

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт Народов Азии

ПОМЕРАНЦ Г. С.

**НЕКОТОРЫЕ ТЕЧЕНИЯ
ВОСТОЧНОГО РЕЛИГИОЗНОГО
НИГИЛИЗМА**

Диссертация на соискание
степени кандидата исторических наук

Москва
1968

УДК 165.72
ББК 86.3
П55

Содержание

Предисловие

Введение

Глава 1. Дзен и его наследие

Глава 2. Кришнамурти и проблема современного религиозного нигилизма

Глава 3. Язык религиозного нигилизма

Глава 4. Евроцентрическая модель религии и «парадоксальные» религии Востока

Использованная литература

Померанц Г. С.

П55 Некоторые течения восточного религиозного нигилизма: Дисс. — Харьков: Права людини, 2014. — 320 с.
ISBN 978-617-587-092-4

АННОТАЦИЯ

УДК 165.72
ББК 86.3

© Померанц Г. С., 1968, 2014
© Л.В. Стародубцева, разработка оформления, 2013

Предисловие

Эта диссертация сложилась из статей, объединенных интересом к одной теме: религиозному нигилизму. Первое знакомство с ним относится для нас к 50-м годам. Но диссертация, вероятно, никогда не была бы написана без двух обстоятельств: службы в секторе Востока Фундаментальной библиотеки общественных наук, столкнувшей нас с непрерывным потоком востоковедческой литературы (с 1959 г.), и живых контактов с индологами и синологами, главным образом после 1964 г., когда появилась в печати статья о дзэн-буддизме (первый вариант главы 1-й). Беседы с А.М. Пятигорским, В.А.Рубиным и другими коллегами, читавшими главы диссертации по мере создания, чрезвычайно много нам дали. Большую помощь оказали также научные рецензии акад. Н.И. Конрада, А.Д. Литмана и Э.Н. Комарова на статьи (о дзэн-буддизме и Кришнамурти), готовившиеся к печати, и замечания официальных рецензентов этой диссертации: О.Ф. Волковой, Е.В. Завадской, Е.С. Себеки, Л.С. Васильева, А.В. Герасимова, а также сотрудников сектора философских проблем культуры Института философии. Всем им автор хотел бы выразить свою живейшую благодарность.

Введение

Социальные сдвиги XX в. расшатали старые догматические религиозные системы, вызвали стремление к реформам, к «осовременению» религии. До какой-то степени эту потребность удовлетворяют «чужие», непривычные религиозные учения. Чужое выступает в функции нового, помогает рождению нового. После Второй мировой войны в одних только США можно указать на распространение битнического дзэн и «черного ислама», ведантизма миссии Рамакришны и ведантизма Шивананды, религиозного нигилизма Джидду Кришнамурти. «Экзотические» религиозные учения иногда захватывают массы, — как «черный ислам», — иногда распространяются в более образованной среде. Они могут захватить совсем небольшой круг людей, но и тогда интересны для религиоведа (как обнаружение внутренних пружин религиозного развития) и для социолога (как симптомы и катализаторы духовного кризиса, связанного с социальным кризисом)¹.

Тема этой диссертации — восточные религиозные учения, проникшие на Запад и распространившиеся там, по-видимому, именно потому, что они не укладываются в рамки европейских представлений о религии. Учения, в которых нет принятых на веру ценностей, нет обязательного почитания бога (или другого высшего существа), нет веры в райское блаженство и адские муки, нет стремления к личному бессмертию. Это мистические учения; в центре их стоит переживание мира как распредмеченного единства, снятие противоположностей субъекта и объекта, добра и зла. Все слова и знаки, придуманные для передачи религиозного чувства, с их точки зрения только мешают и должны быть отброшены. Подобно тому, как иконоборцы разрушали статуи и картины, изображавшие бога, последователи парадоксальных религиозных учений Востока стремятся разрушить интеллектуальные иконы, священные штампы языка. Символом религиозного абсолюта становится отрицание («не это, не это!»), отсутствие всякого знака («знающие не говорят,

¹ По мнению ряда наблюдателей, дзэн или йога вряд ли укоренятся на Западе. Но они могут возродить интерес к некоторым забытым традициям средних веков. Ср. W. Johnston. Zen and the West. "Studies", Dublin, 1967, vol. 56, N 224, p. 349—355.

говорящие не знают»² или абсурдное сочетание терминов («не утверждая и не отрицая, скажи мне истину дзэн!»). Такую практику мы предлагаем назвать знакоборчеством или религиозным нигилизмом.

Знакоборческие тенденции чрезвычайно сильны в упанишадах, в буддизме, в адвайте-веданте, в даосизме. Встречались они и на средневековом западе (в негативной или апофатической теологии, от Дионисия Псевдоареопагита до Мейстера Экхарта), и на Ближнем Востоке (в некоторых формах суфизма). Изучению негативных религиозных систем посвящена огромная литература. Частично она отразилась в примечаниях к главам и в библиографическом перечне.

Наша работа основана на исследовании религиозных учений как систем, в целом отражающих некоторые существенные стороны исторической реальности. Иначе говоря, в центре внимания — не поведение религиозной системы в частных общественных вопросах (например, отношение к ростовщичеству, к уплате налогов и т. п.), а ее соответствие (или несоответствие) тому, что можно назвать целостностью культуры и эпохи. Например, распространение дзэн в Японии мы связываем не столько с заинтересованностью сёгунов в новом вероисповедании, свободном от связей с императорским двором, сколько с общим для периодов Камакура и Муромати чувством нарушения космического порядка, абсурдности бытия, вывернутости мира из суставов. Подробнее об этом см. в гл. 1.

Исследование негативных знаковых структур в семиотическом плане, в духе некоторых докладов на рериховских сессиях Института Народов Азии и «Трудов по знаковым системам» (Тарту) мы пытаемся соединить с исследованием социальных структур Востока, опираясь на результаты, достигнутые в работах методологических семинаров Института истории, Института философии и Института Народов Азии, в которых нам приходилось принимать участие, а также на дискуссии об азиатском способе производства (см. сборник «Общее и особенное в историческом развитии стран Востока», М., 1966; наше выступление на с. 89–101).

В качестве конкретного предмета исследования избраны две формы религиозного нигилизма, еще не попавшие в поле внимания советской науки и не изученные так, как смежные

явления неоиндуизма (Рамакришна, Вивекананда, Ауробиндо, Шивананда). Первая глава диссертации посвящена дзэн-буддизму, прежде всего в той форме, в которой Д.Т. Судзуки преподнес его западному читателю. Вторая глава рассматривает религиозный нигилизм Джидду Кришнамурти, современного мыслителя, бессознательно опирающегося на древние традиции индийской культуры. Третья и четвертая главы разрабатывают теоретические вопросы, возникшие при анализе конкретного материала.

При расположении глав мы приняли индуктивный порядок, учитывая интерес читателя, привыкшего начинать с конкретного материала, а потом переходить к общим рассуждениям. Порядок, свойственный дедуктивному мышлению (главы IV, II, I, III), заставил бы начинать с обобщений, к которым не все подготовлены; а выдвижение на первое место главы о Кришнамурти нарушило бы привычку к хронологической последовательности. Наконец, глава 3-я непременно должна идти после глав о дзэн и Кришнамурти, потому что в ней сравниваются «языки» этих двух систем.

