

## ДЗЭН КАК ОРГАНОН<sup>1</sup>

### 1. Методы и структуры Дзэн

Чтобы включить Дзэн в орбиту синергичной антропологии, следует, прежде всего, рассмотреть его с позиций выработанной здесь общей парадигмы духовной практики. Это значит, что нас должны интересовать методология Дзэн, его эвристика и, в первую очередь, вопрос о том, можно ли говорить о существовании *органо*на Дзэн, т.е. о подчиненности всего опыта дзэнской практики некоторому своду правил, определяющих полностью организацию, проверку и истолкование этого опыта. Продуктивность такого подхода к Дзэн рождает сразу сомнения. Дзэн всегда привлекал внимание своим уникальным колоритом, который ему создавали его вызывающая антирассудочность, анти-дискурсивность, его пристрастие к шоковым приемам, абсурдным жестам, декларации его учителей, сокрушающие все догмы и авторитеты... Фирменный знак Дзэн – спонтанность, неожиданность, пренебрежение всеми правилами. Не закрывает ли эта тривиальная констатация все вопросы о «методологии» и «органоне» Дзэн? – Как выясняется, нимало не закрывает. Парадоксальность Дзэн – не только внешняя, но и глубоко внутренняя, и вызывающая, демонстративная свобода от правил сочетается в нем со строгими, скрупулезными методиками организации опыта. В этом контрастном сочетании мы и попробуем разобраться – бегло и предварительно, опираясь, в основном, на исследования Е.С.Штейнера, выполнявшиеся уже с учетом понятий и проблематики синергичной антропологии.

Начнем с фиксации самой общей структуры дзэнской практики, ее базовых элементов. При этом, сразу же следует иметь в виду отбор *универсальных* элементов: Дзэн – феномен с древней историей, сложной эволюцией, множеством школ и местных традиций, и в нашем беглом анализе мы должны отвлекаться от всех вариаций, рассматривая лишь твердую общую основу. Прежде всего, в эту основу входит **дзадзэн**: система практики, ядро которой составляет **медитация** в неподвижной сидячей позе (позе лотоса). Принято возводить эту практику к самому Будде Шакьямуни: он достиг просветления именно путем «глубокой медитации дзадзэн под деревом бодхи» и «даже достигнув просветления, Будда никогда не оставлял практику дзадзэн»<sup>2</sup>. Медитация – не чисто интеллектуальная, но холистическая практика, куда также включается **регуляция дыхания** и **тренинг восприятий**, а отчасти и тренинг мышечной системы, физиологических механизмов. Далее, в дзадзэн входит коллективная, транс-индивидуальная составляющая, играющая важную роль в дзэнской практике и именуемая **сэссин** (соединение разума с разумом, яп.). Ее содержание разнообразно и может варьироваться, но главных ее элементов два: 1) встречи Ученика с Учителем. В школе Риндзая эти встречи носят название **сандзэн** и посвящаются разрешению коанов (о которых – ниже). 2) Коллективные медитации, принимающие разную форму, в том числе «ходячие медитации», совместный труд – не отвлекающий, ритмизуемый и также относимый к видам медитации, и т.п. Особым трансиндивидуальным элементом является также **передача дхармы**, трансляция дара учительства – специфический род коммуникации, совершающейся от мастера к мастеру, от главы школы, патриарха – к следующему патриарху. И, разумеется, важнейшим элементом основы Дзэн служит **сатори**, или «просветление». Это – цель дзадзэн: событие или состояние сознания, к

<sup>1</sup> Опубликовано в монографии: «Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте». М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 522-572.

<sup>2</sup> Рэйхо Масунага. Будда и дзэн // Антология дзэн. СПб., 2004. С.367.

достижению которого направляется практика. Однако, хотя эта роль его бесспорна, отнюдь нельзя определенно сказать, что сатори – самая *последняя* и *высшая* цель всего пути дзэнской практики. Во-первых, для западного систематизирующего взгляда, сатори – сложный концепт, центр целого круга, комплекса или топоса понятий, связанных тесными, но опять-таки не очень определенными связями. Для понимания методологии и эвристики Дзэн важно отметить эту постоянную текучесть, неоднозначность, вариантность всех определений и отношений; тут всюду видишь, что Восток – дело тонкое. В «топос сатори» входят **кэнсё**, или «прозрение собственной сущности» (его часто отождествляют с сатори и столь же часто отличают от него, считая лишь предшествующим, предваряющим состоянием); **самадхи**, или «очищение сознания» (древнейшая характеристика духовной практики, идущая еще из классической йоги и в дзэн имеющая целый ряд градаций); кроме того, еще нередко различают «малое» и «большое» сатори; и т.д. и т.п. Во-вторых, во всех ветвях буддийской традиции, общей целью, высшим предметом стремлений всякого буддиста и высшим состоянием буддийского сознания утверждается **нирвана**. Дзэн, разумеется, не оспаривает этого; но сатори, несомненно, не то же самое что нирвана. Наконец, в третьих, во многих изложениях дзэнской практики описываются ее этапы, идущие следом за сатори (напр., «Пять Порядков Тодзана», о которых еще будет речь). Очевидно, они отвечают духовным состояниям, «еще более продвинутым» в том или ином смысле; но тем не менее, их достижение не утверждается такую же насущной, кардинальной задачей каждого адепта Дзэн, как достижение сатори, и к ним не привлекается такого же внимания, такой же концентрации усилий. В целом, в постсаторических этапах трудно увидеть новый принципиальный духовный рубеж, новый прорыв, равновеликий сатори. В итоге же, с позиций парадигмы духовной практики, точное определение статуса и места сатори в структуре практики и точная идентификация телоса Дзэн являют собой проблему.

Кроме того, специфическим отличием Дзэн, ярким выражением его духа и стиля справедливо считается знаменитая практика **коанов**. Решение коанов входит в дзадзэн и составляет, в частности, содержание медитаций. Но при всем том, методика коанов не универсальна, ибо существуют дзэнские школы, практика которых не включает, либо почти не включает коанов. Есть две главные школы Дзэн: школа **Риндзая**, по имени своего основателя, китайского мастера Линьци (яп. Риндзай, † 867) и **Сото** – китайская школа Цаодун, транслированная в Японию и реформированная мастером Догэном (1200-1253). К Линьци восходят и практика коанов (кит. *гунъань*) и большинство других «вызывающих странностей» Дзэн, шоковых, алогичных, агрессивных приемов; но школа Сото, наиболее распространенная и весьма популярная в Японии, считает коан второстепенным элементом и практикует медитации с иным содержанием.

Для начала мы можем ограничиться этим минимальным набором элементов. Обращаясь к рассмотрению Дзэн в призме парадигмы духовной практики, мы должны выяснить, прежде всего, обладает ли он структурными свойствами, входящими в дефиницию духовной практики<sup>3</sup>, а затем – существует ли в нем, полностью или хотя бы частично, внутренний органон его опыта.

Является очевидным, что Дзэн – холистическая практика самопреобразования человека, носящая целенаправленный характер и связанная с предельным опытом человека (не говоря уже о нирване, сатори – просветление, озарение или, если угодно, раскупоривание сознания – есть явно событие на границе горизонта сознания). Следующий существенный пункт – разворачивается ли эта практика в типичной для духовных практик ступенчатой парадигме, как ряд (лестница) последовательных ступеней, восходящих к цели практики? Понятно, что в какой-то мере эта парадигма присутствует непременно, ибо всякое целенаправленное прохождение пути неизбежно

---

<sup>3</sup> См. С.С.Хоружий. О старом и новом. СПб., 2000. С.382-384.

разбивается на этапы (даже если путь преодолевается «одним махом», в едином акте, такой акт необходимо требует некоторого приготовления, так что наличие этапов пути можно усматривать и в подобных стратегиях, для Дзэн весьма характерных). Но следует выяснить точную форму этого присутствия. Можно ли говорить (как это имеет место в исихазме) о внутренней ступенчатости самого опыта практики, о членении пути на выраженные дискретные состояния, отчетливо различающиеся меж собой? Можно ли говорить также о том, что это членение (как опять-таки в исихазме) служит рабочим принципом при прохождении практики и адепт Дзэн выстраивает свою работу, руководясь им, как последовательное восхождение от ступени к ступени?

Следы ступенчатой парадигмы в Дзэн многочисленны и разнообразны. Для буддийского сознания, она изначальна и органична, уже в «Абхидхармакоше» мы найдем изобилие иерархически упорядоченных схем, описывающих состояния сознания или модусы существования, и та общевосточная основа, из которой развивался в Китае Чань, включала в себя немало ее проявлений. Существовало понятие «Лестницы Будды»; и Хуай-хай, один из учителей еще Танской эпохи, говорил: «Взбираясь по лестнице Будды, человек теряет чувства и обретает природу Будды»<sup>4</sup>. Есть 52 ступени достижения зрелости Будды; близкое отношение к Дзэн имеют «Четыре дхьяны» (ступени йогического созерцания), «Десять бхуми» (ступени духовного пути бодхисаттвы); непосредственно в Дзэн имеются «Четыре категории Риндзая», те же «Пять порядков Тодзана» и т.д. и т.п. Можно встретить и выражение «лестница Дзэн». Но наиболее крупный и важный пример ступенчатой парадигмы в Дзэн – широко известная схема «Десять картин приручения буйвола» (или «поисков пропавшего быка», в другой версии перевода названия). Она представляет весь путь дзэнской практики как 10 этапов или ступеней последовательного продвижения, начинающегося «с нуля», с состояния «юноши, который стоит у дверей Дзэна» (С. Кацуки). Не входя в описание этих этапов (его можно найти в статье Е.С.Штейнера), мы лишь укажем, какую выступает, согласно схеме, общая структура всего пути Дзэн. Как и в Лестнице исихастского опыта, здесь можно выделить (хотя, пожалуй, и с меньшей однозначностью, четкостью границ) основные крупные блоки. На мой взгляд, наиболее напрашивается такое членение.

**Блок вхождения:** ступени 1-3. На Первой ступени требуется лишь исходный настрой: открытость новому опыту, готовность вбирать его, обостренная впечатлительность. На Второй ступени начинается многоаспектный тренинг: регуляция дыхания (по счету), выработка собранности, умения концентрации, освоение техники внимания. На Третьей ступени в сознании возникают отдельные проблески, оно иногда улавливает, ухватывает цель практики, то состояние, к которому оно должно стремиться; эти проблески квалифицируются как мимолетные явления самадхи.

**Блок обретения зрелости:** ступени 4-6. На Четвертой ступени сознание уже определенно зафиксировало («Бык пойман») свой предмет, на котором надо сконцентрироваться, увидело, что надо преодолевать, с чем бороться. Именно, оно зафиксировало, что искомый предмет или состояние есть **не-дуальность**: отсутствие разделенности себя и мира, единство мира внутреннего и внешнего, которое человек опознает и обретает как истинную свою природу. Как выше сказано, прозрение собственной природы – кэнсё, но на этой ступени человек лишь осознает его как искомое, но отнюдь им не обладает. (В этой связи надо заметить, что более точным названием ступени было бы не «Бык пойман», а «Бык схвачен» или «ухвачен»: в классической серии Сюбуна (15 в.), на картине 4 бык буйно скачет, а человек лишь сумел ухватиться за его хвост, явно ненадежно.) На Пятой ступени человек понял, освоил, как надо приближаться к искомому, и он продвигается к нему, но это продвижение – не «линейный прогресс», оно неровно, со срывами (человек тянет быка за собой, укрощая его, то есть пресекая

---

<sup>4</sup> Фэн Ю-лань. Школа чань // Антология дзэн. С.125.

попытки освободиться): «постоянно возобновляется борьба» (Кацуки). Срывы и уклонения очень разнообразны. Прежде всего, это – «неспособность справиться со случайными мыслями», то бишь вторжения помыслов, классическая проблема любых систем духовных упражнений и практик; но это также и специфические, необычные психические и соматические эффекты, кратковременные галлюцинации, иллюзорные восприятия. Они именуются **макё**, и мнения об их роли в практике разнятся. Дж. Остин (см. об этом авторе в ст. Штейнера) находит эту роль скорее положительной для практики, поскольку они заинтересовывают, «интригуют начинающих»: «эти побочные феномены в ходе медитации многих стимулируют продолжать Путь»<sup>5</sup>. Напротив, Е.Штейнер видит в них аналоги бесовских наваждений в исихастской аскезе и, тем самым, препятствия на пути практики: «Макё – буквально, это место, где нечисто; искушение; место, где происходит духовная «невидимая брань». Это очень серьезный этап, который необходимо пройти быстро... иначе могут утянуть демоны»<sup>6</sup>. То же о них говорит и «Практика Дзэна» Кацуки: «Макё, т.е. дьявольское наваждение (от «ма» – демон, «кё» – состояние), когда во время дзадзэн практикующий видит необыкновенные галлюцинаторные образы демонов, диких зверей, Бодхисаттв и Будд, а также другие странные фигуры. Когда практикующий устанавливает дзисю-дзаммай [способность устойчивого обладания самадхи – С.Х.], макё не появляется»<sup>7</sup>. Наконец, аналогично характеризует это явление и Х.Дюмулен: «...галлюцинации, которые широко известны в дзэнской практике и об опасности которых дзэнские наставники постоянно напоминают ученикам, называя их «наследием дьявола» (*макьё*)»<sup>8</sup>. Несомненно, консенсус последних трех авторов прав относительно подлинного, аутентичного Дзэн – и в китайском, и в японском религиозном сознании демонология развита еще богаче, чем в православном, и демонологическое истолкование явлений типа макё для такого сознания не только естественно, но почти неизбежно. (Кстати, сравнительный анализ демонологии, борьбы с бесами в исихазме и в дальневосточных практиках – весьма актуальная задача не только для компаративистики, но и для психологии.) Что же до суждения Остина, то и оно, конечно, верно – его научное имя тому порукой; но все же думается, что «многие», о которых он говорит, – скорее всего, современные американцы, и насколько практикуемый ими Дзэн совпадает с действительной духовной традицией – еще очень большой вопрос. – Далее, Шестая ступень несет с собой наконец упрочение искомого состояния, закрепление самадхи. «После долгой практики... практикующий просто садится – и немедленно начинается вступление в самадхи»<sup>9</sup>. «Бык усмирен» – иными словами, адепт, успешно перестроив сознание, достиг мира и согласия как с собою самим, так и с внешним миром (это для него не две задачи, а одна, ибо искомое, как он уже знает, – не-дуальность). И с этим обретением мира, гармонии, вхождением в «дхармическую дверь не-дуальности», адепт «достиг зрелости» (Кацуки). Вслед за тем практика вступает в область высших состояний.

Описанный блок, располагающийся в самом центре пути практики: контрастный переход стадии борьбы, бесовских явлений и искушений, срывов и их преодолений, в стадию мира и спокойствия, за которую непосредственно следует сфера высших состояний, – имеет явную аналогию в исихазме. Здесь также за стадией борьбы со страстями, «невидимую бранью» подвижника, следует стадия исихии – спокойствия и тишины, знаменующая закрепление переориентации сознания и достижение зрелости в духовном делании (недаром по ней стали называть и всю эту школу делания) и

<sup>5</sup> J.H.Austin. Zen-Brain Reflections. Reviewing Recent Developments in Meditation and States of Consciousness. The MIT Press. 2006. P.293.

<sup>6</sup> Е.С.Штейнер. Сатори, природа Будды, дхарма: как это соотносится с сознанием и что делает с последним дзэнская практика // Точки – Puncta. 2008, № 104(8). С.188.

<sup>7</sup> Сэкида Кацуки. Практика Дзэна. Бишкек, 1993. С.631.

<sup>8</sup> Х.Дюмулен. История дзэн-буддизма. М., 2003. С.279.

<sup>9</sup> С.Кацуки. Цит.соч. С.654.

открывающая путь к высшим духовным состояниям. Здесь нащупывается некоторый универсальный элемент, антропологический и психологический инвариант духовных практик (или некоторого их класса).

