секрет китайской живописи: человек способен завершить «работу Небес». Благодаря человеку все в мире становится тем, чем должно быть. Человек и Небо сходятся воедино в акте творчества. Такова безыскусная и потому вечная истина Китая, делающая человеческую жизнь полем вольной и праздной, по-праздничному радостной работы духа». (Малявин. Молния в сердце).

**Заключение**

Главный вывод, который мы сделали о влиянии даосизма и буддизма на формирование национальных культурных традиций Китая – это то, что они являются сердцем этих традиций. Поэтому мы не смогли в данном реферате четко перечислить влияние этих религий на китайские традиции. Проведя такой анализ, мы потеряли бы живой дух китайской культуры, разбили Единое на части, а целое, как известно, нечто большее, чем комбинация составляющих его частей. Как описать влияние сердца на организм человека? Без сердца – нет жизни.

Идеи и принципы, на которых основаны даосизм и буддизм, коренятся в глубинах бытия и поверяются личным опытом, в «обычной» жизни. Даосизм и буддизм не являются чем-то особенным в мировой культуре. Просто их проявление было наиболее открыто и заметно. Идеи даосизма и буддизма, как мы постарались показать, проявились во «внешнем» – в искусстве Китая, к которому может прикоснуться каждый желающий. В других культурах аналогичные учения были более скрытыми, заслоненные мощным зданием официальных религий, и их проявление в культуре было менее заметным постороннему взгляду.

Можно привести пример религиозного течения суфизма в Исламе, «внешнее» влияние которого можно увидеть в средневековой арабской поэзии, образы которой часто превратно толкуются из-за незнания источника. (См. Читтик У. В поискх скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми. – М.: Ладомир, 1995; Идрис Шах. Путь Суфиев, М., 1993).

Из эзотерических учений наиболее близких даосизму и буддизму можно также назвать исихазм в Православии (от греч. покой, безмолвие, отрешенность) – этико-аскетическое учение о пути к единению человека с Богом через «очищение сердца» и самососредоточение сознания, посредством непрестанной умно-сердечной молитвы. Исихазм не проявился сколько-нибудь заметно во «внешних формах» культуры. (См. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. М.: «София», 1999).

Надо заметить, что под даосизмом и буддизмом мы подразумевали не собственно религии, а учения составляющие их сердцевину и основу, учения в их наибольшей глубине – эзотерические учения. Суфизм и исихазм соответственно являются эзотерическими учениями в рамках Ислама и Христианства.

Идеи и принципы эзотерических учений представляют собой отражение тех вечных ценностей культуры, которые действительно достойны передаче от поколения к поколениям, достойны быть национальными традициями. Культурные ценности, созданные на основе этих идей и принципов, не нуждаются в охране и защите, ибо не разрушимы; не требуют памяти, ибо могут быть возрождены из самих основ бытия каждое мгновение; не требуют веры, ибо без них нет Жизни. Требование для сохранения и развития этих культурных ценностей одно – «Внимай только тому голосу, который говорит без звука».

**Список литературы**

Васильев Л.С. История религий Востока. – М.: Высшая школа, 1988.

Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. – СПб.: ТОО «ОРИС», ТОО «ЯНА-ПРИНТ», 1994.

Книга Мудрых Радостей / Сост. В.В. Малявин. – М.: Наталис, 1997.

Книга Прозрений / Сост. В.В. Малявин. – М.: Наталис, 1997.

Малявин В.В. Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции. – М.: Наталис, 1997.

Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы / Пер. с кит. Л.Д. Позднеевой. – СПб.: Издательство «Петербург – XXI век» совместно с ТОО «Лань», 1994.

Поликарпов В.С. История религий. – М.: «Гардарика», «Экспертное бюро», 1997.

Поликарпов В.С. Лекции по культурологии. — М.: «Гардарика», «Экспертное бюро», 1997.

Померанц Г. Парадоксы Дзэн. – в журнале «Наука и религия», № ? , 1989 (?). (ксерокопия).

Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания. – СПб.: Издательство «Лань», 1998.

Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. – М.: Мысль, 1995.