Дзэн-буддизм, история которого охватывает 1400 лет, не вполне сопоставим с отдельным мыслителем. Но мы непосредственно исследуем не «монастырский дзэн» и первоисточники его истории, а тот «литературный сценарий», который создан Д.Т. Судзуки и развит его учениками. Практически мы каждый раз начинали с английских эссе (Судзуки и Кришнамурти), анализировали этот текст, а затем переходили к традиции, на которую Судзуки опирается сознательно (выступая как представитель дзэн), а Кришнамурти бессознательно, проповедуя от своего собственного имени.

Различия между Судзуки и Кришнамурти (более самостоятельным и формально «беспочвенным» мыслителем) бесспорны, но оба они остаются людьми XX века, остро чувствующими противоречия; оба переживают контакт и взаимное проникновение культур Востока и Запада как событие своей внутренней жизни; оба пытаются пересказать традиционный религиозный нигилизм Азии на языке европейца, ставшем для них вторым родным языком. В той мере, в котором описание дзэн, созданное Судзуки, не сводится к цитатам и комментариям, носит на себе отпечаток его личности, оно оказывается на одном уровне с эссе Кришнамурти.

² Брихадараньяка-упанишада, Даодэцин, дзэнское мондо.

Изучая Кришнамурти, мы опирались на книги, написанные им, или записи его бесед. Мы располагали, по крайней мере, изданиями последних 10–15 лет. Хороший обзор ранних публикаций есть в монографии Сюареса³, кое-что публиковалось до революции по-русски. Эти материалы дополняет репортаж Ландау⁴, не слишком глубокий, но живой и рисующий Кришнамурти как собеседника. Известным подспорьем в работе были также сочинения учеников Кришнамурти⁵ и немногочисленные попытки самостоятельного анализа его мысли (предисловие О. Хаксли к сборнику бесед «Первая и последняя свобода»⁶), статья Б. Вышеславцева, в которой сделана едва ли не первая попытка понять Кришнамурти на фоне индийской традиции⁷.

Относительно дзэн-буддизма намерение исследовать его, опираясь на английский текст, может показаться парадоксальным. Однако, по существу это не более странно, чем исследование буддизма по японским и китайским источникам, предпринятое акад. О.О. Розенбергом⁸. После долголетней деятельности Д.Т. Судзуки (1870–1966) существует английский вариант дзэн, во многом совершенно незаменимый. Дзэн — это традиция, которая никогда (до Судзуки) не завершалась в слове, не выступала как независимая от живого общения, внутренне законченная система символов. Отдельные тексты, используемые в дзэнском общении, вне этого общения, вне всей жизни дзэнского монастыря выглядят нелепыми, бессмысленными. Можно изучить дзэн этнографически, поселившись в дзэнском монастыре так, как этнограф селится на стоянке бушменов. Тогда дзэнские тексты постепенно обретут смысл (так же как бушменские ритуалы). Это превосходный путь; по нему пошли Винпаль, Капло и некоторые другие исследо-

³ C. Suares. Krishnamurti and the unity of man. Bombay, 1955.

⁴ R. Landay. God is my adventure. L., 1964.

⁵ Помимо Сюареса, нужно здесь упомянуть: A. Niel. Krishnamurti, the men in revolt. Bombay, 1957.

⁶ J. Krishnamurti. The first and last freedom. With a forev. of A. Huxley. L., 1956.

⁷ Б. Вышеславцев. Кришнамурти (завершение теософии). «Путь», Париж, 1928, № 14, с. 91–107.

⁸ Ср. О.О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Пгр., 1918.

ватели. Но и они начинали с «канона» Судзуки. Обойти его невозможно. Не случайно синологи и японисты до Судзуки не находили подступа к дзэн и, даже анализируя отдельные дзэнские тексты, проходили мимо сути дзэн.

Например, мы довольно хорошо знаем Чжу Си, знаем, что он считал буддизм чань (дзэн) своим главным противником, но, в сущности, не знали, до самого последнего времени, что представлял собою этот чань.

Трудности при подходе к первичному (китайскому и японскому) литературному наследству дзэн огромны⁹. Прежде всего, это масса материала, совершенно не систематизированного. Дзэн в принципе отвергает всякую систему, всякую иерархию. Понимание дзэн — это всегда субъективное понимание, его нельзя подтвердить ссылкой на авторитет. Все учителя дзэн стоят на одном уровне. Таким образом, неизвестно, с чего начать изучение. Во-вторых — неизвестно, как начать. Первоначальные дзэнские тексты запутаны, причудливы, нелепы по форме. Многие дзэнские тексты вообще невозможно читать — они созданы только для медитации, для медленного вживания и разгадывания. Д.Т. Судзуки потратил четыре года, чтобы понять смысл специфического дзэнского текста, коана. Этот текст, в русском переводе, состоит из шести слов: «Обладает ли пес природой будды? Ничто!». Таким образом, первые шаги в понимании дзэн делаются иногда со скоростью года на иероглиф.

В практике дзэн «благая весть» не передается как информация («придите ко мне все страждущие», «Нет бога кроме бога» — и т. д.). На место записанного откровения становится провоцирование откровения, психотехника, вызывающая непосредственно в последователе дзэн состояние, испытанное когда-то «старыми учителями». В известном смысле, дзэн — просто психотехника творческого состояния. Пережив «сатори», последователь дзэн часто испытывает порыв к стихам или к прозе, или к кисти художника, или потребность совершить какой-то поступок. Но все, что он сделал, уже выходит за рамки ядра дзэн, в широкое поле дзэнской и не совсем дзэнской, окружа-

⁹ Укажу в этой связи на ценную библиографию переводов источников: R.F. Sasaki. A bibliography of translations of Zen (Ch'an) works. «Philosophy East and West», Honolulu, 1960–1961, Vol. 10, № 3–4, p. 149–166.

ющей дзэн культуры. Картины Ма Юаня и Сэсю, стихи Басё доступны без всякого толкования, но в какой мере это дзэн, и в какой — просто поэзия, просто живопись?

Таким образом «Канон» или «литературный сценарий» дзэн, созданный Д.Т. Судзуки, — это единственный текст, дающий представление о дзэн в целом. Это своего рода «перевод» дзэн с эзотерического на экзотерический (обыкновенный человеческий) язык, использование формы эссе (наличной уже в письмах Такуана, в XVII в., и прозе Хакуина, в XVIII в.), чтобы дать аспект дзэн, в котором он (оставаясь восточным явлением) становится доступным западному читателю, и, оставаясь явлением религиозным, выступает как целостная культура.

Используя «Канон Судзуки» и примыкающие к нему европейские работы¹⁰ как стартовую площадку, мы анализируем материал сперва синхронно (так, как он предстал перед европейским и американским читателем, с теми элементами историзма, которые вошли в него). На этом уровне фиксируются основные признаки дзэн, характерные типы дзэнских монахов, противоречия, заложенные в самой структуре дзэн и необходимо проявляющиеся в его истории. Затем, опираясь на проделанную работу, мы ставим вопрос о социальной истории дзэн, о причине его возвышения и упадка в Китае и Японии.

Здесь наша работа заполняет известную брешь в литературе о дзэн. Знатоков этого течения очень мало интересуют проблемы социальной истории Дальнего Востока, а социологи и историки, как правило, не интересуются дзэн. Поэтому модель исторической динамики дзэн (в разделе 9 гл. I) строится почти на «ничьей земле», в неисследованном поле. Наша попытка должна рассматриваться как рабочая гипотеза. На многие вопросы мы способны дать только предположительный ответ. Например, проблематична сравнительная роль дзэн (чань) и даосизма в диалоге с конфуцианством и пр. Как правило, такие вопросы выводят за рамки темы и требуют дополнительного исследования.