**Высшие состояния:** ступени 7-8. На этом уровне перестают требоваться активные методики типа решения коанов, практика достигает области не-деяния: «бык исчез», и нет нужды управлять им. Ступень Седьмая – ступень постоянного, неутрачиваемого пребывания сознания в модусе не-дуальности, ступень стойкого самадхи, которое, однако, еще является, по терминологии Кацуки<sup>10</sup>, *положительным самадхи* – таким, при котором сохраняется направленность сознания на внешний мир, только с важнейшим условием: без погружения, отдачи каким бы то ни было явлениям мира, согласно древнему девизу: «Не пребывай ни в чем!». К этому состоянию Е.Штейнер применяет термин «малое сатори», в его терминологии равносильный кэнсё. Восьмая ступень в серии Сюбуна представлена предельно выразительно: на картине – пустая окружность. Это – высшее состояние абсолютного самадхи и нирваны. Так описываются основные средства продвижения к нему: «Три элемента... направление зрительного внимания внутрь... замедленное дыхание и телесное спокойствие, в конечном счете, сливаются в единый акт сосредоточения, который составляет могучую силу,двигающую нас к абсолютному самадхи»<sup>11</sup>. Что же до существа состояния, то оно, как и высшие состояния всех духовных традиций, может быть описано лишь приблизительно и условно. Говорится, что оно «превышает сознание», что оно есть «не-сознание» и в нем «деятельность сознания почти остановлена... практикующий уже ничего не отмечает, ничего не чувствует, ничего не слышит и не видит. Это состояние ума называется «му», ничто»<sup>12</sup>. Ему сопоставляются и свет, сияние, и абсолютная тьма – ср., напр.: «Кажется, что ум освещается ярким сиянием, вернее, сам ум испускает сияние. Однако, может быть, правильнее сказать... что все погрузилось во тьму... повсюду покой и безмолвие... у вас в уме не движется ни одна мысль... нет себя, нет времени»<sup>13</sup>.

Что важно напомнить, нирвана – не только высшее состояние дзэнской практики, но, прежде всего, – базовое понятие всего буддизма как мировой религии. В этом качестве, она приобретает специфически религиозные, мета-эмпирические и мета-антропологические измерения. Достичь нирваны – «стать буддой», вырваться из «колеса рождений» и эмпирического пространственно-временного способа существования (сансары), и эти цели в полноте своей достижимы лишь после смерти. Это учитывается введением дополнительного понятия «окончательной нирваны» (паринирвана, махапаринирвана). Но стоит, однако, учитывать и то, что, по самой природе дискурса восточных практик, их речь об их высшем состоянии едва ли может быть сведена к некоей отчетливой и однозначной позиции. Существуют тексты, говорящие о достижении нирваны архатами при жизни (такой процесс детально разрабатывался в индийском буддизме, и в русской литературе он описан В.И. Рудым). В Чань-Дзэн существовал ритуал вхождения в глубокую медитацию в предсмертном состоянии с последующим физическим отключением: опять-таки своего рода прижизненная или пороговая нирвана. Не станем пытаться сводить все это сплетенье к общему знаменателю, но попросту констатируем, что в «реалии» нирваны происходит смыкание практики Дзэн, на ее вершине, с корпусом базовых положений и мифологем буддийского вероучения. Эта особая, двоякая природа и роль «понятия» сразу заставляет провести параллель с

<sup>10</sup> «Самадхи внешней направленности.. я называю положительным самадхи. Положительное самадхи есть самадхи в мире сознательной деятельности. Абсолютное самадхи – такое самадхи, которое превышает сознание», – говорит Кацуки и добавляет: «К сожалению, большинство лиц, изучающих Дзэн, не знают различия между положительным и абсолютным самадхи» (цит. изд., с. 536, 521). Положительное самадхи он также характеризует как «активный вид самадхи».

<sup>11</sup> Там же. С.521-522.

<sup>12</sup> Там же. С.509, 537.

<sup>13</sup> Там же. С.524.

понятием теозиса, обожения в исихазме и православии. Это – понятие точно такой же двойкой природы – телос исихастской практики и в то же время концепт догматики православия; оно также включает мета-антропологические измерения и предполагает полноту своего осуществления лишь в эсхатологическом горизонте, «будущем веке жизни» (с той лишь разницей, что термин «обожение» по смыслу уже несет в себе эсхатологическую полноту, и дополнительный термин здесь требовался бы скорее для «начатков обожения», достигаемых в опыте практики).

**Блок возвращения:** ступени 9-10 (добавившиеся в практику Чань/Дзэн лишь в ее зрелую эпоху). Как чаще всего в сфере высших духовных состояний, здесь нет отчетливого и однозначного структурирования: если схема «десяти картин» различает в «пост-нирванической» практике два этапа (или, может быть, два модуса, здесь не видно, чтобы они непременно следовали друг за другом), то нейрофизиологическое рассмотрение Остина – всего один, схема «Четырех категорий Риндзая» – тоже один, а упоминавшиеся «Пять порядков Тодзана» – четыре. Природу этой стадии практики позволяет просто передать используемое Кацуки различие положительного и абсолютного самадхи. Именно, из nirванического, абсолютного самадхи адепт возвращается к положительному самадхи, где его сознание вновь активно; но пребывание в абсолютном самадхи оставляет свою неизгладимую печать – в том, прежде всего, что все восприятия и все способности сознания человека радикально изменились, претворившись в некое новое качество. «Сначала вы проникли внутрь себя... Это абсолютное самадхи. А теперь вы перешли из него в положительное самадхи, где сознание активно... и в то же время твердо держитесь своими корнями в дзисю-дзаммай, в самообладании абсолютного самадхи... Начинается деятельность сознания на основе очищенного ума... всюду, куда вы устремите свой взор, вы найдете лик Будды»<sup>14</sup>. Новообретенное качество, как тут уже сказано, носит характер очищения, и с ним связываются образы чистоты: Девятая ступень именуется «Возвращение к чистому источнику» и ассоциируется с мифологемой «Чистая Земля Будды». Оно придает всем восприятиям, способностям человека ранее неведомую, невероятную силу, яркость и глубину, что, как замечает Е.Штейнер, «открывает дорогу художественному творчеству»; и потому «практически все сколько-нибудь продвинутые дзэнские мастера – художники в том или ином виде искусств»<sup>15</sup>.

Помимо того, в деятельности пост-нирванического обновленного сознания есть важный транс-индивидуальный аспект: обновленным и претворенным оказывается и отношение к людям. Этот аспект выражает Десятая ступень, «Возвращение на базарную площадь», которой по духу близок, пожалуй, Пастернак в стихе, описывающем состояние человека также после просветления, только Христовой истиной: «Мне к людям хочется, в толпу, в их утреннее оживление... Со мною люди без имен... Я ими всеми побежден, и только в том моя победа». В самом деле, учитель Дзэн говорит об этой ступени так: «Самопроизвольно возникают сострадание и любовь к посторонним людям... Вы сами переживаете чувства других, их печаль, радость... всю их личность, как если бы это были ваши собственные чувства»<sup>16</sup>. В статье Е.Штейнера указан целый ряд других граней, других установок и целей этой ступени «Возвращения». Мы не будем их обсуждать, но вместо этого отметим снова соответствие с исихазмом. Исихастская Лествица не имеет в своем составе ступеней возвращения, однако de facto такой этап или такая фаза исконно присутствовали в исихастском подвижничестве. В наше время они привлекают особое внимание исследователей, которые подчеркивают их важность и органичность в исихастской духовности. Начиная с самого основателя исихастской традиции, Антония Великого, в построении пути исихаста устойчиво прослеживается *парадигма ухода – возврата*. «Духовный путь св. Антония – это бегство, за которым следует возвращение.

<sup>14</sup> Там же. С.651, 538, 652, 653.

<sup>15</sup> Е.С.Штейнер. Сатори... С.191.

<sup>16</sup> Сэкида Кацуки. Цит. соч. С.657.

Сначала он обрывает все связи с миром... но затем происходит решительный поворот... Антоний не возвращался в мир в буквальном, топографическом смысле слова... но он вернулся в мир в более глубоком и личном смысле, сделавшись доступным для других, принимая учеников под свою опеку и раздавая советы нескончаемому потоку посетителей... Этот мотив бегства, сопровождаемого возвращением, ... характеризует все исихастское движение»<sup>17</sup>. Особенно яркую форму возвращения выработал русский исихазм в явлении русского старчества. Итак, здесь мы снова встречаем некоторый инвариант духовных практик (или определенного их класса); однако, наряду с общностью, тут есть и заметные различия: этическая окрашенность, мотив служения ближним в исихазме выражены гораздо сильнее.

Как показывает это описание Пути Дзэн, опыт человека в дзэнской практике, состояния (точней, режимы) его сознания, действительно, имеют ступенчатое строение. Следует пристальнее взглянуть, однако, какую роль здесь играет ступенчатая парадигма. Как схема «десяти картин», так и другие схемы пути практики всего лишь фиксируют наличие ступеней и описывают отвечающие им состояния (причем описание дается чаще в форме образа, метафоры или притчи), однако отнюдь не раскрывают конкретной прагматики: того, что же реально должен делать адепт, как должен организовываться и выстраиваться процесс практики. «За кадром» любой схемы могут оставаться даже самые существенные элементы: так, схема «десяти картин» не включает фигуры Учителя и никак не отражает его роли; не отражает она и самой характерной, «фирменной» парадигмы Дзэн – «парадигмы тупика», согласно которой для достижения сатори, решающего прорыва на пути практики, сознание прежде необходимо загнать в тупик – коаном, грубым или абсурдным действием и т.п. Верно будет сказать, что эта схема (как и другие ступенчатые схемы) затушевывает роль сатори как ключевого и центрального события в процессе практики. Не отождествляясь, как мы видели, с финальным состоянием, телосом всей практики, сатори в то же время носит характер ярко выраженной кульминации, духовного средоточия, фокуса пути Дзэн. Независимо от конкретной техники и системы практики, от выбора школы или «секты» Дзэн, сатори, «просветление», присутствует в Дзэн всегда и всегда несет с собой определенный «динамический комплекс», связанный воедино цикл состояний сознания и интегрального человека: *предельное нарастание психического напряжения – внезапная кульминация, взрыв – разрядка напряжения, с приливом положительных эмоций (чувства свободы, радости, обновления...)*. Этот комплекс, или «саторическое ядро» вносит в дзэнскую практику другую парадигму процессуальности (процесс с центральной кульминацией, пиком<sup>18</sup>), отличную от ступенчатой парадигмы (процесс линейного дискретного продвижения). И для судьбы, для места ступенчатой парадигмы в Дзэн, это – решающее обстоятельство. Отнюдь нельзя сказать, что две парадигмы исключают друг друга, они вполне сочетаются. Однако в сознании дзэнской традиции, равно как и в широком сознании, «сатори... поистине является альфой и омегой Дзэн-буддизма»<sup>19</sup>, его краеугольным камнем. Поэтому для дзэнского сознания в его представлении, образе дзэнской практики в целом, на первом плане всегда «саторическое ядро»; тогда как ступенчатая парадигма – скорее на втором плане. Она не является ведущим образом в дзэнском сознании и не служит рабочим принципом, жестким организующим стержнем для прохождения всей практики.

<sup>17</sup> Митроп. Каллист Диоклийский. «Действовать в покое»: влияние исихазма 14 в. на византийскую и славянскую цивилизации // Символ. 2007. № 52. С.62-63.

<sup>18</sup> Отметим в этой связи, что сатори можно сближать с явлением «пикового переживания», изучаемым в гуманистической психологии (см. ниже).

<sup>19</sup> Д.Судзуки. Основы дзэн-буддизма. Бишкек 1993. С.160.

Обращаясь к проблеме органона, мы констатируем, прежде всего, что схемы практики ни в малой мере не содержат метода Дзэн, тем паче его органона, и не являются инструкциями, руководствами по прохождению практики. Больше того, инструкций и руководств, изложений метода и анализов опыта вообще почти нет во внутренней литературе Дзэн (в отличие от исихазма и большинства других духовных традиций). Как говорят специалисты, «в дзэн используют гораздо больший объем литературы, чем в других буддийских школах», но при этом «большая часть этой литературы выражает религиозный опыт человека через воспевание природы»<sup>20</sup>, через так называемые «слова бессловесные». Рассказы об учителях традиции описывают их опыт посредством узкого ассортимента стандартных формул, как то: «достиг просветления», обрел «великое освобождение», «созерцание собственной природы», «состояние Будды» или же «ясность духовного видения», «чувство космической силы», «ощущение соединения со всем сущим» и т.п. Притом, ни у одной из этих формул смысл не является непосредственно ясным и однозначным. Что же касается научения практике, то создание универсальных общеобязательных руководств прямо противоречит одному из «четырех принципов Бодхидхармы», изначальных основоположений Дзэн: «Особая передача истины, помимо учения и вне письменных знаков». Предполагается, что при научении Дзэн должны передаваться не сведения, а дхарма, и это – «передача от сердца к сердцу», первообраз которой – безмолвный акт общения Будды и Кашьяпы (фундаментальный для всей традиции Дзэн, хотя и не упоминаемый в первоисточниках индийских текстах).

Конечно, на долгом пути традиции не могло не явиться исключений, подтверждающих правило. Главные исключения – это Догэн и Хакуин. Они оба – крупнейшие фигуры в истории Дзэн, знаменитые учителя, имевшие множество учеников и оставившие богатое наследие. Априори наличие такого наследия могло бы быть веским поводом пересмотреть само «правило» и считать, что в Дзэн существует вполне достаточный фонд источников, регламентирующих прохождение практики, устанавливающих ее методологические основы и, может быть, вкуче создающих уже нечто близкое к органону Дзэн. Однако апостериори мы обнаруживаем, что Дзэн Догэна и Дзэн Хакуина настолько несхожи между собой, что вместе отнюдь не складываются. Наследие двух учителей не слагается в некое целое, создающее единый методологический фундамент Дзэн, а принадлежит двум разным ветвям традиции; причем, помимо общих различий школ (Догэн – мастер школы Сото, Хакуин – школы Риндзая), в наследии каждого учителя изобилуют чисто индивидуальные черты, несущие печать его сильной и яркой личности. Поэтому исключения не колеблют правило; но поскольку в них ставятся занимающие нас вопросы методологии дзэнской практики, нам следует их коснуться.

Вернувшись в Японию после ученичества в Китае (в 1227 г.), Догэн сразу же становится реформатором практики, ставящим в центр задачи ее строгой систематической организации. Первый же его труд носит название «Основоположения для занятий дзадзэн» («Фукаан-дзадзэнги») и представляет собой трактат-инструкцию с подробным изложением всех аспектов дзэнской практики медитации. Здесь представлены детальные указания и правила, регламентирующие телесную сторону дзадзэн, начиная с позы, положений тела и включая технику дыхания. Регламентируется и деятельность сознания, которая, по Догэну, должна сопрягаться, соорганизовываться с дыханием, а также и всей активностью тела, согласно твердо проводимому им тезису: «тело и разум едины». Содержание этой деятельности подчиняется классическим заданиям буддийских практик: это – борьба с помыслами («отбрасывание случайных мыслей», «умение останавливать бег мыслей»), в успешном развитии которой должны порождаться «отсутствие мыслей», «не-сознание», «не-мышление». Первое из заданий универсально для всех духовных

<sup>20</sup> Рэйкити Ита, Кита Нагая. О воспитании альтруизма в дзэн // Антология дзэн. С.88.



практик; но стоит отметить здесь характерное отличие от исихастской (и общехристианской) дисциплины сознания. Христианская борьба с помыслами существенно включает, задействует этические измерения сознания: христианское сознание испытует свои содержания по их этической природе, проводя различие благих и греховных, распознавая зачатки страстей и в этом перманентном нравственном суде над собой, в глубинной проработке и герменевтике себя осуществляя строительство личности. В буддийском же сознании личностная стихия должна последовательно аннигилироваться, и тесно с ней связанные *этические измерения не включаются в духовную практику*. В чисто операционном аспекте, это значит, что сознание адепта имеет меньше рабочих измерений, меньше параметров, подлежащих его контролю, – так что его работа менее трудна и может быть менее интенсивна. Это убывание интенсивности, «температуры» сознания усиливается еще тем, что буддийская практика, опять-таки в противоположность христианской, элиминирует волевые импульсы: хотя практика телеологична, т.е. направляется к телосу, адепт не должен питать желание или стремление достичь телоса. Догэн специально запрещал ученикам «сознательно стремиться к достижению сознания Будды». Путем лишь одного отстраненного контроля мыслей, практика постепенно приближается к исполнению последнего задания – совершенному спокойствию мыслей, «не-мышлению». У Догэна обращает внимание углубленная трактовка этого буддийского «концепта», отчетливо проводящая различие между не-мышлением и простым опустошением сознания, безмыслием. В дзадзэн, по учению Догэна, должно достигаться состояние сосредоточенности сознания, означающее не столько буквальное отсутствие мысли, сколько ее совершенное равновесие и покой, что предполагает ее очищение и просветление. «Сознание в медитации должно быть подобно зеркальной глади озера, воды которого прозрачны до дна и самодостаточны»<sup>21</sup>. Эта покойная прозрачность мысли означает созерцание всех вещей в их «первозданной таковости», недUALности – то есть выход к самадхи, нирване, «буддовости».

Этот анализ состояний сознания в дзадзэн показывает уже тенденции зрелого учения Догэна. Дар крупного мыслителя, которым был наделен этот мастер, приводит вскоре к тому, что у него складывается масштабный и впечатляющий проект, который Дюмулен называет «религия исключительного дзадзэна», а я бы назвал *дзадзэно-центристской редакцией буддийской религии в целом*. Он развивает этот проект, главным образом, в фундаментальном сочинении «Сокровищница ока истинной Дхармы», которое пишет много лет. Центральный тезис проекта – «тождество практики и просветления». Тезис значит, что дзадзэн представляется как непрерывное продвижение к полному и совершенному просветлению, в ходе которого в нем разворачиваются и реализуются все истины и все цели буддизма; так что для достижения всей полноты смысла буддийского существования ничего не надо, кроме дзадзэн. Продвижение мыслится как последовательное углубление единства: фундаментальное единство практики и просветления проявляется сначала как «осознание единства тела и разума», затем – «просветленный обретает единство с природой и человечеством», и всё это – в рамках дзадзэн. Как говорит Дюмулен, «ученики Догэна с энтузиазмом восприняли подобное упрощение буддийского учения»; но для нас проект Догэна интересен другим: в нем явно, усиленно утверждается религиозная и онтологическая полноценность, самодостаточность духовной практики как стратегии самореализации человека<sup>22</sup>. Здесь последовательно

---

<sup>21</sup> Х.Дюмулен. Цит. соч. С.175.

<sup>22</sup> Хотя надо отметить, что Догэн, чуткий философ, находил установки самореализации не отвечающими истинному духу буддизма, его главной установке совершенного растворения личности. Хотя формула «созерцание (или постижение) собственной природы» – означающая, очевидно, некий род самореализации – общепотребительна в буддизме, он утверждал ее апокрифическое происхождение и настаивал, что «стать Буддой – вовсе не означает постичь собственную природу». Его видение верного отношения к «собственной природе» хорошо выражает его знаменитый афоризм: «Познать путь Будды – значит познать самого себя».

проводится принципиальная позиция: духовная практика (дзадзэн) обладает природой производящего ядра религии. Этим, в частности, утверждается, что все основоположения религии, составляющие ее «богословие», имеют опытную природу, являясь не отвлеченно-теоретическими постулатами, а выражением практики, которая, углубляясь, открывает их в своем опыте. Это утверждение опытной природы богословия, вбирание богословия в духовное делание, есть часть парадигмы духовной практики, которая ярко выражена в исихазме и всегда составляла его специфическое отличие от западно-европейского богословско-философского дискурса. В свете этого, мы можем сказать, что положения Догэна «просветление есть практика», «Дзадзэн и просветление тождественны» несут, в существенном, тот же смысл, что исихастские положения «богословие есть поведание личного опыта» и «тот не богослов, кто не умеет молиться». При этом, они суть характерные отличия учения Догэна; не следует их считать принадлежащими всей вообще традиции Дзэн.

Итак, Дзэн Догэна отличается особо тесной связью, укорененностью в буддийском вероучении; он полностью интегрирован в это вероучение, а в проекте даже стремится полностью интегрировать это вероучение в себя. Однако, с другой стороны, как видно сразу, здесь гораздо слабее выражено «саторическое ядро» Дзэн. Концепции Догэна не противоречат прямо существованию этого ядра: в ходе медитации, вообще говоря, может происходить и нагнетание напряжения, и прорыв, «пролом» сознания, и разрядка. Но они не развивают речи о нем и не утверждают его необходимости. Несколько ясней отношение Догэна к «ядру» раскрывается из его отношения к коану, который неразрывно связан с «ядром» (достижение решения коана – самый типичный «конкретный повод» для события сатори). Популярный современный дзэнский текст характеризует это отношение так: «Усвоение метода коанов в Дзэн называется «ожиданием сатори». Но в школе Сото практика – это просто осознание... здесь уже не нужно размышлять о коане и ожидать сатори»<sup>23</sup>. Дюмулен говорит, в общем, то же, но глубже и с разъяснением: «В практике коанов, которую Догэн не отрицал, а считал лишь второстепенным средством... он настаивает, что разрешение конкретной задачи, поставленной перед учеником в коане, должно осуществляться в контексте решения вселенских задач»<sup>24</sup>. Отсюда уже можно сделать нужные выводы. Коль скоро коан – лишь вспомогателен, а не обязателен, и притом «не следует ожидать просветления как переживания, отдельного от практики дзадзэн», – значит, *Догэн не видит в практике коанов и в «саторическом ядре» какой-то самостоятельной, только в них находимой духовной ценности*. Коан – «конкретная задача», тогда как духовную ценность и цель могут представлять лишь «вселенские» (универсальные, т.е. религиозные и религиозно-философские) задачи. В наших терминах, мы скажем, что Дзэн для Догэна – подлинная духовная практика, конституируемая религиозной (и, разумеется, антропологической) задачей «полного и совершенного просветления»<sup>25</sup>. В ее рамках могут найти место коаны и «саторическое ядро», однако они имеют здесь ценность и статус лишь определенной *психологической тактики*, которую можно применять или не применять в ряду прочих. Вдобавок, есть одна, по крайней мере, существенная черта, в силу которой данная тактика кажется неорганичной в составе Дзэн Догэна: это – усиленный акцент Догэна на непрерывности практики. Догэн представляет

---

Познать самого себя – значит забыть о себе. Забыть о себе – значит достичь просветления всех дхарм» (см. Х.Дюмулен. Цит. соч. С.185).

<sup>23</sup> Росэн Такакина. Искреннее сидение // Антология Дзэн. С.399.

<sup>24</sup> Х.Дюмулен. Цит. соч. С.180.

<sup>25</sup> Подчеркнем, что в дискурсе Догэна, в отличие от массового современного словоупотребления, «просветление» – отнюдь не синоним «сатори» как внезапного и мгновенного прорыва в сознании. Термин сохраняет у него изначальный общебуддийский смысл, связанный с мгновенным прозрением Будды Шакьямуни, но не предполагающий, вообще говоря, всего «динамического комплекса» дзэнского сатори. Ср., напр.: «Просветление – *ан-уттара-самьяк-сам-бодхи* – слово, которым пользовались Будда и его последователи с тех пор, как Будда достиг самореализации под деревом Бодхи» (Д.Судзуки. Цит. соч. С.160).

прохождение практики как сугубо непрерывный процесс<sup>26</sup>, меж тем как сатори мыслится всегда как взрыв, сингулярность, заведомое нарушение непрерывности процесса, и «саторическое ядро» явно тяготеет к парадигме дискретности. Эта неорганичность подтверждается тем, что «ни в одном из сочинений Догэна нет упоминаний о том, чтобы он пользовался коанами в работе с собственными учениками»<sup>27</sup>.

В итоге, мы обнаруживаем у Догэна не только отдельные элементы парадигмы духовной практики, но, что важнее, отчетливую идею духовной практики как таковой. Это – идея холистической практики самопреобразования, представляющей собой цельный, всеобъемлющий способ существования человека и заключающей в себе определенную религиозную – а в философском дискурсе, онтологическую – парадигму конституции (или самореализации) человека в последовательно актуализующемся «полном и совершенном просветлении». Практика – процесс, просветление – ее цель, но эта цель мыслится как подлинный телос духовной практики, несущий в себе всю полноту ее смысла. Процесс же мыслится как связанный с телосом, в наших терминах, не только энергийно, но и эссенциально, так что телос, пускай недоактуализованно, но содержится в каждом моменте практики. Поэтому Догэн говорит: «Каждый момент практики вмещает в себя пробуждение»<sup>28</sup>, а весь процесс практики рассматривается им как циклический: «Кольцо Пути» (яп. *докан*) – одно из ключевых понятий Догэна. Эти свойства составляют уже отличие Дзэн Догэна от исихастской практики, являющей собою не-эссенциальный и не-циклический процесс, но они же сближают этот Дзэн с другой традицией, неоплатонической: согласно нашему анализу духовных практик, «отличием Платина «духовного процесса» является... круговой характер», а дескрипция этого процесса осуществляется у Платина в энергийно-эссенциальном дискурсе<sup>29</sup>. Так мы приходим, хотя и совсем иным путем, к выводу, сходному с суждением Дюмулена: «Во многом метафизика Догэна приближается к неоплатонизму Платина»<sup>30</sup>. Надо добавить лишь, что это суждение требует важной (хотя и очевидной) оговорки: сближение с неоплатонизмом в онтологии сочетается с резким расхождением с ним же в антропологии – нет ничего более чуждого неоплатонизму и лично Платину, как тезис Догэна о «единстве тела и разума». На почве же холистической антропологии Дзэн Догэна сближается снова с исихазмом.

Наконец, как мы могли видеть, начиная уже с раннего трактата «*Фукан-дзадзэнги*», Догэн прилагал особые усилия к методическому выстраиванию и упорядочению дзадзэн – так что в его учении присутствуют существенные элементы метода и органа духовной практики. Не составляя, безусловно, полного органа, они тем не менее охватывают все его разделы. Наиболее тщательно разработана *организация опыта* – указания Догэна регламентируют не только сам процесс практики, но и весь образ жизни адепта Дзэн, включая его пищу, одежду, правила поведения; всё это он полагал тоже входящим в дзадзэн, в опыт просветления, и потому даже «любую повседневную работу... Догэн считал сакральной»<sup>31</sup>. Уделяется внимание и *проверке опыта*: по учению Догэна, «опыт должен быть удостоверен подлинным наставником и без искажений передан следующему поколению»<sup>32</sup>. Что же касается *истолкования опыта*, то оно развивается особенно углубленно, детально: как мы отмечали, учению Догэна присуща особая направленность к

<sup>26</sup> Ср.: «Высшая практика непрерывна и нерушима. Она... никогда не пресекается... Кольцо Пути есть непрерывное практикование». Цит. по: К.Танахаси. Путь к пробуждению: главные сочинения наставника Дзэн Догэна. М., 2001. С.15.

<sup>27</sup> К.Танахаси. Цит. соч. С. 17.

<sup>28</sup> Цит. по: К.Танахаси. Цит. соч. С.16. «Пробуждение» в данном переводе соответствует «просветлению» в переводе «Истории» Дюмулена и большинства других текстов.

<sup>29</sup> С.С.Хоружий. О старом и новом. СПб., 2000. С. 401, 322-323.

<sup>30</sup> Х.Дюмулен. Цит. соч. С.184.

<sup>31</sup> К.Танахаси. Цит. соч. С.17.

<sup>32</sup> Там же.

союзу практики и вероучения, выраженная уже в центральном тезисе, «Дзадзэн и просветление тождественны». Поэтому в сочинениях Догэна все этапы и все элементы дзадзэн получают истолкование, связываясь с теми или иными положениями буддизма, а усвоение сутр с проникнутым верой сознанием он считал необходимой частью дзадзэн.

Подводя итоги, мы можем сказать, что в учении Догэна Дзэн весьма близко соответствует нашей парадигме духовной практики и явственно тяготеет к выработке своего органа. Однако в современных представлениях о Дзэн доминирует скорее Дзэн школы Риндзая, выдвигающий на первый план «саторическое ядро». Именно этот Дзэн рассматривается в статье Е.Штейнера, и мы можем там видеть, что в традиции, концентрирующейся на этом ядре, на коанах, заложены «контркультурные» тенденции, с которыми естественно ассоциируется вражда к методу и системе. Установка на неожиданность и спонтанность выражения тут доводится до предела и переходит его, облекаясь в паттерны безумия: «Безумцем называли Линьцзи, впоследствии это понятие закрепилось за его школой»<sup>33</sup>. Понятно, что все аспекты практики, относящиеся к выстраиванию и анализу опыта, к его органону, здесь третируются; «безумный» Дзэн Риндзая – вызов всем правилам и стереотипам. Несомненно, при этом он, по Шекспиру, может быть даже очень «методичен в своем безумии»; но он менее всего склонен раскрывать и обсуждать свою методичность.

Однако, как мы упоминали уже, здесь тоже есть исключение, подтверждающее правило: им служит наследие Хакуина (1685-1768). Этот великий мастер Дзэн (и, в частности, автор коана «хлопок одной ладонью»), достигнув всех высот в практике, имел в то же время склонность и незаурядный талант к фиксации, вербальному выражению пережитого духовного опыта; отчасти у него присутствует и рефлексия опыта, его истолкование. Хакуин оставил детальные, яркие описания от первого лица ряда испытанных им духовных событий, и эти описания стали бесконечно цитируемой классикой Дзэн. Сравнительно с другими источниками, здесь заметно иной дискурс, иная степень отчетливости и глубины в передаче процессов и состояний внутренней реальности; и опыт практики раскрывается объемнее и осмысленней, нежели в большинстве других текстов данной школы.

Вот ключевая часть описания первого сатори Хакуина, пришедшего после многомесячной изнуряющей медитации на «коан пустоты» («Му»): «Так происходит с учеником дзэн. Пытаясь разрешить загадку одного-единственного коана, он доходит до предела, когда его разум замирает, а воля исчерпывается до дна. Это состояние подобно разверзшейся пустоте над глубокой пропастью, когда рука или нога не могут найти точку опоры. Все его мысли улечиваются, и в душе возгорается жаркое беспокойство. Но неожиданно тело и душа прорываются сквозь коан... Радость бьет ключом. Это называется возрождением [на Чистой Земле Будды]. Это означает всматривание в собственную природу... Оставивший сомнения посредством такой сосредоточенности постепенно проникнет в глубины собственной природы»<sup>34</sup>. Х.Дюмулен поясняет это описание так: «Отчетливо прослеживаются две фазы психического процесса. В практике коанов вначале достигается состояние крайнего психического напряжения, которое Хакуин обозначает как «Великое Сомнение». Сознание доводится до «точки кипения», когда ум более не в состоянии выдерживать подобную нагрузку. Напряжение трансформируется в экстатическое состояние, которое Хакуин выражает метафорически. Прорыв приносит освобождение, чистоту и радость»<sup>35</sup>. В иных терминах этот же механизм описывает и Дайсэцу Судзуки: «Ваш эмпирический ум... достигает своего

<sup>33</sup> Е.С.Штейнер. Дзэн-жизнь: Иккю и окрестности. СПб., 2006. С.80. Наличие сближений с паттернами безумия ставит вопрос об элементах топике бессознательного в Дзэн (по крайней мере, в Дзэн Риндзая): вопрос весьма важный, но оставляемый нами в стороне в данном тексте.

<sup>34</sup> Хакуин. Оратэгама. Цит. по: Х.Дюмулен. Цит. соч. С.277.

<sup>35</sup> Х.Дюмулен. Цит. соч. С.265-266.