Преимущество дзэн достигается чрезвычайно своеобразным путем — без затверженных формул, без догм, без

¹⁰ Попытка общего обзора литературы о дзэн см. в гл. I.

рациональной философии. Центральное место в передаче дзэнского опыта занимают высказывания, которые хочется назвать абсурдными. Тем не менее, дзэн сохраняет свой облик не хуже, чем другие религиозные системы. Возникает вопрос о том, как это достигается, каким образом словосочетания, на первый взгляд лишённые всякого смысла, передают совершенно определенный смысл, как из поколения в поколение определенный коан разгадывается совершенно определенным образом и разгадка эта вызывает совершенно определенное, специфически дзэнское переживание. Эта проблема, по мере наших сил, решается в главе 3-й, в связи с анализом примитивного равновесия «будничного» и «праздничного», делового и мифопоэтического мышления, равновесия, которое в дзэн «припоминается», восстанавливается (в какой-то мере аналогично «припоминанию» древних ритуалов в карнавале, согласно исследованиям М.М. Бахтина).

Наконец, в главе 4-й мы пытаемся показать, что парадоксальные религии Востока не так уж парадоксальны, что все религии классового общества решают одну и ту же задачу: создать общий язык символов, для интеллектуальных верхов, научившихся мыслить философски, и народных масс, оставшихся на уровне неолитической культуры. Эта задача решается в каждом регионе по-своему, но всюду могут быть выявлены одни и те же противопоставления, и различие сводится скорее к акцентам и тому, что выдвигается на первый план, и что остается в тени.

Общие черты всех религий можно попытаться зафиксировать в новых рабочих определениях, одно из них мы пытаемся ниже обосновать. Но существование 150 определений религии, ни одно из которых не встретило общего признания, показывает ограниченность подобных попыток. Более надежный путь — разработке системы противопоставлений: догматизма — и мистицизма, знакопоклонства — и знаковорчества, официальности — и праздничности, законничества — и непосредственного чувства. Подступ к такой системе противопоставлений можно найти уже во «Введении к критике гегелевской философии права», в известной характеристике социальной роли религии в классовом обществе. «Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия — это вздох

угнетенной твари, сердце бессердечного мира, ... дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа»¹¹. Взятая в целом, мысль Маркса дает нам не определение, а систему противопоставлений, открытую для развития¹². Продолжая ее, можно создать таблицу, пригодную для описания любой религии, любых неожиданностей, сдвигов в религиозной сфере.

Мы убеждены, что для этого необходима еще большая работа, прежде всего — по исследованию наиболее парадоксальных, противоречащих сложившимся понятиям религиозных явлений.

Необходимо учесть не только массовые, распространенные формы, но и эзотерические, порою мало распространенные.

Идеальные модели религий Индии и Китая, созданные М. Вебером¹³, с этой точки зрения не удовлетворяют нас. Они фиксируют наиболее распространенное, массовое, и в результате создают статичные облики, резко отделенные друг от друга в пространстве и во времени. Они удобны для объяснения, почему вся социальная система Индии или Китая долго оставалась малоподвижной, но не объясняют, почему и как современный Восток сдвинулся с места. Они не подводят к проблеме контакта культур (например, остается непонятным, почему Китай усвоил буддизм), не дают подступа к механизму эволюции или ломки традиции.

Р. Белла, в книге «Религия и модернизация в Азии»¹⁴, пытается создавать более динамические модели, рассматривая каждое религиозное и идеологическое течение современной Азии не только в его чистоте, но и как составную часть раз-

¹¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., ч. I, с. 415.

¹² Если передать положительную оценку знаком плюс, а отрицательную — знаком минус, то структура мысли Маркса может быть передана таблицей: — +; + + + —. Тот же результат получим, сохранив подчеркнутые слова и отбросив остальные как незначащие. Вырывать отдельную оценку из системы в качестве определения логически недопустимо. К тому же, очевидная метафоричность термина «опиум» протестует против использования его в качестве предиката. Ср. там же: «Критика сбросила с цепей украшавшие их фальшивые цветы...» Метафора совершенно естественна в философской прозе, но смешивать ее с логическим предикатом в формализованной научной речи некорректно.

¹³ Ср. G. Abramowski. Das Geschichtsbild Max Webers. Stuttgart, 1966.

¹⁴ R. Bellah. Religion and modernization in Asia. N.Y.-L., 1965.

личных «амальгам», возникающих в переходную эпоху. Он убедительно показывает, что одно и то же явление может по-разному участвовать в процессе сдвигов, в зависимости от того, с чем оно смешивается, сплетается; и в этих «амальгамах» временами решают «примеси», сами по себе не сразу заметные.

Однако и Белла не заходит в этом направлении особенно далеко, регистрируя только самые распространенные типы мирозерцаний. Он смотрит на религию только как социолог, извне, а не как религиовед, — изнутри. Внутренняя динамика религиозного развития, внутренние противоречия религиозных систем, на первый взгляд стабильных, остаются нераскрытыми.

Можно сформулировать задачу междисциплинарного исследования религии, — собственно религиоведческого, семиотического, социологического и исторического. Наша диссертация задумана как один из многих шагов к этой цели.

Глава I

Дзэн и его наследие

1. Дзэн — японское слово. Оно восходит к санскритскому — «дхьяна», транскрибированному на средневековом китайском языке (современное произношение «чань») и в дальнейшем принявшему новую форму в соответствии с фонетическими законами японского языка. Этот термин обычно переводится на европейские языки как «медитация». Возможен другой перевод: «молчаливое созерцание», «молитвенное самоуглубление, сосредоточение». Однако уточнение перевода мало что дает: «самоуглубление» вводит дзэн в очень широкий круг явлений, начиная с йоги, кончая сократовским «познай самого себя», «следуй своему демону». К тому же (и это обстоятельство решает), дзэн сложился не в Индии, а в Китае, и развивался сперва в этой стране, а потом в Японии, в течение 1400 лет. Смысл слова «дхьяна» на Дальнем Востоке так же сильно изменился, как и звучание его¹⁵. Дзэн — своеобразное течение, возникшее в результате трансформации буддизма на китайской почве, в особенности под влиянием даосизма. Формально — это секта, а затем группа сект буддийского монашества. Но можно рассматривать дзэн и как философскую школу¹⁶, школу психотехники, течение в искусстве, стиль жизни¹⁷.

Несмотря на все изменения в пространстве и времени, дзэн сохраняет неизменное ядро, позволяющее говорить о нем как о чём-то едином. Это ядро — пренебрежение к «букве» традиции, упор на непосредственное переживание духовных ценностей и

непосредственное воплощение их в жизни¹⁸. Дзэн отличается характерным для дальневосточной культуры практицизмом и стремлением к предельному лаконизму всех знаковых конструкций, понятийных и художественных. В ходе своего развития дзэн выработал своеобразную и очень рафинированную культуру намека, который стал основой его языка.

Дзэн не имеет никакого символа веры, никакого обязательного, официального, священного писания. Огромная литература дзэн, если не говорить о стихах, состоит из легенд, диалогов (мондо) и своеобразных философско-художественных миниатюр, загадок без логически мыслимой разгадки (коаны)¹⁹. Для предварительного знакомства с дзэн приведем здесь некоторые образцы этой литературы, подобрав их по темам. Следует заметить, что черты, характерные для дзэн в целом, не обязательно характерны для отдельных представителей этого течения.