энергетического предела, но когда вы идете за этот предел, открывается новый источник энергии... различные виды феноменов объяснимы, насколько их может объяснить психология, одним и тем же законом: накопление, созревание и взрыв»<sup>36</sup>. Хакуин описывает несколько событий схожего характера. Во всех случаях имеется какой-либо неожиданный внешний толчок, который приводит к кульминации, моментальной разрядке напряжения (внезапный звук; в одном случае – жестокое избиение; и т.п.); кульминация же сопровождается бурным экстазом, самозабвенным исступлением, спонтанными актами – танцем, криками... Но существенно, что всё это ранние события, которые позднее, в ретроспективе, Хакуин не относит к явлениям подлинной духовной зрелости. «Из отчетов Хакуина можно сделать вывод о том, что дзэнское просветление предполагает различные уровни и степени. Современные дзэнские наставники проводят различие между ранним и незрелым просветлением, которое со временем может быть утрачено, и окончательным уровнем, на котором достигается полное просветление... Согласно отчетам Хакуина, незрелые стадии просветления характеризуются преобладанием эмоциональных элементов... экстатическими состояниями, в то время как зрелый мистический опыт предполагает наличие глубокого интуитивного постижения»<sup>37</sup>. Обсуждение одного из таких событий зрелой стадии Дюмулен заключает выводом: «Этот опыт помог достигнуть высшего уровня понимания», присовокупляя, что свидетельство о подобном опыте «является редчайшим»<sup>38</sup>. Но при этом, все рассматриваемые события, всех стадий зрелости, таковы, что их общий рисунок, динамический паттерн соответствует «саторическому ядру».

По точности и детальности представления опыта, степени его отрефлексированности, «отчеты» Хакуина приближаются к такому дискурсу, который рассматривает или позволяет рассматривать проблемы метода и органа опыта (хотя все же, в отличие от Догэна, было бы преувеличением приписывать Хакуину особую озабоченность этими проблемами). Органон должен охватывать вопросы экспозиции, организации, верификации и интерпретации опыта. Развернутые «отчеты» Хакуина позволяют говорить о наличии у него вполне артикулированной *экспозиции* опыта. Что же касается *организации*, то, конечно, здесь и должны сказываться особенности Дзэн Риндзая: в противоположность Догэну, у Хакуина не найти детальной регламентации практики. Но у него ясно выделены ее стержневые элементы: для Хакуина, безусловный стержень Дзэн – упорная, напряженная работа над коаном. «Просветление осуществляется за счет силового прорыва через сомнение [имманентное восприятию коана]. В этом Хакуин был полностью уверен»<sup>39</sup>. Присутствует у него и постановка проблемы *верификации*: «Хакуин неоднократно сравнивает просветленное видение с мгновенным чувственным восприятием, свободным от ложных представлений. Просветленный в такой же мере уверен в своем опыте, как человек, пьющий воду и ощущающий ее температуру»<sup>40</sup>. Здесь четко выражается критерий достоверности, с древности фигурирующий в дзэнской литературе: «человек, пьющий воду, сам знает, холодная она или теплая». Согласно этому критерию, достоверность опыта духовных состояний приравнивается к достоверности прямых, ничем не искажаемых чувственных восприятий; и если опыт адепта обладает для него самого такой достоверностью – этого достаточно, здесь достигается вся полнота достоверности. Хакуин в этом пункте осторожен и корректен: критерий «непосредственной субъективной очевидности» не утверждается им в качестве универсального, валидного во всей области духовного опыта (понятно, что такое утверждение было бы заведомо несостоятельно), но прилагается лишь к ее кульминационному событию, сатори. Разумеется, и в этой ограниченной форме

<sup>36</sup> Д. Судзуки. Цит. соч. С.199.

<sup>37</sup> Х. Дюмулен. Цит. соч. С.271.

<sup>38</sup> Там же. С.270.

<sup>39</sup> Там же. С.275.

<sup>40</sup> Там же. С.277.

критерий далеко не бесспорен. Дзэн знает, помимо того, общий критерий, объемлющий весь опыт практики (хотя этот критерий, отсылающий к Учителю, а не к свойствам самого опыта, не конкретен). При той огромной роли Учителя, какая имеет место в Дзэн<sup>41</sup>, Учитель не может не быть также и инстанцией проверки опыта: «Истинность переживания в Дзэне должна быть подтверждена учителем»<sup>42</sup>.

Наконец, *интерпретация* опыта у Хакуина обнаруживает весьма интересные для нас особенности. Разумеется, ее общую основу доставляет буддийская доктрина: «Хакуин толкует свой опыт в контексте буддийского мировоззрения»<sup>43</sup> и, в частности, видит цель практики как обретение «сознания Будды». Порой – в особенности, в событиях «зрелого мистического опыта» – его прочтение духовного события существенно опирается на понятия и реалии буддийской веры – ср., напр.: «Впервые я понял значение слов о том, что «просветленный созерцает природу Будды собственным оком»»<sup>44</sup>. И все же такие события – скорей исключение. Гораздо типичнее для Хакуина следующее яркое описание: «Если человек столкнулся лицом к лицу с Великим Сомнением, то в четырех направлениях небес он увидит лишь необъятные пустоши, где нет рождения и смерти. Он почувствует себя на леднике протяженностью в десять тысяч миль или сидящим на изумрудной вазе. Помимо этого есть лишь лютый холод и белоснежная чистота. Утратив чувства, человек забывает встать, когда он сидит, и сесть, когда он стоит. В его сердце не остается места для страсти или идеи, но лишь для слова «пустота», и ему кажется, что он попирает ногами бескрайний небосвод. Он не ведает ни страха, ни знания. Если человек пойдет по этому пути, не отступая назад, он внезапно испытает опыт, подобный прорыву сквозь ледяной покров или падению хрустальной башни. Эта радость столь велика, что подобного счастья никто не видел»<sup>45</sup>. Описание любопытно не только яркостью. То, что описывает автор, – вершина духовного опыта, та область его, где он становится подлинно мистическим опытом и требует для своей передачи религиозных понятий. И тот религиозный дискурс, что будет избран адептом для этой передачи, вернейшим образом выявляет тип его религиозности, характеризует ее природу. Но что же за дискурс избирает Хакуин? Здесь так мало специфически буддийского, что можно говорить всерьез о возможности, по крайней мере, двух альтернативных квалификаций процитированного текста: в нем можно видеть также даосский дискурс или же вообще дискурс чисто психологический, не нуждающийся в религиозном прочтении.

Рассматривая Дзэн Хакуина в свете этого наблюдения, мы замечаем целый ряд черт, деталей, которые продолжают и подкрепляют его. Можно взять другой, самый хрестоматийный текстовый пример – знаменитый «Гимн просветления»<sup>46</sup>, сочиненный в экстатическом состоянии: мы увидим, что там чуть больше используется буддийская фразеология, однако передаваемое состояние и выражаемая реальность, космическая и психологическая, в точности те же – как формулирует Дюмулен, для Хакуина «всегда и все сводилось к реализации вселенского единства в личном опыте»<sup>47</sup>. Всё это значит, что религиозный смысл практики Хакуин видит очень обобщенно. Ни в малой мере мы не находим тут настойчивой установки Догэна: понимать процесс практики на каждом его этапе, в каждом элементе как отвечающий определенным положениям буддийского вероучения. Так характеризует Дюмулен основу учения Хакуина: «Великое Сомнение, Великое Просветление и Великая радость – это трио мистических состояний составляет

<sup>41</sup> Ср., напр.: «В дзэн именно на наставнике лежит самая серьезная обязанность... практика зависит от личного контакта между наставником и учеником». Рэйкити Ита, Кита Нагая. Цит. соч. С.90.

<sup>42</sup> Д.Судзуки. Цит. соч. С.193.

<sup>43</sup> Х.Дюмулен. Цит. соч. С.272.

<sup>44</sup> Хакуин. Оратэгама. Цит. по: Х.Дюмулен. Цит. соч. С.270.

<sup>45</sup> Хакуин. Там же. С.275.

<sup>46</sup> См., напр., Х.Дюмулен. Цит. соч. С.284. Другой пер.: Д.Судзуки. Цит. соч. С.268-269.

<sup>47</sup> Х.Дюмулен. Цит. соч. С.272.

ядро доктрины Хакуина, основанной на его личном опыте»<sup>48</sup>. Эта сжатая формула тоже подтверждает наш вывод: «ядро доктрины» разве что незначительно входит в конкретику буддизма и скорее выражает некую обобщенную религиозность пантеистического типа. Сам же мастер не придавал большой важности доктринальным вопросам. Он «проявлял безграничную терпимость к доктринальным расхождениям» внутри буддизма (Дюмулен) и полагал даосизм и конфуцианство весьма близкими к буддизму. Мы же, в свою очередь, можем заметить, что вне пределов буддизма «обобщенная религиозность» Хакуина, при наибольшей ее близости к даосизму, отчасти родственна также западной и мировой традиции пантеистической мистики Всеединства – впрочем, существенно отличаясь от нее своим «практическим» и холистическим характером, присутствием богатого дискурса тела.

Заметная «религиозная размытость» Дзэн Хакуина (и школы Риндзая), относительно слабая (сравнительно со школой Догэна) развитость в нем собственно религиозных, связанных с вероучением аспектов практики контрастно сочетается с необычайно яркой, богатой развитостью других аспектов – в первую очередь, психологических. Именно на этих аспектах концентрировалось главное внимание Хакуина, и здесь его видение уже несколько не обобщенно, а в высшей степени предметно и конкретно. Именно психологическими возможностями привлекала его техника коанов: как говорит Дюмулен, он считал ее «вершиной Дзэн», поскольку ценил высоко ее психологическую продуктивность, видел в ней «практику, порождающую созвездие психических состояний, ведущих к просветлению». Дзэн Хакуина непревзойден по психологической изощренности, богатству приемов, тонкости и точности техники. Ведь парадоксальные, абсурдные, шоковые приемы мастера Дзэн, на вид кажущиеся чисто спонтанными проявлениями, – самые трудные и тонкие для исполнения, если от них требовать – как требует всегда мастер! – строго определенного эффекта, точно рассчитанного воздействия на сознание ученика. Не менее тонки и трудны экстремальные состояния, через которые проводит себя сознание, погруженное в коан. «Далеко не легка практика Дзэн», – так завершает один из своих «отчетов» Хакуин. Несомненный дар психолога-практика, проявляющийся во всем, приводит и к тому, что Хакуин изобретает средства лечения, психотехники, уже не принадлежащие прямо к духовной практике, но имеющие терапевтическое или психотерапевтическое назначение (заняться этим ему первоначально пришлось для излечения себя самого от «дзэнской болезни» – тяжелого нервного расстройства, возникшего на почве невероятных перенапряжений в практике Дзэн). Здесь тоже он достигает ценных результатов: до наших дней остается популярным, например, «масляный метод» – методика терапевтического самовнушения, состоящая в том, чтобы представить стоящий у себя на макушке шар из ароматического масла, которое, начиная таять, постепенно спускается по телу, обволакивая целительным ароматом и теплом все органы человека.

Итак, Дзэн Риндзая, Дзэн, концентрирующийся на коанах и «саторическом ядре», обрисовался у нас как любопытное сочетание религиозной бледности и размытости, «обобщенности» – и психологической яркости, глубины, богатства. В свете подобного контраста возникает вопрос: насколько вообще необходима и органична связь, соединенность этих двух сторон явления? Догэн смотрел на Дзэн со строго религиозной точки зрения – и нашел, как мы видели, что в коанах и «саторическом ядре», которые доставляют всю его психологическую яркость, нет внутренней, духовной необходимости. Мы же сейчас приходим к дополняющему симметричному заключению: с точки зрения психологического содержания Дзэн, сконцентрированного в «саторическом ядре» и коанах, – нет, пожалуй, абсолютной необходимости в их связи с буддийским вероучением. Можно распространить на них вывод, сделанный выше при обсуждении одного из сатори Хакуина: буддийское прочтение отвечающего им опыта не является единственно

---

<sup>48</sup> Там же. С.277.

возможным. И вкупе это значит, что феномен предстает гетерогенным в своей природе. Если считать – как широко принято – что главная суть, квинтэссенция Дзэн – это именно «саторическое ядро» и метод коанов, то эту гетерогенность можно выразить так: в явлении дзэн-буддизма «дзэн» и «буддизм» существуют как два слагаемых, не до конца соединившихся в одно целое и сохраняющих некоторую автономию, независимость друг от друга. Априори может быть «дзэн» без «буддизма», и два гипотетически возможных варианта такой ситуации выше уже указывались: религиозное содержание дзэн может почерпаться из даосизма (что даст нам «дзэн-даосизм») или же может просто отсутствовать (что даст «дзэн-позитивизм», являющийся чистой психотехникой). Возможность первого варианта достаточно реальна: сближения Дзэн Риндзая с даосизмом тесны и разнообразны, его адепты обычно – сторонники «единства трех вер», а Дзэн Хакуина в своих терапевтических практиках вообще полностью коренится в целительских техниках даосов. Что же касается второго варианта, то он уже не возможность, а действительность. Как всегда отмечают, в распространении Дзэн на Западе, активно происходящем уже с полвека, доминируют редуцированные формы, выхолащивающие религиозное содержание и сводящиеся к психотренингу<sup>49</sup>. Согласно нашим определениям, такие редукции уже не являются духовной практикой.

Однако в нашем анализе была до сих пор явная неполнота. Стремясь показать относительную автономию «саторического ядра» и метода коанов по отношению к буддийскому вероучению, мы акцентировали пока исключительно их «психологическое богатство». Но это никак не может исчерпывать их аутентичное содержание; включение их в дзэнскую практику, развитие на их базе целой мощной ветви Дзэн заведомо не может объясняться одними их психологическими достоинствами. Ни Линьцзи, ни даже Хакуин далеко не были ни современными экстремалами в поисках редкостного опыта, ни психотерапевтами, отыскивающими новые сильнодействующие методики работы с сознанием и личностью. Дзэн мыслился ими, несомненно, как *духовная* практика, и их открытия и разработки заведомо имели для них – и для их последователей – какой-то важный духовный смысл. Покамест мы не нашли его, и это составляет необходимую задачу для понимания Дзэн – как самого по себе, так и в его отношении к парадигме духовной практики.

Итак: какой духовный смысл несет в себе «саторическое ядро»? и, прежде всего, само сатори, ядро этого ядра? Напомним, что сатори с самого начала рождало у нас вопросы, связанные с неясностью его точного места в процессе практики. Сейчас мы приходим к более зрелой постановке этих вопросов. Наше обозрение структуры Дзэн приводит к выводу, что сатори может допускать и буддийское, и даосское, и, возможно, еще иные прочтения<sup>50</sup> – и, тем самым, его духовный смысл в своей собственной,

---

<sup>49</sup> Ср., напр.: «В Европе и Америке Дзэн лишили религиозного содержания.. была предпринята попытка толковать его как чисто терапевтическую систему» (Х.Дюмулен. Цит. соч. С.299). Но подобная редукция не ограничена Западом – скажем, С.Кацуки в цитированной нами «Практике Дзэна» заявляет прямо: «Дзэн – не философия и не мистика. Это просто практика переустройства нервной деятельности» (С.Кацуки. Цит.соч. С.638). При этом, такой «дзэн без буддизма» обычно продолжает использовать буддийскую фразеологию – у того же Кацуки найдем не только термины самадхи, кэнсё и т.п., но и такие положения как «Дзадзэн – это практика с целью стать Буддой». В таких случаях, эта фразеология начинает, очевидно, функционировать как чисто технический и условный язык, более не нагруженный религиозными планами и пластами смысла. Стоит еще заметить, что в современной культуре, аналогичной редукции к психотехнике подвергается вовсе не только Дзэн, но практически все духовные традиции и практики (в видах не только терапии, но еще больше – развлечения, антропологического экспериментаторства, поиска новых ощущений, способов самореализации и т.д.). Было бы интересно проследить, как разные традиции реагируют на этот вызов современности: это может немало сказать о них. Можно констатировать для начала, что здесь Дзэн и исихазм оказываются на противоположных полюсах: в Дзэн отношение к современным редукциям и адаптациям наиболее положительно, в исихазме – наиболее негативно.

<sup>50</sup> Такой вывод, кстати, не является неожиданным или необычным. У японских авторов, современных учителей Дзэн, нередко утверждается, что опыт практики сам по себе, в своей первичной форме, не несет



первичной природе должен быть связан с какими-то общими парадигмами, инвариантами религиозной жизни и духовных практик. Поэтому естественно попытаться раскрыть этот смысл на базе нашей парадигмы духовной практики, которая, по сути, и представляет собой упорядоченный свод таких универсальных инвариантов. На языке Дзэн эту задачу можно назвать, пожалуй, *концептуальным* приручением буйвола; и мы, конечно, не рассчитываем сейчас достичь дальше первых ступеней.