I. Нигилистическое отношение к священным символам: «О вы, последователи истины! Если вы хотите достичь правоверного понимания дзэн, не позволяйте другим обманывать себя. Если вы встречаете какое-либо препятствие, внутреннее или внешнее, разбейте его без пощады. Если вы встретите Будду — убейте его. Если вы встретите патриарха — убейте его... Убейте их всех без размышления: это единственный путь к освобождению. Не позволяйте предметам завладеть собой, но подымайтесь выше их, проходите мимо, и будьте свободны!» (Слова Линь-ци, наставнике (или мастера) дзэн эпохи Тан. Уоттс, 49)²⁰.

¹⁸ «Праджня — продолжает Судзуки — это интуитивное знание, так же как сама сила интуиции. Сила вырастает из дхьяны, но дхьяна сама по себе не составляет праджню, и то, к чему стремится дзэн, это праджня, а не дхьяна. Дзэн велит нам схватить истину суньяты, абсолютной пустоты, и сделать это без посредства интеллекта или логики. Все должно быть сделано интуицией или непосредственным восприятием. Хуй-нэн и Шэн-хуи подчеркивали этот аспект дзэн, называя его «внезапным учением» в противоположность «постепенному учению», которое подчеркивает скорее дхьяну, чем праджню». (Там же. Разъяснение терминов будет дано в ходе работы).

¹⁹ Причем строгой границы между мондо и коаном нельзя провести. Мондо, превращённый в вопрос учителя ученику, становится коаном.

²⁰ Здесь и далее цитируется А. Watts. The spirit of zen. N.Y., 1960. Далее: Уоттс.

¹⁵ «Дзэн означает, как я сказал, дхьяна — пишет Д.Т. Судзуки, — в ходе своего развития в Китае он стал идентичным скорее с праджней, чем с дхьяной». Suzuki D.t. The training of Zen Buddhist monk, New York, 1965, p. XXIY. Далее «Подготовка».

¹⁶ К. Nishida (Komments on Zen. «Psychologia», Kyoto, 1960, June, Vol. 3, № 2, p. 80–82), пытается даже рассматривать дзэн как последовательную и законченную систему диалектики. По нашему мнению, это характеризует скорее К. Нисида, чем его предмет.

¹⁷ Ср. Sato K. Death of Zen masters. «Psychologia», Kyoto, 1964, Dec. vol. 7, N 3–4, p. 143–147.

2. Подозрительное, часто нигилистическое отношение к эрудиции, книжной мудрости.

/Книжник/ «подобен бедняку, который день и ночь считает сокровища, ...не имеет сам ни гроша. Так обстоит дело с излишней ученостью. Можете иногда читать книги, но вовремя откладывайте их в сторону! Иначе вы попадете на путь тех, кто учит и учит буквы. Это все равно, что ожидать льда, грея поток, или снега — кипятя воду» (Проповедь Хуй-ко, VI в. Судзуки. Очерки, с. 24)²¹. Другой пример:

Однажды к мастеру Му-чжоу пришел ученый монах. Му-чжоу спросил:

— Мне говорили, что вы можете рассуждать о семи сутрах и шастрах. Так это?

— Да, мастер.

Мастер, не говоря ни слова, ударил его палкой. Ученый сказал:

— Если бы не Вы, мастер, я потратил бы впустую свою жизнь (Судзуки, Очерки, 801).

Уоттс объясняет это следующим образом: «Так же как невозможно объяснять красоту солнечного заката слепорожденному, так же невозможно мудрецам найти слова, чтобы передать свою мудрость людям меньшего понимания. Ибо мудрость мудрецов не в их учениях; иначе каждый мог бы стать мудрецом, просто прочитав... буддийские сутры. На самом деле, можно изучать эти книги всю жизнь, не став ни на йоту мудрее, ибо искать просветления в словах и идеях все равно, что пытаться насытить голодного чтением меню. Нет ничего легче, чем смешать мудрость мудреца с его доктриной... Но это не более тождественно истине, чем дорожный знак — городу, который он указывает (с. 21).

3. Нигилистическое отношение к традиционным формам религиозной практики.

«Однажды Хуй-жэнь (VIII в. — Г. П.) спросил своего ученика Ма-цзу, впоследствии также знаменитого: «Находчивый, с какой целью ты тут молишься?». — «Я хочу стать буддой». Тогда мудрец начал тереть кирпич о камень. — «Что ты делаешь, о наставник?». — «Вот я потру и сделаю кирпич зеркалом». — «Как можно сделать кирпич зеркалом?». «Как

²¹ D.T. Suzuki. *Essays in Zen Buddhism*. Vol. 3, L., 1953. Далее: Судзуки, Очерки.

можно, посидев на корточках, стать буддой?»» (Дюмулен²², 103).

4. Отказ от рассудочного определения основных категорий и ценностей (часто приобретающий характер интеллектуального гротеска, граничащего с юродством):

«— Что такое Будда? — Кусок глины. — Что такое дхарма? — Движущаяся земля. — Что такое монах? — Тот, кто ест кашу». (Диалог Янь-яна с учеником. Судзуки, Очерки, 354).

Смысл здесь есть (возвышенное нельзя отделить от обыденного, абстрактное — от конкретного), но форма выражения слишком метафорична для философии. Однако, некоторые диалоги мастеров дзэн — образцы философской диалектики единичного и единого, абстрактного и конкретного:

«Что такое дао? — Обычная жизнь это истинный дао. — Как можем мы жить в согласии с ним? — Если вы будете искать согласия, вы будете уходить от него» (Уоттс, 51).

Другой пример:

«Можно ли овладеть дао так, чтобы оно принадлежало вам одному? /»овладеть» здесь имеет также смысл «познать» — Г. П./ — Ваше собственное тело не ваше. Как же может быть вашим дао?

— Если мое тело не мое, чье же оно? — Это переданный вам образ дао. Ваша жизнь — не ваша собственная. Это переданная вам гармония дао. Ваша личность — не ваша собственная. Это переданная вам приспособляемость дао... Как же вы можете овладеть дао так, чтобы оно принадлежало вам одному?» (Уоттс, 57–58).

5. Истина признается разлитой в природе: «Тело, которое я созерцаю, неотлично от Будды. Для чего же мне стремиться к... нирване?» (изречение, приписываемое Хуй-ко; Дюмулен, 80).

«Старая сосна проповедует мудрость,

И дикая птица выкрикивает истину» (Уоттс, 30).

6. Высказать истину «в лоб» нельзя, можно только намекнуть на нее. «Однажды наставника Хуй-тана спросили, в чем секрет дзэн. Тот ответил изречением Конфуция: «Вы думаете, я утаиваю от вас что-то, о мои ученики? Мне нечего скрывать от вас». Несколько времени спустя, подойдя к цветущему кусту,

²² Dumoulin H. *«Zen. Geschichte und Gestalt»*. Bern, 1959. Далее: Дюмулен.

Хуй-тан спросил: «Чувствуете, как он пахнет? — Да. — Так вот, мне нечего больше скрывать от вас» (Уоттс, 46).

Методом передачи опыта могут быть также различные формы психического шока. О Ма-цзу (VIII в.) говорили, что «он ступал как бык и выглядел как тигр» (цитирую по Дюмулену, с. 103). С учениками он обращался грубо, дергал их за нос, бил. Таких примеров довольно много²³.