## 2. Пытаясь ухватить хвост сатори

*Сатори – это сущность Дзэна,  
и без него Дзэн – это не Дзэн.*

Д.Судзуки

Поставленная задача вполне отчетлива: размещение, локализация сатори в структуре парадигмы духовной практики. Но, приступая к ней, надо заметить сразу, что она заведомо не может иметь столь же четкого решения. Мы уже не раз отмечали неискоренимую размытость понятий и реалий в дискурсе Дзэн. Одно из проявлений ее – размытость значений основных терминов, обозначающих ключевые духовные состояния дзэнской практики. И «самадхи» (что мы уже видели), и «сатори», и «нирвана» суть названия не одного точно определенного состояния, но целого спектра состояний, которые все имеют некоторое общее определяющее свойство, но различаются его степенью и глубиной, силой и интенсивностью его воплощения, его переживания (а, возможно, и какими-либо другими свойствами). Данные обстоятельства диктуют нашу стратегию. Дабы ухватить хвост сатори, необходимо, прежде всего, идентифицировать это его «определяющее свойство» и попытаться понять его природу. Затем следует проанализировать неоднозначность понятия: очертить спектр его градаций и вариаций и выяснить, как сказывается эта неоднозначность на интерпретации феномена.

Основные черты сатори не раз уже отмечались выше. Как ясно видно из них, чтобы выделить «определяющее свойство» сатори, уловить его характерную специфику, надо начать с подступов к нему, учесть необычные свойства ведущих к нему стратегий. Все изложения Дзэн непременно приводят тот или иной набор классических примеров обретения сатори.

«Шуй-лао спросил: *В чем смысл прихода Бодхидхармы с Запада?* – Ма-цзу немедленно ударил его в челюсть и сбил с ног. Шуй-лао обрел просветление».

Наставник Рютан спросил Токусана: *Почему не уходишь?* – Темно снаружи, – отвечал Токусан. Послушник зажег свечу, Токусан протянул руку за ней, но тут Рютан резко погасил ее. И внезапно «разум Токусана открылся».

«Один монах неожиданно постиг свою изначальную сущность, когда услышал звук обвалившейся кучи дров».

Внезапный звук вообще часто фигурирует в качестве толчка, вызывающего сатори.

«Мастер Сяньян подметал у подножия гробницы патриарха и, услышав звук камешка, ударившегося о ствол бамбука, постиг свою собственную природу».

У мастера Хакуина сатори вызвал донесшийся дальний звук колокола, а через несколько лет другое сатори – звук черепицы, упавшей с крыши.

---

принадлежности к определенной религиозной традиции и приобретает таковую принадлежность лишь на следующей стадии, когда тот, кто его испытал, хочет его истолковать для себя. Основания для такой позиции можно видеть в трактовке духовного опыта как «чистого чувственного восприятия», о которой мы еще будем говорить.

Иккю достиг своего «большого сатори», услышав карканье ворона во время ночной медитации в лодке посреди озера.

Хякудзё (кит. Байчжан, он же упомянутый выше Хуай-хай) шел со своим наставником Басё (кит. Мацзу), и мимо них пролетела утка. Что это? – спросил Басё. Утка, – отвечал Хякудзё, и тогда Басё очень сильно, больно дернул его за нос, вскричав: Куда она могла улететь? – И к Хякудзё внезапно пришло сатори.

Уммон (кит. Вэньянь), которому учитель не давал войти в ворота монастыря, замешкался с ответом на его вопрос. С грубым криком учитель вышвырнул его вон, а тяжелые ворота, захлопываясь, сломали ногу ему. Уммон закричал от боли – и в этот миг обрел просветление.

И так далее. Явно и очевидно, во всех этих примерах, которые легко множить, проявляется какая-то единая общая парадигма. В нее входит мгновенная и глубокая перемена в сознании адепта – перелом, скачок, вспышка... – происходящая от вмешательства какого-то неожиданного внешнего фактора. Но, чтобы раскрыть ее целиком, нужна более полная картина явления, включающая не только его финал. Во всех без исключения случаях, к достижению кульминационной вспышки подводит также один и тот же, единый психологический механизм, хотя и реализуемый в крайне разнообразных, несхожих формах. Выше мы уже указывали его – в связи с рассказами Хакуина, где он рисуется очень ярко. Началом служат истовые усилия и старания адепта, они наращиваются до предела возможного, но остаются безуспешны – и этим создается крайнее психическое напряжение. Разум оказывается загнан в тупик: «психологический тупик является необходимым условием сатори»<sup>51</sup>. Сознание приходит в экстремальное состояние, насыщенное острыми негативными аффектами – дезориентации, отчаяния, беспокойства, бессилия... «Вы чувствуете, что исчерпываете все свои внутренние силы»<sup>52</sup>. Человек оказывается максимально «выведен из себя», из состояния внутреннего равновесия, его сознание предельно возбуждено, но одновременно, оно – в тупике и знает, что не может из него выбраться своими силами. «Ищущий должен призвать на помощь другую силу» (Судзуки), но ему абсолютно неведомо – откуда, какую (мы не в христианстве, и адепт – не в диалоге с Богом), и его беспокойство достигает «точки кипения» (Хакуин). Здесь он наконец и оказывается созревшим к разрядке, которую приносит «другая сила» – неожиданный, резкий, шоковый внешний фактор. И чем острее, глубже было его чувство тупика и отчаяния, тем более взрывной, мощной является разрядка, тем ярче вспышка и радикальнее перелом в сознании. «Если твое сомнение десятикратно, то таковым будет и просветление», – учил Хакуин (называвший фазу тщетного поиска Великим Сомнением).

Таков общий психологический механизм, *паттерн сатори* (или точнее, всего связанного с сатори динамического комплекса, «саторического ядра»). В своих главных чертах, он отчетливо обнаруживает принадлежность к определенному типу явлений или процессов, активно изучаемому в последние десятилетия. Данный тип встречается в самых разных системах, в том числе, и физических. Здесь он получает наиболее исчерпывающее описание, включая и математическую трактовку, в рамках синергетики. Но в нашем случае мы будем, разумеется, использовать лишь общий язык системного описания явлений.

---

<sup>51</sup> Д.Судзуки. Цит. соч. С.288. В этом пункте и оказывается ценным инструментом коан, который традиция рассматривает отнюдь не как интеллектуальное упражнение, но, напротив, как средство «остановить всю умственную машину... пойти за пределы рассудка» (Судзуки). История Дзэн вполне доказала, что коан есть, действительно, эффективное *вне-дискурсивное орудие переключения сознания* в некоторый модус, отличный от рассудочного сознания. Такой трактовки не отменяют современные интерпретации с более позитивистским уклоном, рассматривающие коан скорее как литературно-перформативный жанр.

<sup>52</sup> Там же. С.164.

Коль скоро произошло сатори, состояние сознания было *неустойчивым*: это – первая нужная нам характеристика. Далее, развитие этой неустойчивости было таким, что сознание не возвращалось к исходному состоянию, но уходило, отклонялось от него всё дальше. В терминах синергетики или теории сложных систем, это означает, что сознание представляло собой *сильно неравновесную систему*. В дальнейшем, сознание испытало внешнее воздействие: тем самым, оно представляло собой также *открытую систему*. Именно в таких системах, как показывает синергетика, может происходить характерный эффект, именуемый *диссипативной самоорганизацией*: за счет удаленности от равновесия, внешняя энергия способна в них вызвать спонтанный переход, радикальную перестройку в качественно новое состояние. «Поток [или отдельный импульс – С.Х.] энергии, проходящий через неравновесную систему в состоянии, далеком от равновесия, приводит к [некоторому новому] структурированию системы»<sup>53</sup>. И чем сильнее была система удалена от равновесия, тем более, вообще говоря, резкая и радикальная перестройка с ней может совершиться. Простейшие примеры таких явлений самоорганизации имеют место в лазерах, где посредством «лазерной раскачки» системы излучающих атомов, вывода ее в состояние, далекое от равновесия, достигается спонтанное, радикальное изменение характера излучения. В сатори же, после раскачки тупиковой ситуацией (нужный ход которой направляется учителем), под действием внешнего импульса «разум рушится или взрывается, и вся структура сознания принимает совершенно иной вид»<sup>54</sup>: одним внезапным скачком сознание оказывается в модусе не-дуальности, предельно далеким от обыденного сознания. Со всем основанием, мы можем причислить такое событие к явлениям самоорганизации, синергетического морфогенеза.

В итоге, мы получаем *системно-синергетическую* интерпретацию сатори: как выясняется, стратегия Дзэн – в первую очередь, Дзэн Риндзая, с выраженным «саторическим ядром», – для обретения сатори эксплуатирует специфические эффекты самоорганизации, выстраивая в сознании адепта процесс его возбуждения и раскачки, ведущий к спонтанной перестройке. находка такой стратегии – несомненное психологическое и антропологическое открытие, сделанное Линьцзи, но подготавливавшееся постепенно, всей историей «внезапной» (Южной) школы Дзэн: идея внезапного и мгновенного достижения «состояния Будды», отсутствовавшая в изначальном индийском буддизме<sup>55</sup>, была высказана Даошанем (яп. Досин, 360-434) – внедрена в дзэнскую практику VI Патриархом Хуайнэном (яп. Эно, 638-713) и его «Сутрой помоста»<sup>56</sup> – и развита в законченную психотехнику Линьцзи.

От этой интерпретации мы можем теперь продвинуться к более нужной нам – к интерпретации в терминах парадигмы духовной практики. Прежде всего, из нашего

---

<sup>53</sup> Э.Ласло. Век бифуркации. Постигание изменяющегося мира // Путь. 1995, № 7. С.118.

<sup>54</sup> Д.Судзуки. Цит. соч. С.191.

<sup>55</sup> Утверждения о таком отсутствии обычны в литературе (напр., Е.Штейнер называет обсуждаемую идею «революционной» по отношению к индийскому буддизму). Иной взгляд выражает, однако, Остин: «Ранние индийские буддисты отлично знали, что этот уровень умственного озарения (illumination) обладает «вспыхивающим» (flashing) качеством. Их «Алмазная сутра» была в числе многих, переведенных позднее на китайский Кумарадживой (344-413)... Стихи ее отмечают подобный молнии характер праджни» (J.Austin. Loc.cit. P.357). Судзуки также указывает, что «идеи внезапности и постепенности в постижении истины Дзэна в своей основе взяты из Ланкаватары... эта сутра признает два типа разума: у одних его очищение до состояния просветления может быть достигнуто постепенно, после долгой практики медитации, может быть, даже через много... воплощений, тогда как у других оно может наступить совершенно неожиданно, даже без предварительных усилий» (цит. соч. С.148-149). Но, какова бы ни была история идеи, бесспорно, что Дзэн Риндзая – оригинальное открытие в сфере практик себя. Заметим еще, что идея «мгновенного как блеск молнии» достижения просветления присутствует и в тантрическом буддизме («беспрепятственный путь», см., напр.: Б.Д.Дандарон. Мысли буддиста. СПб., 1997. С.127).

<sup>56</sup> Так, в «Сутре помоста» писалось: «Я постиг истину в тот самый момент, когда... увидел мгновенный, внезапный проблеск истинной сущности природы. ... Я пытаюсь привести ищущих истину к моментальному, внезапному постижению бодхи» (цит. по: Д.Судзуки. Цит. соч. С.153).

обсуждения сатори с очевидностью выступает его тесная связь с одной из классических парадигм религиозного опыта, парадигмой *обращения*. В целом, эта парадигма рисует довольно сложное духовное событие; к тому же, она имеет существенно разные репрезентации в разных духовных традициях – так, в европейской науке живо обсуждалось указанное П.Адо различие между формами обращения как возвращения-к-себе, *epistrophe*, и как «умопрены», *metanoia* – соответственно, в античности и в христианстве. Не входя пока в эти сложности, возьмем идею обращения, какой она присутствует в широком сознании. Тут, в основном, она сформирована христианской традицией, в которой архетипальный пример события – обращение апостола Павла, свершившееся на пути в Дамаск; но общие представления о природе события тут не расходятся далеко и с традицией античной, для которой архетипальный пример – Платонова мифологема Пещеры (человек обращается, обращает взор, от отблесков огня на стене – к самому огню). Здесь, на уровне общих представлений, главная суть события – внезапное откровение, прозрение человека, всецело и резко меняющее его видение и восприятие реальности, его отношение к себе и ко всем вещам. Это – универсальный фонд парадигмы обращения, общий для всех ее репрезентаций; и нет сомнения, что обычные характеристики сатори вполне отвечают этому фонду. «Сатори – это внезапное откровение новой истины», – пишет Судзуки; но эта же формула вполне применима и для объяснения того, что такое обращение. Среди описаний сатори легко найти такие, что рисуют событие радикальной «перемены ума», *metanoia*; но равным образом, нетрудно найти и такие, которые говорят о возвращении к самому себе – ср., напр.: «Дзэн называет его [сатори] «возвращением домой». Его последователи говорят: «Теперь ты нашел себя»»<sup>57</sup>. И, конечно, эта тесная связь с обращением отмечалась. Тот же Судзуки говорит: «На языке религии такое духовное расширение всей жизни человека называется «обращением». Но так как этот термин в основном распространяется на новообращенных христиан, то в строгом смысле его нельзя использовать для описания буддистского опыта»<sup>58</sup>. Высказанное здесь возражение сегодня и в нашем контексте явно отпадает: в современной науке и, в частности, в нашей концепции духовных практик, обращение – универсальная парадигма религиозного опыта, которая априори может иметь свои репрезентации в любой религии. И, понимая концепт в этом универсальном смысле, мы можем сказать, что *сатори есть также репрезентация парадигмы обращения*.

Однако сатори оказывается очень специфической репрезентацией обращения, отличия которой от христианской *metanoia* не менее глубоки, чем сходства. В исихастской духовной практике, *metanoia*, принимая форму покаяния, становится «Духовными Вратами» – началом пути практики, процесса восхождения к телосу. О сатори заведомо нельзя этого сказать: путь, что к нему подводит, Дзэн твердо рассматривает как входящий в духовную практику (а не предшествующий ей, как путь к обращению-покаянию в исихазме), а само обретаемое состояние характеризуется скорей как близкое к высшему и завершающему духовному состоянию, нирване, но никак не к началу практики. Поэтому, признав сатори репрезентацией обращения, мы тем не менее не получаем еще ответа на наш вопрос о локализации сатори в составе парадигмы духовной практики. Да, сатори есть обращение, но странным (для христианского и европейского ума) образом, это дзэнское обращение – отнюдь не начало духовной практики, оно где-то ближе к ее концу, телосу. При этом, прямого отождествления с телосом – несмотря на нередкие в дзэнских текстах отождествления сатори и нирваны – тоже нельзя сделать, ибо оба понятия, и сатори, и нирвана, размыты, имеют разные градации, и даже нирвана, как мы видели выше, еще не является, вообще говоря, финалом практики.

Причины неопределенности, продолжающей оставаться, понятны. Хотя мы и связали сатори с обращением, органической частью духовной практики, но мы сделали это,

---

<sup>57</sup> Д.Судзуки. Цит. соч. С.163.

<sup>58</sup> Там же. С.161.

рассматривая по-прежнему психологическое содержание события – на основании совпадения психологических паттернов. Меж тем, подлинное выяснение природы сатори как феномена духовной практики требует раскрытия *всех* аспектов этой природы и, в первую очередь, ее религиозных и онтологических измерений. Чтобы достичь этого, необходимо привлечь более углубленный и детальный разбор сатори. В нашем беглом обсуждении проблемы, мы удовлетворимся всего двумя источниками, дающими такой разбор, – новейшим трудом Остина и старой работой Д. Судзуки (поскольку она ставит сатори в центр и посвящает ему максимальное внимание). Как мы увидим, в крупном они меж собой согласны.

Обратимся сперва к Судзуки, который говорит о более общих и простых вещах. Свои долгие и подробные рассуждения о сатори он сводит затем в ряд тезисов, указывающих «главные отличительные черты сатори». Для полноты я перечислю их все, хотя некоторые уже отмечались, либо очевидны из вышесказанного.

1. «Иррациональность, необъяснимость и непередаваемость»: делая особый акцент на них, Судзуки характеризует сатори как факт мистического опыта.

2. «Интуитивное прозрение». Соответствующим индийским термином является «праджня»; понятие выражает особый модус сознания, действующий в сатори. Его очень подробно анализирует Остин, дополняющий, что праджня носит характер вспышки инсайта.

3. «Неоспоримость». Эта черта относится к органону опыта: Судзуки отсылает к упоминавшемуся выше принципу «непосредственной очевидности для самого испытавшего» – повторим, явно неприемлемому ни для какой научной или философской процедуры верификации опыта. На поверку, и сам «внутренний органон» Дзэн не абсолютизирует его, поскольку вводит и другие принципы верификации, прежде всего, подтверждение учителем.

4. «Утверждение»: опыт сатори носит позитивный, а не негативный характер, он не несет в себе отрицания, сатори – «это утверждающее отношение ко всем существующим вещам». Тезис более чем спорен, ибо сатори как раз и открывает иллюзорность того способа существования вещей, какой в них видело обыденное сознание. Поэтому Судзуки оговаривается, уточняет: он имеет в виду, главным образом, отказ от морального осуждения, т.е. принцип «непротivления» (*киантти*), или же «принятие вещей в их ... аспекте, где всякий дуализм [субъекта и объекта, но также добра и зла] отсутствует», которое учитель Дайэ (12 в.) выразил так: «Оставьте человеческие заботы о добре и зле. Все, как оно есть, представляет собой Дзэн... Дзэн – это мир как он есть – высшее утверждение»<sup>59</sup>.

5. «Чувство потустороннего». Очевидно, это – утверждение религиозного измерения сатори, однако оно делается предельно «апофатически», соединяясь с отрицанием всякой возможности как-то конкретизировать «потустороннее»: «Даже сказать «потустороннее» – это уже больше, чем следует»<sup>60</sup>. (Конечно, всего определенной отвергается всякий уклон к признанию идеи Бога и богоустановленного миропорядка; в другом месте Судзуки говорит: «Дзэн хочет освободиться даже от бога»<sup>61</sup>.) Но все же Судзуки четко заявляет, что это чувство не сводится к чисто психологическому эффекту. Он характеризует его как снятие границ индивидуальности за счет выхода в некую иную «неописуемую» реальность: «Моя индивидуальность... начинает каким-то образом выходить из [своих прежних] рамок и растворяться в чем-то неописуемом, в чем-то совершенно отличном от

---

<sup>59</sup> Там же. С.171.

<sup>60</sup> Там же. С.172.

<sup>61</sup> Там же. С.166.

того, к чему я привык»<sup>62</sup>. На мой взгляд, это «неописуемое» Судзуки ближе всего соответствует понятию «Объемлющего» (Umgreifende) у Ясперса, которое он вводит как раз для передачи своего рода «минимального уровня религиозности», противящегося наделению «иной реальности» какими бы то ни было конкретными качествами.

6. «Безличный характер»: в сатори «совершенно отсутствует личный оттенок», оно «абсолютно лишено личной или человеческой окраски». «Отсутствие личности» в буддизме – настолько избитый тезис, что я избегал его касаться, хотя он не только верен, но и важен; ниже, при сопоставлении с исихазмом, нам будет необходимо его затронуть. Однако Судзуки не входит в проблематику личности, а имеет в виду, главным образом, отсутствие эмоциональной окрашенности, приподнятости. В таком понимании, тезис становится сомнителен и, во всяком случае, не универсален – достаточно вспомнить бурные экстазы, сопровождавшие сатори у Хакуина. Притом, он не очень согласуется со следующим тезисом.

7. «Чувство экзальтации». Поскольку человек осознает, что в сатори он обретает нечто, имеющее для него великую ценность, то сатори «приводит к интенсивной экзальтации», к появлению «чувства самовосхваления». Впрочем, чтобы избежать противоречия с предыдущим тезисом, Судзуки уточняет: «Но чувство экзальтации в Дзэне – это скорее тихое чувство самоудовлетворенности... после первой вспышки оно становится спокойным»<sup>63</sup>.

8. «Мгновенность». Ввиду «синергетической» природы этого свойства сатори, мы уже достаточно обсуждали его. Стоит добавить, однако, что Судзуки подробно анализирует темпоральность в опыте сатори, характеризуя сатори как «абсолютное настоящее».

Что касается Остина, то у него скрупулезный разбор сатори следует методологии современного экспериментального исследования – притом, ставящего во главу угла данные собственного личного опыта. Базируясь на опытных свидетельствах, он также сосредоточен, прежде всего, на психологическом анализе и даже осуществляет попытку нейрофизиологической интерпретации, ассоциирующей опытные данные о духовном явлении с процессами в различных частях мозга. Однако с психологическим горизонтом сочетается концептуальное и философское рассмотрение, которое начинается с этимологии и словарных значений. «Глагол *сатору*... означает «представлять» (to realize), «пробуждаться», «постигать», «быть духовно просветленным». Существительное *сатори* означает «постижение», «духовное пробуждение», «просветление», «умственное представление» (realization)<sup>64</sup>. Далее, в древних дзэнских изречениях выделяется набор иероглифов, идеограмм, которые сопоставляются сатори:

*синнэ* (*shinnyō*) – истинная таковость, истинная и неизменная реальность;

*мусёнин* – прозрение в недвижимую реальность всего существующего;

*бодай* – природа Будды, внутренняя природа всех вещей.

*риё* – всецелое постижение.

Наконец, помимо отдельных терминов, таких как вечность, таковость, недUALность, освобождение, сатори в дзэнской классике характеризовалось, по Остину, такими формулами:

вечное присутствие природы Будды;

---

<sup>62</sup> Там же. С.172.

<sup>63</sup> Там же. С.174.

<sup>64</sup> J.Austin. Loc.cit. P.359.

мудрость, созерцающая абсолютную недуюальную реальность;

глубинная реальность вещей как статичное начало, без возникновений и исчезаний, рождений и гибели;

непосредственное восприятие, отсутствие различающей мысли;

«око дхармы» – способность интуитивного прозрения (праджни) проникать в глубину вещей;

не-самость, лишенность Эго;

фактичность, непосредственная данность абсолютной реальности: она – это вещи, каковы они есть на самом деле, за пределами любых изменений;

глубинное понимание посредством тела.

Отдельно систематизируются свойства дзэнской праджни, модуса сознания, отвечающего кэнсё/сатори (между которыми Остин не проводит существенного различия). Праджня, «мудрость», – инсайт, интуитивное прозрение – носит характер вспышки и кардинально отлична от рассудочного сознания, она не рефлегирует и не анализирует, она «не есть мысль». По японским источникам, Остин выделяет ее основные свойства: это – «мудрость великого и совершенного зеркала», она отражает все явления и вещи такими, какими они истинно есть; она видит первичное недуюальное равенство всех вещей, но в то же время различает и их индивидуальные отличительные черты; она заключена во всех восприятиях и делает их «каналами творческого преобразования».

На базе этого концептуального анализа, вкупе с анализом опытных свидетельств (личных и почерпнутых из традиции), выстраивается довольно последовательная концепция, в ряду ключевых элементов которой на первом месте надо назвать пресловутую «таковость» (санскр. *татхата*, яп. *синнё*, *сономама* (народный вариант), *suchness*). Конечно, это – концепт, никак не специально дзэнский, а восходящий еще к самому Нагарджуне, но теснейшее его отношение к сатори очевидно. Как большинство базовых реалий религиозного опыта, буддийская и дзэнская таковость не имеет точного дискурсивного определения<sup>65</sup>. Это некое качество реальности, которое раскрывают обычно формулой: «видение вещей такими, какими они есть», или «какими они есть на самом деле», – которую можно несколько пояснить: здесь разумеется реальность, воспринимаемая именно *как таковая*, в сильном смысле термина – то, что доподлинно и на самом деле реально; иначе говоря, это – уровень реальности, лежащий за уровнем потока дхарм, уровнем преходящего, «бывания», *шуньяты*, который только и доступен обыденному сознанию. Конечно, в буддийском мышлении такое структурирование на уровне не может быть субстанциально или эссенциально, оно чисто эпистемологично, если не психологично, что и утверждается положением: *татхата есть шуньята, и шуньята есть татхата*. Как ясно из сказанного, праджня – не что иное как прозрение в таковость, а кэнсё/сатори – обретение такого прозрения. Поэтому у Остина таковость выступает как топос, в котором и вокруг которого группируются все понятия, характеризующие обретаемый в просветлении новый способ видения и мировосприятия – недуюальность, природа Будды и проч. Анализируя «формулу таковости», *видеть все вещи такими, какими они есть в реальности*, Остин находит, что «прозрения в кэнсё и сатори проникают во *вневременную, имманентную и взаимосвязанную природу всех вещей*»<sup>66</sup>. Поскольку такая природа подходит весьма близко к понятиям ноумена и вещи в себе у Канта, причем, при сближении таковости с вещью в себе, в сатори вещь в себе

<sup>65</sup> Ср.: «Мадхьямики использовали для описания этого принципиально неконкретизируемого качества реальности [реальность, взятая как таковая, сама по себе] термин *татхата* (букв.: таковость)». Т.В.Ермакова, Е.П.Островская. Классический буддизм. СПб., 1999. С.88.

<sup>66</sup> J.Austin. Loc.cit. P.362. (Курсив автора).

оказывается предметом непосредственного восприятия, – Остин входит в полемику с положениями «Критики чистого разума» о непознаваемости вещи в себе. На мой взгляд, однако, скорее является слабо и недостаточно фундированным вышеприведенное философское (эпистемологическое) утверждение, крайне общее и обязывающее; ниже мы кратко к нему вернемся.

Другой базовый элемент концепции сатори у Остина – *безличность*. Свойство – очевидное, отмечавшееся и у Судзуки, но у Остина оно рассматривается отнюдь не на уровне общебуддийской идеологии иллюзорности Я («все дхармы безличны, непостоянны и несут духкху» и т.п.), а содержательно-аналитически. Речь идет именно о сатори: Остин пытается передать, что происходит с личностью, идентичностью, самостью в этом событии. Конечно, в первую очередь, утверждается конститутивное свойство события – его двойственная природа, сочетающая утрату и обретение: кэнсё/сатори – утрата самости (и сопутствующих предикатов сознания, включая чувство времени) и обретение «единства со всем», *oneness*. Остин детально анализирует это специфическое чувство единства, выделяя у него виды, степени и характеризуя его полную форму как «взаимную интеграцию»<sup>67</sup>. Но главное внимание посвящается судьбе личности и самости. Основной вывод таков: «Традиция Дзэн подчеркивает один ключевой пункт: во время кэнсё и сатори личное чувство самости (*sense of self*) растворяется. Но притом, в этом состоянии глубокого просветления сохраняется сознающее и чутко свидетельствующее ядро, хотя в нем уже нет никаких следов эгоцентрического и стяжательского комплекса *Я-Меня-Мое*. Это «анонимное осознание» поразительно»<sup>68</sup>. Как видим, здесь вновь весьма значимое и обязывающее утверждение: о том, что в сатори рождается особый модус сознания, сохраняющий все способности и активности, но при этом не имеющий никаких установок самосоотнесения – идентичности, самости, сознания «себя», отрешенный от всех характеристик и свойств, несущих печать субъективного, индивидуального. Остин стремится дать его максимально развернутое описание. При этом возникает типичное для мистической литературы смешение апо- и ката-фатики: заявления о невыразимости и непередаваемости следуют вперевивку с четкими утверждениями, передающими на научном языке необычайные свойства «саторического сознания». Остин вводит даже специальный термин для носителя такого сознания: вместо обычного *experient* (испытывающий опыт, адепт), он предлагает употреблять *experiant*, где *a* отсылает к англ. *absent*: «чтобы указать на то, что отдельные разделы сознания продолжают воспринимать опыт, хотя обычные основания самости *are absent*, отрешены от всех самосоотносящих

---

<sup>67</sup> К сожалению, он лишь бегло, поверхностно затрагивает вопрос о том, что же такое то «всё», с которым обретают единство. Как известно, опыт «обретения единства с неким глобальным X» – один из самых распространенных видов опыта измененных состояний сознания в религиозной жизни, духовных практиках, многих современных психотехниках; и в передаче этого опыта X, как правило, без особых дискуссий называют «всё», «Вселенная», «Космос», «Мировое Целое», а иногда и «Вечность», «Абсолют», «Абсолютная реальность» и т.п. Но все эти термины суть понятия, предметы которых даны лишь рефлексивной и концептуальной мысли, тогда как описываемые события носят характер непосредственного опыта, переживания, принципиально не включающего работу таковой мысли. В силу этого, квалификация X как «Вселенной», «Абсолютной Реальности» и т.п. заведомо не входит в само опытное переживание, но представляет собой позднейший отдельный акт, требующий анализа и обоснования. Такие обоснования, как правило, не даются, и Остин также их не дает: хотя он все же отмечает указываемое нами расщепление в структуре события: «Мы... включаемся в обширный универсальный горизонт (того, чему наша концептуализация дает название) «абсолютной космической реальности»» (Loc.cit. P.334), – но вопроса о правомерности своей концептуализации отнюдь не ставит. Он даже не указывает, что эта концептуализация вносит произвольный религиозно-онтологический постулат, слияние или отождествление Космоса и Абсолюта. Отсутствие же обоснования создает существенную лауну в предлагаемой интерпретации опыта: если X – всего только X, условный знак, который не удастся отождествить с чем-то определенным, – тогда, тем самым, с толкуемым опытом не удастся связать никакого иного содержания, кроме чисто психологического эффекта «расширения сознания». Понятно, что от расшифровки X критически зависят религиозные, философские и эпистемологические измерения опыта; но именно эта расшифровка составляет самое слабое место у Остина (как и в большинстве современных описаний духовного опыта).

<sup>68</sup> J.Austin. Loc.cit. P.364-365.



связей»<sup>69</sup>; по-русски это можно передать заменой «адепт» на «одепт». Позицию «одепта» должна, очевидно, характеризовать не-дуальность, отождествление субъекта и объекта, но Остин, с некоторой непоследовательностью – а, может быть, с имманентным у естествоведов пиететом к «объективности» – называет его «всецело объективным зрителем *in absentia*» и говорит, что его опыт обладает «качеством объективности», поскольку «уникальное анонимное осознание» освободилось от всех «завес истолкований», искажающих наш опыт, – культурных наслоений и преломлений, предвзятых реакций и установок, эмоциональной окрашенности... «Оно отрешенно, бессамостно, бестелесно, оно совершенно безлично»<sup>70</sup>. Остин утверждает даже, что этот модус сознания достигает отрешенности и от бессознательного: «Это состояние стало глубоко отделенным и от наших бессознательных влечений и отталкиваний. Поскольку в нем отсутствуют наши нутряные, глубинные эмоции, оно ничего не жаждет, ничего не страшится»<sup>71</sup>. На базе эмпирических данных, взятых из собственного опыта и свидетельств традиции, Остин проводит классификацию, выделяя пять видов кэнсё (из них два, испытанных им лично), различающихся по свойствам «сознания без самости» и полноте его сформированности. При этом, им обнаруживается примечательный эффект: «растворение» структур самости не происходит чисто линейным, поступательным образом, так что при переходе к более углубленным видам некоторые из утраченных структур появляются вновь.