7. Высшей ценностью признается переживание своего единства с миром. В этом переживании тонут такие противопоставления, как субъект и объект, конечное и бесконечное, прекрасное и безобразное, добро и зло. Субъективно это единство ощущается как «просветление», «пробуждение», опьяняющая радость. «Происходит вдруг что-то, как при разламывании льда или падении хрустальной башни. Радость так велика, словно ее ждали сорок лет» (слова Хакуина, XVIII в. Дюмулен, 257). В огне этой радости, в этом экстатическом состоянии исчезают неразрешимые моральные проблемы:

«Помимо духа нет будды, помимо будды нет духа. Не достигай добра и не отвергай зла! /Нет/ ни чистоты, ни запятнанности, ни на чем ты не должен утверждаться. Так ты поймешь пустоту природы греха. В каждое мгновение она неуловима, ибо не имеет собственной природы» (слова Ма-цзу. Дюмулен, 103).

8. Поиски «высшего мига» в самой обыденной обстановке, в труде (и для японского дзэн — в бою):

«Наставник, я еще новичок, укажите мне путь!». — «Ты уже позавтракал?». — «Да...». — «Так поди и вымой свою миску» (Чжао—чжоу, период Тан. Дюмулен, 105).

«Как это удивительно, сверхъестественно!

Как это чудесно!

Я таскаю воду, я подношу дрова!»

(Китайский поэт Пан-юнь. Судзуки, Очерки, 83).

«Под высоко занесенным мечом

Ад, заставляющий трепетать тебя.

Но иди вперед,

И страна блаженства — твоя».

(Минамото Мусаси, XVII в. Судзуки, Очерки, 334).

²³ Аналогичными методами пользовался Гурджиев. Ср. Anderson M. The unknowable Gurdjieff. L., 1962; Landau R. God is my adventure. L., 1964.

Имеется в виду не загробное блаженство. Мусаси ближе к пушкинскому «Пиру во время чумы»:

Есть наслаждение в бою

И бездны мрачной на краю...

Но и это сравнение неточно. Для дзэн-буддизма каждый миг жизни повисает над мрачной бездной²⁴, и каждый миг, до конца пережитый, есть «пробуждение», «сатори» (кит. «у»). Простые и обыденные жизненные отношения углубляются до мистического «вечного теперь». — «Что такое просветление? — Ваши повседневные мысли. — Что такое дзэн? — Ешь, когда голоден, спи, когда устал» (Уоттс, 48). «Что такое дао? — Иди!» (Уоттс, 51).

2. Еще в начале нашего века считанные люди слышали в Европе о дзэн-буддизме. В 1913 году появилась первая книга о дзэн, доступная европейскому читателю²⁵. В 1927 г. вышел первый том фундаментальных «Очерков о буддизме дзэн» Д.Т. Судзуки²⁶.

В «Очерках» и других трудах Судзуки эссеистически изложены основные аспекты дзэн, переведены, пересказаны и прокомментированы многие литературные памятники из прямого дзэнского наследия и из поля культуры, окружившей дзэн, а также некоторые памятники индийской и китайской мысли, повлиявшей на формирование дзэн. Значение трудов Судзуки трудно переоценить. Он придвинул дзэн вплотную к европейской и американской публике²⁷.

Несмотря на некоторую деформацию материала, вызванную стремлением сделать его популярным, и апологетический

²⁴ Это положение развито в гл. 3.

²⁵ K. Nikariya. Religion of the Samurai. London, 1913.

²⁶ D.T. Suzuki. Essays in Zen buddhism. v. 1–3, London, 1927–1953.

²⁷ Судзуки прожил свыше 95 лет (1870–1966). Его миссионерская деятельность началась в 1897 г. с поездки в США; там он прожил 11 лет, иногда наезжал в Европу. Первая лекция в Лондоне прочитана в 1908 г. Она опубликована журналом «Буддист ревью» в янв. 1909 г. и перепечатана, в связи со смертью Судзуки, в журнале «Мидл уэй», 1966. Подробнее см. Humphreys Ch. Daisetz Teitaro Suzuki. «Middle way». L., 1966, Vol. 41, № 3, p. 129–131.

отбор фактов, Судзуки нигде не грешит против духа дзэн. То, что он пишет — само есть дзэн (а не только разговор о дзэн). С этим связано обаяние трудов Судзуки, их поэтичность — и также известные недостатки; мысль Судзуки — слишком дзэнская для исследования дзэн; она по-дзэнски эссеистична, фрагментарна. Попытки систематического описания дзэн как законченного целого Судзуки удаются хуже, чем европейским и американским исследователям. Такие книги, как «Введение в буддизм дзэн» и «Подготовка дзэнского монаха» — не лучшие из его произведений²⁸.

Очень много для популяризации дзэн сделал А. Уоттс. Его «Дух дзэн»²⁹ — шедевр изящества и ясности. Некоторые факты в кратком изложении (немного более 100 страничек!) сдвинуты, некоторые отношения упрощены³⁰, но «дух» дзэн передан превосходно. Далекая от европейских образцов модель культуры описана, — если можно так сказать, — как действующая модель, так что читатель сразу чувствует себя «дома» в дзэнской среде, и не оставляет книги с обычным для таких случаев недоумением: как же все-таки люди живут в этом причудливом мире?

Начав с ритмично действующей модели, основанной на некоторых упрощениях, Уоттс к 1957 г. снял упрощения, расставил по местам — сохраняя найденный ритм — основные факты и создал т. о. книгу, выдерживающую строгую научную критику³¹.

Число фактов, приведенных в этой книге, легко увеличить (книга Дюмулена, например, значительно больше насыщена фактическим материалом). Но, с точки зрения методологии, избранной автором, это было бы излишним. Приводится столько фактов, сколько нужно, чтобы выявить структуру целого, «силовые линии» «поля» дзэн. Таким образом, удалось до какой-то степени изложить словами систему, которая сама по

²⁸ D. T. Suzuki. An introduction to Zen buddhism. With a foreword by C. G. Jung. L., 1949 (2d ed. 1957). — The training of the Zen buddhist monk, Kyoto, 1934; 2d ed. New York, 1965).

²⁹ A. Watts. The spirit of Zen. New York, 1935. Цитируется четвертое издание (1960).

³⁰ Сознательное упрощение истории махаяны автор оговаривает в предисловии к четвертому изданию.

³¹ The way of Zen. New York, 1957. Далее: Уоттс, Путь дзэн.

себе в решающих пунктах избегает слов, передать ритм дзэнской «пантомимы» ритмом монографического исследования. «Путь дзэн» превосходит эссе Судзуки своей системностью, а труды европейских исследователей — интуитивным проникновением в материал.

Из отдельных тезисов Уоттс наибольший спор вызвал акцент на даоских и вообще автохтонных китайских источниках дзэн-буддизма. Большинство ученых склонно рассматривать дзэн прежде всего как буддизм. Отсутствие ясного рубежа, где кончается буддизм и начинается не-буддизм, делает этот спор чрезвычайно затруднительным для обеих сторон.

После второй мировой войны дзэн приобрел широкую известность на Западе. Новые и новые авторы посвящают дзэн свои работы. Популярность дзэн начинает соперничать с популярностью йоги. Наконец, идеи дзэн получили несколько неожиданную и требующую объяснения поддержку в кругах американских битников (ср. конец главы, разд. 10).