Не может не возникнуть вопрос: каким же образом в отсутствие «всех самосоотносящих связей» может собираться, суммироваться и выражаться опыт? Остин предлагает нейрофизиологический ответ на этот вопрос. Как он говорит, в мозгу сосуществуют две системы или два способа обработки данных, которые используют разные системы отсчета – соответственно, эгоцентрическую (наделяющую данные координатами относительно нашего тела) и «аллоцентрическую» (вне- или иноцентрированную, с центром во внешнем источнике данных). «Во время кэнсё ... происходят кардинальные, глубокие физиологические сдвиги. Они, по-видимому, способны высвободить мозг человека в свободный аллоцентрический режим (*mode*). Аллоцентрические сети освобождаются от цепкой хватки прежней эгоцентрической самости. Теперь они оказываются регистрирующими «вещи» в сознании именно такими, каковы они есть вне нас»<sup>72</sup>. Эти «физиологические сдвиги» не исчерпывают, однако, полностью события кэнсё/сатори – к ним должно присоединяться еще нечто, что описывается уже на вполне условном языке «осознания абсолютных ценностей», «понимания того, что все отдельные элементы и разные события принадлежат к одному обширному семейству. Они сонаселяют одну динамическую Вселенную», и т.д. и т.п. Поскольку совершенно неясно, что такое для «одепта» «абсолютные ценности» и «динамическая Вселенная» (но можно предположить, что для современного американца и средневекового японца это не одно и то же), в данной части анализ Остина вводит скорее в заблуждение, чем в глубину опыта Дзэн.

Наконец, в круг базовых элементов непременно должен быть включен и *принцип примата чистого чувственного опыта*. Он очень органичен для дзэнского мироотношения. Банально, и тем не менее верно, что одно из главных отличий восточного разума от западного – возвышение «целостного восприятия реальности», интуитивного и иррационального мышления, над мышлением рассудочным и рациональным. Эта общая тенденция усиливается с продвижением на Восток, достигая наибольшей резкости в буддизме и даосизме, а в пределах буддизма – в Дзэн. В аспекте опыта, она имеет своим коррелятом возвышение нерасчлняемого опыта «целостного восприятия» над опытом

---

<sup>69</sup> *Иб.* P.365.

<sup>70</sup> *Иб.*

<sup>71</sup> *Иб.* (Курсив автора).

<sup>72</sup> *Иб.* P.371.

рефлексии, опытом теоретическим, интеллектуальным; а для нерасчленяемого опыта, в свою очередь, служит образцом опыт абсолютно цельный, передаваемый понятиями «чистого опыта» и «прямого опыта», часто встречаемыми, но редко разъясняемыми. По своей природе, чистый, или прямой опыт есть непосредственное чувственное восприятие в ненарушенной полноте его непосредственности, имманентности. Его примат в буддизме чрезвычайно отчетливо выражает Гюнтер: «Чувственная (aesthetic) активность ума составляет первый модус нашего осознания реальности, основу всего, что мы думаем и делаем. Чувственный опыт принадлежит к ядру человеческого бытия, он более фундаментален, нежели всякий интеллектуальный опыт. Будучи базовым для устремления человека, он есть *terminus a quo*, просветление же есть *terminus ad quem*, который тем не менее перманентно фундирован в чувственном опыте»<sup>73</sup>. Естественник Остин выражает это же более простецки: «Дзэн утверждает примат прямого опыта, а не слоев теологических, доктринальных и метафизических абстракций»<sup>74</sup>. Однако он указывает и обоснование этого принципа, связывая его с приводившимся выше положением Догэна: *тело и разум едины*.

Можно еще добавить, что в обсуждаемом принципе, в своеобразном возвышении и превознесении «прямого чувственного опыта», которое можно заметить в Дзэн, отражается глубинная и универсальная интуиция мистического мироощущения: интуиция нашей прямой, сверхрациональной связи с вещами мира в их истинной природе, их имманентности. Эта интуиция говорит: вот вещи мира, они ничего не скрывают от тебя – тебе только нужно ничего не примысливать от себя к ним. Их истинная природа открыта нам в их прямой данности, открыта нашему прямому, именно чувственному опыту, и мы лишь должны не разрушить эту прямую связь вторжением нашей самости с ее искажающими воздействиями. Такие мотивы близки искусству, поэзии, их можно услышать у Рильке. Но, может быть, лучшие слова для этой интуиции нашел Ив Бонфуа в эссе «Гробницы Равенны»: «Вот чувственный мир... сонмы препятствий всегда закрывали доступ к нему. Понятие – только одно из них... Чувственный предмет есть *присутствие*, и его действие – присутствие, он – здесь, он – теперь... Если он остается присутствующим, этим как бы устанавливается союз, не нуждающийся в причинах, взаимное согласие между ним и нами, не нуждающееся в словах... Потемневший обломок дерева или опавший, порванный листок плюща... рваный листок, черно-зеленый и загрязненный, этот листок, на изломе которого взгляду открывается вся глубина сущего, этот бесконечный листок – чистое присутствие, а потому и мое спасение»<sup>75</sup>. В буддийском дискурсе, спасение – просветление, в дискурсе Дзэн – сатори. Текст – вполне дзэнский, на мой взгляд.

\*\*\*

Описанные разработки позволяют перейти к нужным выводам, к локализации сатори в общей структуре духовной практики. Для удобства, напомним нашу «эталонную структуру» – структуру духовной практики с инобытийным телосом, выделяя особо ее онтологическое и этическое измерения, которые нас занимают больше всего. В силу инобытийности телоса, эта практика уже с самого начала представляет собой антропологическую стратегию, альтернативную всем стратегиям обыденного существования и означающую разрыв с этим способом существования – «исход из мира». Это вступление на путь *онтологически* альтернативной стратегии – радикальный акт, требующий радикальных же средств. «Врата» духовной практики, ее начальная ступень – «Умопремена», «Метаноя», она же – Обращение, и она реализуется как Покаяние, в его сильной, православно-аскетической форме: крайне специфическое событие,

<sup>73</sup> H.V.Guenther. *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*. Penguin Books. 1972.P.160-161.

<sup>74</sup> J.Austin. *Loc. Cit.* P.262.

<sup>75</sup> И.Бонфуа. *Гробницы Равенны*. // *Человек*. RU. 2008. С.140-141.

осуществляемое с помощью экстремальных психологических и нравственных средств (резкое самоосуждение, жестокое самобичевание, нравственные муки и плач, пароксизмы отчаяния...). Как и в случае сатори, в механизме, динамике Покаяния мы распознаем синергетический паттерн – паттерн «диссипативной самоорганизации», когда происходит резкая раскачка сознания, вывод его далеко из области равновесия, а затем действие внешнего фактора приводит к кардинальному переструктурированию. Однако в данном случае, внешний фактор – внешний *онтологически*. Духовная практика конституируется своим инобытийным телосом, и это равно относится к ее начальной ступени: согласно позициям исихастской традиции, Покаяние – событие исхода из мира и вступления на путь духовного восхождения – совершается с участием энергий телоса – Божественных энергий, благодати. Но здесь, в зачине Пути, это участие также лишь зачинательно и имплицитно. Человек в покаянных трудах лишь констатирует, что собственными силами он бы не был способен выйти из того рабства падшести и греху, в каком пребывал прежде, выбраться из той бездны отчаяния, в которую повергает осознание рабства, – и, стало быть, ему подана была помощь, была им получена начальная, напутственная благодать.

Вслед за Обращением-Покаянием, начинается антропологический и онтологический процесс восхождения по лестнице аскетической практики. Прежде всего, аскет обнаруживает препятствия к восхождению – *страсти* (в некоей мере, параллель в буддизме им составляют клеши). Борьба с ними, «Невидимая брань» – содержание следующей части, или блока Лестницы. С их искоренением, как мы уже говорили, достигается исихия – стадия, начиная с которой, сознание целиком ориентировано на культивацию своей связи с телосом. Прежде всего, обретенная ориентация позволяет произвести тонкую перестройку сознания, именуемую в исихазме «сведением ума в сердце» и представляющую собой образование нераздельной сцепки энергий интеллектуальных и эмоциональных, формирование их единого управляющего центра, «умосердца». Эта сцепка – устойчивая энергийная структура, служащая, по свидетельствам исихастов, как «руль для управления кораблем души», как «рычаг, которым начнешь приводить в движение весь внутренний мир». С помощью этого руля оказывается возможным эксплицировать и упрочить связь с телосом, достигая *синергии* – сообразования, соработничества, «когерентности» энергий человека и энергий телоса. Очевидно, что человек при этом делается открытым своими энергиями к встрече, к вхождению в контакт с энергиями Инобытия; что то же, он осуществляет онтологическое размыкание себя. Открытость же энергиям Инобытия создает условия для нового синергетического эффекта – уже не изолированного события переструктурирования, какое совершалось под воздействием отдельного импульса, «улучения» внешней энергии, но цельного процесса энергийного формостроительства – спонтанной генерации иерархии энергийных структур, энергоформ. Эти антропологические энергоформы и образуют высшие ступени Лестницы, подводящие к телосу – *Теозису*, полноте энергийного соединения человека и Инобытия. При этом, Инобытие – лично: это есть горизонт бытия Личности, или же «личное бытие-общение». Онтологическое восхождение к Нему есть «лицетворение» – процесс трансформации индивидуальности, в котором она обретает личное бытие, стремится к претворению в Личность, и этот процесс – углубляющееся личное общение человека с Богом в Ипостаси Христа.

Главное назначение этой сжатой схемы – представить отчетливо онтологические, этические и персонологические измерения «эталонной практики». Если теперь мы выявим, путем сопоставления, эти же измерения сатори, то сможем подойти к изначальной цели – понять Дзэн как репрезентацию парадигмы духовной практики. Однако заметим прежде, что речь об «онтологических аспектах сатори» требует терминологического пояснения. Напомним, что в синергийной антропологии – и, в частности, в парадигме духовной практики – онтология отнюдь не имеет классического смысла «метафизики бытия» и онтологический дискурс не является «онтологией» в

понимании классической метафизики. Лишь оттого наша парадигма духовной практики и приложима к рассмотрению буддийских практик, что в ней, как и в них, – последовательно энергийный (динамический, деятельностный, процессуальный...) дискурс. Буддийская философия, развивающая такой дискурс в радикальной форме дхармической потоковой дескрипции, чаще всего отказывается от всего словаря «онтологии» и «бытия». Такое решение, однако, не является единственно возможным; при той или иной модификации и переинтерпретации, этот словарь может быть в некоей мере сохранен, и его богатые инструментальные возможности использованы. Из авторитетных современных рецепций буддийской мысли, позицию полного отвержения онтологии проводит, напр., А.М. Пятигорский, категорически заявляющий, что, в силу концепции взаимозависимого возникновения, «возникновение... безусловно исключает бытие чего бы то ни было»<sup>76</sup> и, следовательно, также «нет онтологии... онтологии не может быть в силу взаимообусловленного возникновения»<sup>77</sup>. Между тем, Х.Гюнтер – «единственный человек на Западе», кто понял тантрический буддизм, по словам Б.Дандарона (учителя А.Пятигорского), – в своих книгах интенсивно использует концепт бытия, вводя и его различные производные, а равно не отказывается и от термина «онтология», давая ему весьма естественное для буддизма переопределение: «*Онтология*, учение о том, что есть... квалификация «о том, что есть» имеет целью провести различие между использованием «онтологии» в буддийском контексте и обычным западным употреблением термина»<sup>78</sup>. Что касается нас, то мы следуем по второму пути, согласно терминологии синергийной антропологии, переводя бытие и онтологию, дискурс бытия как такового, в энергийное измерение, как речь о *бытии-действии*. В смысле этой энергийной переинтерпретации и следует понимать всю дальнейшую дискуссию.

Возвращаясь к сатори, важно, прежде всего, раскрыть до конца его связь с начальной ступенью парадигмы, Обращением. Мы видим, что сатори родственно Обращению-Покаянию: обе эти репрезентации Обращения имеют синергетическую природу. Однако при этом они существенно разнятся в онтологическом аспекте. Обращение-Покаяние – не только *синергетическое*, но и *синергийное* событие: эффект самоорганизации вызывает в нем энергия Инобытия, так что имеет место встреча двух *онтологически* различных энергий – синергия, пусть она и осуществляется здесь лишь в зачатке, проблеском, имплицитно. И энергия Инобытия инициирует процесс восхождения к Инобытию – процесс, происходящий в онтологическом измерении, подлинно альтернативный по отношению ко всему способу, горизонту эмпирического существования. По этой причине, весь путь, что подводит человека к Обращению, не входит в духовную практику, ибо это – еще инородный ей, не онтологический процесс. Сколь бы он ни был труден, усерден, – он еще по другую сторону Духовных Врат, в эмпирии, «в горизонтальной плоскости», он еще не имеет онтологической, «вертикальной» компоненты, которая лишь рождается в Обращении. Но в то же время, этот «покаянный пролог», предшествующий собственно духовной практике, также отнюдь не произволен: в христианской традиции, он имеет, главным образом, этическую природу, нося характер глубокой нравственной переоценки и нравственного кризиса, питаемого чувствами греха и вины; это – своеобразная «синергетическая раскачка на нравственном субстрате».

Что же касается Дзэн, то здесь путь, подводящий к Обращению-Сатори, – дзадзэн, другие формы медитации, решение коанов, встречи с наставником – не только включается в духовную практику, но составляет едва ли не всю ее кодифицированную и регламентированную часть. После же сатори, напротив, никакого пути, пролегающего в онтологическом измерении, никакого процесса генерации антропологических

<sup>76</sup> А.М.Пятигорский. Лекции по буддийской философии // Философия на троих. Рига, 2000. С.333.

<sup>77</sup> Там же. С.354.

<sup>78</sup> H.V.Guenther. Loc.cit. P.35, 214.

энергоформ, восходящих к Инобытию, не открывается<sup>79</sup>. Что это говорит об обсуждаемых измерениях практики? Ступени, предшествующие Обращению, как мы подчеркнули, не несут еще онтологического содержания, являясь не мета-антропологическими, а чисто антропологическими – преимущественно же, психологическими – практиками. Однако необычность их в том, что они должны подводить к Обращению, осуществлять «синергетическую раскачку». В исихазме это достигалось нравственными средствами, путем нравственного процесса; но в Дзэн нравственное измерение выражено столь же слабо, как и онтологическое. Уже и в буддизме в целом, этическое измерение играет меньшую роль, нежели в христианстве; в Дзэн это уменьшение роли этики приблизилось к полному ее устранению. Так констатирует Дюмулен: «Следует признать, ... что доктрина Дзэн не проводила различия между добром и злом»<sup>80</sup>; ср. также выше Четвертый тезис Судзуки о «позитивности» сатори, понимаемой как отбрасывание любых этических суждений. В итоге, «нравственную раскачку» сознания Дзэн заменяет раскачкой чисто технической. С точки зрения психодинамики, работы с сознанием, «синергетическое открытие» Южной ветви Чань и школы Линьцзи послужило аналогом и заменой этико-онтологической синергетики иудео-христианского покаяния<sup>81</sup>.

Итак, с позиций парадигмы духовной практики, подавляющая часть «лестницы Дзэн» – это психотехники, создающие предпосылки Обращения и стоящие еще за рамками собственно духовной практики, если ее, подобно «эталонной» исихастской практике, понимать как онтологический процесс. Отказываясь от «нравственной раскачки», Дзэн развивает вместо нее целый аппарат чисто психологических практик (хотя и использующих отчасти религиозный дискурс), в результате чего перед началом «эталонной практики», Обращением, здесь надстраивается особая структура, в которой, в разных школах и версиях дзэнской практики, могут различным образом сочетаться элементы лестничной парадигмы и парадигмы «саторического ядра», не постепенной, а иррегулярной (импульсивной, стохастической, сингулярной) раскачки сознания. За этой структурой (неким «пред-лествием», с точки зрения «эталонной практики») следует Обращение-Сатори – событие, что, в отличие от Обращения-Покаяния, инициируется не энергией Инобытия, а энергией некоторого эмпирического источника. И, соответственно, вслед за этим Обращением не начинается – в противоположность «эталонной практике» – никакой онтологической Лестницы, восходящей к претворению в Инобытие. Заключительные части практики вновь не имеют природы онтологического процесса.