В западной научной и научно-популярной литературе существует несколько подходов к дзэн. Первый может быть назван негативным. Эта точка зрения представлена А. Уэйли («квиетизм»), Э. Рейшауэром («мистическое самоотравление»), У. Гриффитсом («умерщвление духа и проклятие ленивой мечтательности»), их взгляды сейчас мало распространены (Уоттс, 71); скорее они предшествовали серьезному изучению дзэн³².

Вторая точка зрения — апологетическая. Она представлена, прежде всего, Д.Т. Судзуки. Судзуки очень много сделал для передачи «местного колорита» дзэн. Но теоретизируя, он рассматривает дзэн как чисто субъективное переживание, доступное человеку любой культуры. Всякие философские и религиозные предпосылки, всякая метафизика признается чем-то совершенно отброшенным классиками дзэн и поэтому несущественным для него. Поскольку же известные философские предпосылки сохраняются, они модернизируются в духе прагматизма Джемса и учения о бессознательном К. Г. Юнга. Юнг, в свою очередь, признал дзэн формой психосинтеза,

³² Хотя можно указать на статьи Riepe, написанные в таком же духе в 1964 и 1966 г.: Riepe D. Zen and the scientific outlook. «Philosophy of science», East Lansing, 1964, vol. 31, № 1; The significance of the attack upon rationality by Zen buddhism. — Philosophy and phenomenological research, Buffalo, 1966, March, vol. 26, № 3, p. 434–437.

воссоединения «я» со своей подсознательной основой. С этой точки зрения написано сочувственное предисловие к «Введению в буддизм дзэн» Судзуки³³.

К апологетам дзэн можно отнести и Р.Г. Блайса (1898—1964). Англичанин, живший с 1924 г. в Корее, а с 1940 г. в Японии, он глубоко сроднился с дзэнской культурой и склонен считать дзэнским все глубокое, непосредственное, поэтичное, что он раньше успел полюбить и продолжал любить до конца своих дней. В числе своих вдохновителей он называет «Баха, Басё, Торо, Уммона, как первую четверку, а далее следуют Шекспир, Моцарт, Вордсворт, Экхарт, Хакураку-тен и другие» (Блайс, IV, 7). Этот перечень достаточно характеризует общие взгляды Блайса. Большое значение имеют его переводы, в частности — комментированный сборник коанов «Мумонкан» (период Сун).

Интересны также его эссе, стоящие посередине между исследованием и «дзэнской» художественной литературой в духе Д. Сэлинджера. Основные работы Блайса, посвященные дзэн, сведены в серию, намеченную к изданию в 8 томах, и сокращенную до 5 в связи с его смертью³⁴.

Третий подход к дзэн условно может быть назван ограничительно-историческим. Примером такого подхода является монография Дюмулена, профессора университета св. Софии в Токио, католического ученого, долго жившего в Японии³⁵. Это самая методическая история дзэн, идущая от факта к факту, от источника к источнику. Хотя связь дзэн с общественной жизнью в книге систематически не прослеживается и отражается только от случая к случаю, а язык

³³ Указ. книга, с. 9—30.

³⁴ R.H. Blyth. Zen and Zen classics. Vol. 1, 2, 4, 5 (7). L., 1960—1966. (Vol. 3 in preparation). The contents: V. 1. General history, from Upanishads to Huineng. V. 2—3. History of Zen. V. 4. Mumonkan. V. 5 (7). Twentyfive Zen essays.

³⁵ «Путь дзэн» Уоттса включает в себя момент историзма, но автор не дает себе труд проследить от начала до конца, от одного факта к другому, линии исторической преемственности. Как мы уже говорили, для Уоттса факты — только надводная часть айсберга, только частица реальности, только метафоры неуловимого целого, — и он ограничивается таким количеством метафор, которое художественно необходимо.

довольно тяжел, монография представляет большую ценность собранным в ней материалом, не вошедшим в поле зрения или в поле вкуса Судзуки. Дюмулен стремится ограничить интерес к дзэн рамками, приемлемыми для католицизма, показать «неполноценность» дзэн как религии. Стоя на этой точке зрения, он подчеркивает пантеистические и «натуралистические» тенденции дзэн, обнажает противоречия в развитии дзэн, которые Судзуки не замечает³⁶.

К исследователям исторического и национального фона дзэн (в его китайской среде) можно отнести также Ху Ши, уделявшему довольно большое внимание чань (дзэн) в своих общих работах по истории китайской культуры V—XII вв.³⁷. Связь дзэн с японской культурой рассматривается в трудах Элиота³⁸, Накамуры³⁹, Эдера, отчасти Винналя (под впечатлением стажировки в одном из монастырей сото-дзэн).

Четвертый подход к дзэн может быть назван экспериментальным. Дзэн — откуда бы он ни возник — берется в своем «существовании» как нечто наличное под рукой, и испытывается на излом при решении «коанов», заданных современной цивилизацией. Это массовый подход к дзэн, наличный прежде всего в быту и в художественной литературе (глубже и талантливее всего у Д. Сэлинджера)⁴⁰. Но он находит и теоретическое выражение — у того же Уоттса, у К.Г. Юнга, у Э. Фромма. К их высказываниям мы ещё вернемся (в разделе 10). Наконец, мода на дзэн создала пятый, рыночный подход к проблемам дзэн. «Напечатайте слово дзэн на обложке и можете продавать

³⁶ См. также H. Dumoulin. Technique and personal devotion in the Zen exercise. — In: Studies in Japanese culture. Ed. By J. Roggenborf. Tokyo, 1963, p. 7—40.

³⁷ Ср. Hu Shih. Religion and philosophy of Chinese history. Shanghai, 1931.

³⁸ Eliot Ch. Japanese Buddhism. London, 1959.

³⁹ H. Nakamura. Ways of thinking of eastern peoples. Honolulu, 1964. — Consciousness of the individual and the universal among the Japanese. — «Philosophy East and West», Honolulu, 1964, Oct., vol. 14, N 3—4, p. 333—351.

⁴⁰ См. статьи Е. Завадской и А. Пятигорского в журнале «Народы Азии и Африки», 1966, № 3. Ср. также Goldstein B. and Goldstein S. Zen and Selinger. Modern fiction studies, Lafayette, 1966 vol. 12, № 3, p. 313—347.

книгу», — писал об этом П. Винпаль. В его статье разобрано несколько таких рыночных поделок⁴¹.

3. Что же такое дзэн? Как он возник? В чем причины его актуальности? Чтобы ответить на эти вопросы, рассмотрим «сферы влияний», в поле которых развивался дзэн, затем коротко очертим его внутреннюю историю, культуру, сложившуюся вокруг дзэнских монастырей, и взаимодействие между дзэн и исторической средой в Китае VI—XVI вв., в Японии XII—XX вв. и на современном Западе.

Первая сфера влияния, первое поле культуры, постоянно значимое в истории дзэн, — это поле буддийской культуры. Дзэн считает себя прямым выражением духа буддизма, раскрытием тайны «благородного молчания»⁴², кратчайшим и лучшим путем к просветлению. Можно спорить, в какой мере это самосознание дзэн истинно; но, так или иначе, оно — значимо; оно толкало и толкает дзэн к общению с другими точками буддизма (пусть полемическому общению) и к заимствованиям из общего буддийского фонда.

Как известно, первоначальный буддизм, — в отличие от большинства других идеологий, — не пытается объяснить мир. Всякого рода объяснения казались Будде бесполезными. Они не способны, с его точки зрения, изменить основного факта — человеческого страдания. Как бы ни ответить на философские и религиозные вопросы, человек по-прежнему будет страдать; а задача заключалась в том, чтобы избавиться от страдания.

Поэтому для Будды на первом месте стоит не теория, а практика, путь спасения. Задачи перестройки общества он не ставит, но решительно перестраивалось отношение человека к миру. Для духовно развитых людей, чувствовавших невыносимую болезненность жизненных отношений, скроенных по старой, отжившей, но для большинства еще годной и поэтому крепкой мерке, создавалась новая община отшельников. Таким

⁴¹ P. Wienpahl. The practice of Zen. «Philosophy East and West», Honolulu, 1963, January, Vol.12, № 4. Ср., в частности, R. Powell. Zen and reality. New York, 1962.

⁴² Которым Будда отвечал на вопросы, выходившие за рамки обычного опыта.

образом, практицизм дзэн не был чертой, извне привнесенной в буддизм. Буддизм как таковой, первоначальное ядро буддизма — простое и в высшей степени практическое учение. Все объяснительные мифы и гипотезы отметаются прочь. Внимание человека направляется к «четырем благородным истинам»; существование болезненно; у этой болезненности есть причина; эта причина может быть устранена; и есть путь к устранению этой причины⁴³. Эта чрезвычайно краткая теория вполне в духе дзэн.

Что касается Пути (который в раннем буддизме занимает центральное место, такое же, как спаситель, Христос — в христианстве), то он обозначался в древнейших памятниках двойко: как срединный (или средний) и восьмеричный. «Срединный путь» — целостный знак. Можно интерпретировать его по-разному: как середину между аскетизмом и распущенностью; как середину между желанием получить то, что само собой не дается, и желанием подавить свои желания больше, чем это выходит⁴⁴; можно говорить о середине между словом и молчанием, созерцанием целостности бытия — и пребыванием в мире частных. Число интерпретаций термина принципиально нельзя ограничить. Открывается широчайший путь для интуиции, для внезапных просветлений и открытий.

Напротив, термин «восьмеричный путь» с самого начала, своей количественной определенностью, указывает на детальную разработку, не допускающую кривотолков. В дальнейшем количество подробностей и разъяснений все возрастало. Из «правильного понимания» — логика, история познания, онтология — сложились основные заповеди, обязательные для мирян, и дополнительные заповеди, обязательные только для монахов. Общее число пунктов, требующих выполнения, перевалило за сотню. В этом виде буддизм застыл и сохраняется до наших дней на юге (т. е. на Цейлоне, в Бирме и некоторых других

⁴³ Третью и четвертую истину было бы легко соединить, но для индийского сознания древности четыре (и восемь) — священные числа. Видимо, бессознательно действовало стремление уложиться в эти числа.

⁴⁴ Такая точка зрения — очень близкая к дзэн — развивается современным буддологом Э. Бэмом. Ср. Bahm A.J. Comparative aesthetics. «Journ. of aesthetics and art criticism», Baltimore, 1965, Vol. 24, № 1, pt. 1, p. 109–119.

странах). Южные буддисты называют свой путь теравадой (путем отцов, старейшин). Однако северные буддисты считают этот путь хинаяной, малым колесом. Свой собственный путь они назвали махаяной (большим колесом).

Нам представляется, что можно назвать тераваду буддизмом восьмеричного пути, а махаяну — буддизмом срединного пути. Разумеется, термины «восьмеричный путь» и «срединный путь» остались в общем употреблении и на Севере, и на Юге. И не следует думать, что вся рассудочность и догматичность досталась хинаяне, а мистическая интуиция — махаяне. Просто тенденции, ранее уживавшиеся вместе, привели к расколу⁴⁵, и в Северном буддизме (махаяне) мистическая интуиция стала играть более заметную роль⁴⁶, интуитивное переживание целостности Бытия выражалось в ритмически организованных словесных конструкциях, часто фантастических (на высшем уровне фантастика понималась как символ невыразимой подлинности бытия; на низшем она совпадала с традиционными образами примитивных религий). Поскольку сохраняется философская форма, она становится контекстуальной (ускользающей от определений), паузой (т. е. более намекающей на смысл, чем высказывающей смысл. Подробнее см. гл. 4). Знание обозримых деталей рассматривается как второсортное. Праджня (парамита), верхняя мудрость, мыслится как «знание без знаний»⁴⁷. Целостность истины признается доступной анализу. Она может быть схвачена только при полном освобождении разума от частных знаний. «Ланкаватара-сутра» сравнивает мудрость с зеркалом. Именно потому, что зеркало пусто, оно непосредственно и точно отражает бытие. И не просто отражает: мудрость означает тождество познающего с познаваемым, — единение переживания, мысли и Бытия, блаженство. Дхьяна и праджня, молчаливое сосредоточение и мудрость, — соотносят-

⁴⁵ Около начала нашей эры.

⁴⁶ Впоследствии из махаяны выдвинулось еще одно направление, ваджраяна. Тибетские ламы считают свое учение «трияной», соединением всех трех «кругов». Напротив, буддисты Цейлона, строители теравадины, до последнего времени вообще не считали ламаистов буддистами.

⁴⁷ Ср. *docta ignorantia* Николая Кузанского. В обоих случаях имеется в виду забвение деталей, отбрасывание буквы учения ради его духа.

ся так же, как лампа и свет; они неразрывны, нерасчленимы («Ланкаватара-сутра»)⁴⁸. Все это чрезвычайно близко подводит нас к дзэн-буддизму.

Произошедшие в индийском буддизме сдвиги можно описать с другой точки зрения — не с познавательной, а с этической. Идеал архата, отшельника, в одиночестве ищущего спасения, перестал удовлетворять нравственное сознание. На смену ему пришел идеал бодхисатвы, т. е. святого, достигшего порога высшего блаженства, нирваны, но отказавшегося перейти через этот порог, пока все живые существа остаются во власти невежества и страстей. Иногда бодхисатвами признавались реальные исторические лица — например, Нагарджуна. Но чаще всего это фантастические персонажи, созданные богатым религиозным воображением Индии: бодисатва мудрости Манджушири, бодисатва милости Самантабhadра и др. Основные бодисатвы имеют имена, и к ним обращаются с молитвами. Наряду с этими упоминаются еще тысячи и десятки тысяч бодисатв, которые не индивидуализируются и играют роль ангелов⁴⁹. Наконец, возможно логическое описание произошедшего сдвига: «болезненность» исторического процесса ощутили массы, появились массы «алчущих», встал вопрос — как принести утешение им, не способным мыслить в логически изящных формах четырех истин и восьмеричного пути⁵⁰.

Каждый буддист мог интерпретировать учения махаяны по-своему. Он мог встать на путь бодисатвы — и мог ограничиться верой в бодисатву. Во втором случае бодисатва берет дело спасения на себя и требует только соблюдения известных обрядов (например, повторения своего имени)⁵¹. В первом случае махаяна означает переход от отшельничества к «деятельной любви», к активному участию в «профанической жизни»; во

⁴⁸ Перевод отрывков сутры см. Suzuki D.T. *Essais sur le bouddhisme zen*, P., 1943, ser. 1, p. 110–122.

⁴⁹ Т. о. термин бодисатва может означать святого — просветителя, небесное божество, близкое по значению к несторианскому Христу, и ангелов различного ранга.

⁵⁰ О социальных сдвигах в древней Индии см. Медведев Е.М. К вопросу о социально-экономическом строе древней Индии. «Народы Азии и Африки», М., 1966, № 6; с. 65–77. Этот вопрос, впрочем, еще требует дополнительной разработки.