Безусловно, дзэн никогда и не собирался строить или утверждать себя как именно онтологическую практику, ориентированную к претворению в Инобытие. Онтология, признающая бытийный разрыв, актуальное онтологическое отстояние эмпирического бытия и Инобытия, чужда буддизму вообще (нирвана есть сансара!) и Дзэн в особенности. И все же все сказанное еще не значит, что в дзэнской практике вообще нет онтологического измерения (так что Дзэн, по нашим дефинициям, должен квалифицироваться как психотехника, а не духовная практика). Прежде всего, данное измерение присутствует в принимаемых в Дзэн базовых положениях буддийской

---

<sup>79</sup> В самом деле, при всей отмечавшейся концептуальной размытости дискурса Дзэн, ясно все же, что пост-саторические этапы не предполагают новых принципиальных ступеней духовного восхождения. Они могут включать в себя повторения сатори, достижение более глубоких и устойчивых состояний сатори, могут принимать форму «возврата на базарную площадь» – но все это не означает нового онтологического рубежа. Феномен возврата, как мы говорили, есть и в исихазме, но он там не причисляется к ступеням Лестницы – как и «покаянный пролог», именно оттого что не является *онтологическим* событием, новой онтологической ступенью.

<sup>80</sup> Х.Дюмулен. Цит. соч. С.285.

<sup>81</sup> Ср.: «Данный постулат [о мгновенном достижении просветления] ... еще дальше отгеснил этические аспекты «спасения», способствовал дальнейшей психологизации религиозной практики». Л.Е.Янгутов. Психологические аспекты учения о «спасении» в китайском буддизме // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991. С.44.

доктрины – например, в такой фундаментальной теологеме буддизма как «природа Будды». Далее, приводившиеся описания опыта сатори у Судзуки и особенно у Остина также определенно свидетельствуют о наличии в этом опыте онтологического, а также и коррелятивного с ним религиозного содержания. С опытом сатори соотносятся такие «реалии» как «чувство потустороннего» (Судзуки), «прозрение в таковость», «созерцание абсолютной недуальной реальности», «включение в горизонт абсолютной космической реальности» (Остин) и т.п. Все они явно нагружены некоторым онтологическим содержанием. Однако это содержание, на поверку, весьма специфично. Оно сопротивляется всем попыткам отчетливо зафиксировать его, терминологизировать и выстроить на его основе какой-либо содержательный «онтологический дискурс Дзэн». Оно оказывается неуловимым, не допускающим своего надления какими-либо еще свойствами, предикатами, и, в результате, остается настолько минимальным, что с определенностью можно утверждать лишь одно – сам факт его существования. Как мы могли видеть, именно такой, подчеркнуто минималистский характер носит утверждение Судзуки о «потустороннем» в опыте сатори. Любые рассуждения, пытающиеся оперировать с «абсолютной космической реальностью» и подобными «реалиями» как с понятиями, делать построения на их базе, лишь шатки и спорны, чему немало примеров можно найти у Остина.

Для этой минимальности, неопределенности, неотчетливости онтологического содержания в опыте и дискурсе Дзэн имеется целый ряд причин. Прежде всего, можно напомнить о принципе «примата прямого чувственного опыта»: восприятие опыта духовной практики под знаком этого принципа явно не способствует, а скорее препятствует восприятию и осмыслению данного опыта – как опыта, онтологически нагруженного. Далее, значение онтологического осмысления умалет и отмечавшийся выше (см. Прим. 66) фактор «расщепления опыта». Как показывают свидетельства, в опыте сатори отчетливо различаются первичное событие – чистое переживание, не только лишенное рефлексии, но характеризующееся утратой самости и отсутствием слов; и дальнейшая фаза – с возвратом способностей самоосознания и самоотчета, которая и дает осознание и осмысление события, его само-истолкование. Весьма тщательно это расщепление анализирует Остин, указывая, что оно наблюдалось им на личном опыте, и обозначая его фазы как «категории опыта сатори I-A и I-B». Надление опыта онтологическим содержанием происходит лишь во вторичной фазе, и это содержание имеет для дзэнского сознания характер, статус именно истолкования, а не имманентной части самого первичного переживания. Поэтому оно не обладает уже теми исключительными свойствами, какими отличается опыт первичного переживания – уникальной яркостью и глубиной проникания в сознание, огромным зарядом воздействия на сознание и поведение человека. Являясь всего лишь истолкованием, вербализацией, оно не обладает и безусловностью, самоочевидностью первичного переживания, а потому может, вообще говоря, и не иметь обязательности, не быть единственно возможным (мы снова приходим к выводу о возможности также и «дзэн-позитивизма»). Стоит заметить для сравнения, что в «эталонной практике», исихазме, это расщепление опыта, существенно уменьшающее значение и вес его онтологических аспектов, – отсутствует. Путь практики в целом и в каждой своей ступени конституируется инобытийным телосом, и это конституирование – не что иное как онтологическая динамика, энергийная онтология в действии. Поэтому опыт каждой ступени изначально, в самой своей основе и глубине, окачествен телосом, непосредственно определяется им. Конкретно же, духовно-антропологический процесс практики осуществляется в парадигме личного общения, так что в исихастском опыте уже сама глубинная основа его, пласт «чистого» и «прямого» опыта, – является личностно окачественным, как опыт христоцентрического общения; и это персонологическое измерение опыта является и онтологическим. При этом, с продвижением по Пути практики, ее онтологическое измерение становится все более явным, отчетливым и постепенно выходит на первый план – так что опыт высших

ступеней исихастской Лестницы прямо называется «богословием», каковой термин имеет здесь смысл прямого опыта Божественной, инобытийной реальности, т.е. онтологического опыта. Аналогичные ступени, на которых уже заведомо нет расщепления опыта, в Дзэн не отсутствуют целиком (как мы видели, Догэн особенно стремился внедрить опыт восприятия вероучительных истин непосредственно вглубь практики). Тем не менее выражены они слабо, не входят в фундамент практики, и в целом, Дзэн отказывается их особенно культивировать, больше уделяя внимания выходу в культурные практики и «на базарную площадь» (ступени 9 и 10 схемы «Приручения буйвола»).

С этим отказом связан и следующий момент. Как подчеркивается в статье Е.Штейнера, сами дух и стиль Дзэн вообще более ориентированы не к философскому осмыслению, а к практическому деланию, к методикам перестройки сознания. Это замечание, частое в литературе<sup>82</sup>, стоит развить и углубить. Неизменно отмечаемая «практическая» ориентация Дзэн нагляднее всего проявляется в преобладании, даже доминировании психологического дискурса, психологического уровня рассмотрения реальности (единой, внутренне-внешней, дхармической). Эту психологическую направленность дзэнского, как и вообще буддийского сознания тоже отмечают все и всегда; но при всей ее выпуклости, не следует ее считать истиной в последней инстанции. А.М.Пятигорский пишет, что при рассмотрении роли психического в буддийском учении, «легче всего «провалиться», как сказал бы Эдмунд Гуссерль, в натурализм, т.е. в психологию или, как сказал бы Будда, в крайность (*anta*) наивного реализма»<sup>83</sup>. В случае Дзэн, «провал в психологию» не столь уводит от истины, как в индийском буддизме, но все же и здесь он грешит натурализмом. Ибо нужно увидеть, что за психологическим планом здесь присутствует план *эпистемологический*, более глубоко выражающий специфическую природу дзэнского (и буддийского) сознания, его наклонности. Взглянув внимательней на герменевтический дискурс Дзэн, мы найдем, что он разворачивается именно в горизонте эпистемологии. Истолкование опыта сатори утверждает, что в событии происходит изменение видения и восприятия реальности, причем не столько в собственно психологическом отношении (изменение перцепций и проч.), сколько в познавательном отношении: утверждается, что новое видение – это видение феноменов «какими они подлинно есть»: в их истинной природе, их таковости. Иными словами, оно представляет собой непосредственное постижение, или видение-познание – некий род «цельного знания», о котором говорят все традиции религиозно-мистической мысли (в русской мысли оно присутствует, начиная со славянофилов). Именно таков смысл ключевого понятия *праджня* в дискурсе Дзэн – это эпистемологический концепт, конституирующий новую эпистемологическую перспективу: не *когнитивную* перспективу (отвечающую дискурсивному познанию, *виджняне*), а перспективу цельного знания, интуитивного прозрения, инсайта в «истинную природу», «истинную реальность» феноменов. И эта эпистемологическая ориентация дзэнского сознания – несомненно, один из главных факторов, уводящих сознание от онтологической установки и перспективы. Между двумя этими установками сознания – своего рода взаимная дополнительность<sup>84</sup>. В христианской практике соотношение их обратно: христианское сознание стремится зафиксировать с максимальной достоверностью и безусловностью онтологическое измерение опыта: событие личной встречи со Христом, именно с Ним, в Св. Духе, в

<sup>82</sup> Ср. еще: «Само название [Чань, от *дхьяна*] указывает на сугубо практическую, психотехническую ориентацию этой школы». Е.А.Торчинов. Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2007. С.364.

<sup>83</sup> А.М.Пятигорский. Цит. соч. С.336.

<sup>84</sup> Нельзя забывать, однако, что эпистемологическая установка не может быть всецело самодостаточной и независимой, она всегда включает «метафизические предпосылки» (как выражалась разбиравшая эту проблему русская философия). В дзэнской эпистемологии они наглядно видны: в дефиницию перспективы цельного знания входит «истинная реальность», вопрос же о том, что есть эта реальность, – уже не эпистемологический. Другие ветви буддизма уделяли немало внимания таким вопросам, и это делало их далекими от «онтологического минимализма» Дзэн.

Божественных энергиях; и при этом оно вовсе не так пылливо к эпистемологической стороне события (лишь поздневизантийский исихазм 13-14 вв. достраивает до полноты органон Умного Делания, включающий и его эпистемологию).

Итак, в дзэнской практике онтологический план остается на уровне минимальной выраженности, минимального присутствия. Эпистемологическая перспектива, которую конституирует праджня, по всей видимости, достаточно укладывается в опыт «расширения сознания» и «пикового переживания», каким его описывает гуманистическая психология Маслоу, и не требует непременно привлечения онтологического измерения. Со своей недоступностью конкретизации, лишенностью каких-либо верифицируемых манифестаций, фиксируемые в Дзэн элементы онтологического опыта влачат тут некое мерцающее, полупризрачное существование, оставаясь, в известной мере, условны. Подобный онтологический минимализм – специфическая особенность Дзэн. Нельзя утверждать, что онтологическая перспектива вообще невозможна и не нужна в буддийской реальности «взаимозависимого возникновения». Будь так – в буддизме не рождалось бы и никаких духовных практик! Целенаправленная холистическая стратегия самопреобразования интегрального человека, в той мере, в какой она не чисто эмпирична, то есть имеет и мета-эмпирические аспекты, – включает и онтологическое измерение, и сознание, выстраивая ее, мыслит онтологически, в обобщенном смысле нашей «энергичной онтологии» или «онтологии таковости», по Гюнтеру. И если в Дзэн это измерение имеет лишь полуусловное, мерцающее присутствие, то в тибетской Тантре мы находим пример буддийской же практики, но – с четко выраженным, насыщенным онтологическим измерением. Как говорит Гюнтер, для мыслителей, создавших основы тантризма, «высшее положение занимал вопрос о Бытии, скорее чем вопрос о восприятии»; и это суждение полностью подтверждают приводимые им обширные фрагменты текстов традиции<sup>85</sup>.

В итоге, даже внутри буддийского ареала Дзэн обрисовался у нас как своего рода «минимизированная» или «минималистская» репрезентация парадигмы духовной практики: практика с урезанным едва ли не полностью этическим содержанием и редуцированным до некоего смутного, не очень определенного остатка религиозно-онтологическим содержанием (но зато – с богатым развитием других, не конститутивных аспектов: эпистемологических, психологических, художественных и проч.). Отнюдь не случайно он получил наибольшую популярность в США, культура которых изначально вообще не знала духовных практик. В контексте же европейских культур, знакомых с «настоящими», не минималистскими духовными практиками, он воспринимается скорее не в качестве духовной практики, но привлекает интерес своими разнообразными

---

<sup>85</sup> В частности, эти тексты глубоко проникают и в самый ключевой пункт о природе телоса духовной практики или же, в терминах тантризма, природе Тантры как оформляющего, конститутивного начала. Так, в одном из «монументальных трудов» (Гюнтер) учителя Клонгчен-раб-бьямс-па (1308-1363) читаем: «Тантра как конститутивное начало... есть, при ее анализе, «ничто» (*stong-pa*) и «излучающее» (*gsal-ba*). «Ничто» означает, что она всегда присутствует в абсолютной свободе от конкретизаций... «Излучающее» же означает, что, будучи «ничто», она не обращается в ничтожащее ничто, которое попросту не есть, но ее сияние излучается в ауру пяти форм осознания ... и что она объемлет и поглощает чувственное познание яркостью сочувствия, распространяя сияние непрестанной творящей силы. Итак, Тантра – созидующая конститутивность (*formativeness*), ибо она – объемлющая природа изначальной и трансцендирующей умопостигаемости (*poeticness*) как чувственного постижения (*rig-pa*), лучистость и ничтожность, присутствующая во всех ощущающих существах». (Цит. по: Н.V.Guenther. *Loc. cit.* P.161-162). Этот текст – замечательный образец энергичной онтологии духовной практики, раскрывающий, каким образом *Ничто*, универсальный телос всех дальневосточных духовных практик, может, парадоксальным образом, выступать *действующим* и конститутивным принципом практики. Вводимая здесь концепция «Ничто Излучающего», т.е. обладающего энергиями, должна быть поставлена в ряд с классическими концепциями мировой апофатической мистики, такими как «Ничто, алчущее нечто» Беме и др. В этом ряду она выделяется своей буддийской спецификой, утверждая примат и связь с онтологическим Первопринципом Излучающего Ничто прямого чувственного постижения, передаваемого важным концептом *rig-pa*.



побочными аспектами, а также глубокой связью с японской культурой: как некое окно в закрытый для европейского разума мир японского духа.

В заключение, нам следует еще коснуться персонологического аспекта. Дзэн здесь стоит, в целом, на общебуддийских позициях, и мы лишь проведем краткое их сопоставление с позициями «эталонной практики». «Христианство – религия личности», буддизм – ее категорическое отрицание, и на уровне прописных истин всем отлично известно, что в проблеме личности две мировые религии диаметрально противоположны друг другу. Вместе с большинством прочих, эта прописная истина тоже справедлива – но она требует серьезного уточнения. Диаметральное расхождение христианства и буддизма в проблеме *личности* начинается с их значительного и существенного согласия в проблеме *индивидуальности*, во взгляде на наличного, эмпирического человека. Если говорить особенно о православно-исихастской антропологии (энергийной), то можно констатировать близость к буддийской антропологии (дхармической и потоковой) как в существе антропологической дескрипции – по энергийному и динамическому, а не эссенциально-субстанциальному видению человека, так и в делаемых оценках – по резко критическому восприятию наличной антропологической реальности. Фундаментальное несовершенство и плачевную ущербность человеческой индивидуальности в ее эмпирической данности обе традиции выдвигают на первый план и подчеркивают без конца, различаясь лишь в некоторых идеях и акцентах критики.

Расхождение же разворачивается – в сфере оргвыводов, антропологических и религиозных стратегий. *Что делать человеку со своей столь несовершенной, ущербной индивидуальностью?* Ответов, по сути, всего два: вообще отказаться от нее – или попытаться преодолеть ее ущербность. Свести и растворить индивидуальность в Ничто – или возвести ее в Бытие, которое актуально отлично от Ничто лишь тогда, когда оно есть Личность. Решительно и бескомпромиссно, две мировые религии осуществляют, одна – первый, другая – второй путь. Но две стратегии нисколько не симметричны. Одна представляет пессимистический взгляд на человека, другая – оптимистический замысел о нем. Поэтому она рискованней и проблематичней. Она требует высшего напряжения творческой энергетике, и даже при нем всегда остается с неведомым, открытым исходом. Хотя сегодня, многие скажут, уже не очень неведомым.

...В Японии давно, прочно укоренился религиозный синкретизм. В последние век-полтора в нем появилась также христианская компонента. И как пишут, получил некоторое распространение такой порядок религиозного существования человека: восприятие младенца проходит по обрядам синтоизма, то бишь архаического язычества; свадьба – в христианском храме, похороны – в храме буддийском. Не явлена ли символически в этом порядке – История Человека? Становится похоже на то. Но христианство говорит еще и о жизни-чрез-смерть, о Воскресении.