⁵¹ Как в культуре Амиабхи.

втором случае махаяна означает отказ от моральной активности, усиление тех тенденций религии, которые позволяют сравнивать ее с опиумом. Вторая тенденция была шире представлена, чем первая. Но существовала и первая⁵². При переносе буддизма махаяны в Китай, каждая из этих тенденций была своеобразно интерпретирована и переработана⁵³.

Одной из форм китаизации буддизма стал дзэн (чань). Теология махаяны развила учение о трех телах Будды; это «тело явления» (Гаутама и — в меньшей мере — его ученики), «тело блаженства» (Будда Амитабха, персонификация чистого света, одного повторения имени которого достаточно, чтобы возродиться в раю) и «космическое тело», вселенная, воспринимаемая как живое одухотворенное целое. Дзэн временами совершенно равнодушен к Гаутаме, скептически настроен к представлениям о потустороннем и безусловно признает только «космическое тело», — мистически пережитую вселенную. Синонимом будды и дхармы становится дао — поток бытия, таинственно обнаруживающий в своем движении некоторое высшее неподвижное начало (ср. даосские изречения: «именно потому, что ось неподвижна, движутся колеса»; «именно принцип не-действия движет все вещи»).

Пейзаж в искусстве, проникнутом духом дзэн, занимает такое же место, как изображение Будды — в индийском буддизме, мадонны с младенцем или распятого Христа — в искусстве европейского средневековья. Рисуются также Будда, бодисатвы, патриархи и основатели сект, но рисуются очень своеобразно, в гротескной и временами комической манере. Это не укладывается в традиционную буддийскую иконографию (даже в Китае), и очень близко к иконографии даосской. Легенды дзэн (как и даосские) полны насмешками над интеллектуализмом, условностями, помпезностью, характерными для тогдашнего конфуцианства. Дзэн совершенно усвоил даосские идеи, полемически направленные против конфуцианского подхода к

⁵² См. нашу работу «По поводу диалога».

⁵³ Китаизации буддизма посвящен ряд работ. См., в частности, О.О. Розенберг. Проблемы буддийской философии. Введение в учение буддизма по японским и китайским источникам. Пгр., 1918; Алексеев В.М. Глава из истории китаизации буддизма. «Известия АН СССР. Отделение литературы и языка». М., 1947, т. 6, № 5; W. de Bary. Buddhism and the Chinese tradition. «Diogenes», Vol. 47.

жизни: совершенство — это смерть. Оно исключает рост. Идея совершенства — причина всех человеческих бед. Она приводит к попыткам остановить дао. Действительно совершенный человек — тот, кто плывет по течению дао. Застылость создает трения с тем, кто движется. Тот, кто движется вместе с жизнью, не испытывает трения с ней. «Недействие» мастера создает как бы вакуум, в который сами устремляются вещи и события.

Дзэн так же немислим вне поля даосской культуры, как и вне буддийских традиций. Лексика дзэн в основном сохранила буддийский характер, усвоив даосские термины только в той мере, в которой они синонимичны (или почти синонимичны) буддийским. Однако «грамматика» дзэн, структура дзэнской мысли, жеста, действия, — скорее даосские. То, что Судзуки называет «языком дзэн»⁵⁴, т. е. знаковая система дзэн, взятая как целое, — перекликается с отдельными традициями индийской махаяны, но гораздо естественнее смотрится как продолжение и развитие языка центральных документов даосизма.

Т. о., необходимо рассмотреть вторую сферу влияния, в которой находится дзэн — даосскую.

Взаимодействия буддизма и даосизма и слияние обоих учений в дзэн облегчалось синонимичностью ряда буддийских и даосских идей. Чжуан-цзы, задолго до проникновения буддизма в Китай и до написания «Ланкаватара-сутры», сравнивает высшую мудрость с пустым зеркалом. Именно потому, что зеркало пусто, оно способно мгновенно отразить 10.000 вещей. Другой пример, еще более весомый. Центральный символ учения, — дао, знак последней реальности, — по сути дела есть знак знаковой паузы. «Даодецзин», «Книга о пути и добродетели», принципиально отказывается от определения этого термина: «знающие (о дао) не говорят, говорящие не знают». Ирония, с которой автор «Даодецзин» говорит о попытках рациональной интерпретации дао — синоним «благородного молчания».

Однако близость даосизма к буддизму никак не следует переоценивать. Больше всего эта близость — при попытках описать последнюю реальность, начало начал, абсолютную целостность бытия⁵⁵. Как только дело доходит до более

⁵⁴ Ср. гл. 3.

⁵⁵ Существует, по-видимому, очень ограниченное число моделей такого описания; целое может быть передано хороводом образов, от-

частных, исторических проблем, на первое место выступают различия.

Даосизм возник в другой среде, полемизировал и общался с другими противниками. Его соседи — учения, основанные на трезвом рассудке (а не на экстатических переживаниях) и направленные к лучшему устройству общества (а не к освобождению личности от страха смерти и к переживанию вечности). Эти учения уже оторвались от племенной религиозной традиции и еще не открыли проблемы личности, личной свободы, личного спасения. В первом смысле они моложе, «прогрессивнее» индийских учений, во втором — архаичнее, старше. Короче — они совершенно иные, и общее семантическое поле этих учений резко отличается от поля индийской культуры.

Можно попытаться объяснить этот факт различием фольклорных традиций, из которых выросли индийская и китайская цивилизации. По ряду причин, фольклорные традиции, традиции племени — зачинателя культуры, оказались в Индии и Китае гораздо устойчивее, чем в Средиземноморье⁵⁶. Между тем, племенные культуры едины только в одном: в прочности традиции. Веер различий между племенными культурами, развернутый в пространстве, не менее широк, чем веер различий между стадиями развития, развернутый во времени⁵⁷.

дельным образом (в котором содержится внутреннее движение, как в богах развитых религий), понятием (Логос, Единое и т. п.), знаковой паузой (молчание, ничто, пустота) и абсурдным сочетанием терминов. И что-то одно человеческий разум должен выбрать. Совпадения неизбежны, удивляться им не следует. Более подробно об этом ср. гл. 3, 4. Ср. также Алексеев В.М, Греческий логос и китайское дао. В кн.: АН СССР. Отделение литературы и языка. Рефераты научных работ за 1945 г. М. — Л., 1947.

⁵⁶ Подробнее см. мою статью «Чужое и новое». Социология развивающихся стран, М., ФБОН, сб. 3.

⁵⁷ Так, по крайней мере, полагает К. Леви-Стросс, один из виднейших современных этнологов. Ср. С. Levi-Strauss. A contrecourant. «Nouv.observateur», P., 1967, 25–31 janv., № 115.

^И. Бьерре делит примитивные культуры на два основных типа: с флективным языком, склонным к олицетворению природы, и с языком без флексий (без развитой мифологии). Индия и Китай хорошо укладываются в эти рубрики. Ср. Йенс Бьерре, Затерянный мир Калахари, М., 1964, с. 136.

Таким образом, буддизм и даосизм существовали в различных средах, и существовали по-разному. Буддизм возник в поле упанишад, брахман, пуран и т. п. жреческого творчества. Даосизм возник в поле конфуцианства, моизма, легизма и т. п. социально-политических учений. Некоторые из них имели известный религиозный налет (конфуцианство, моизм), но сама китайская религия несходна с индийской. Она не аскетична, а хилиастична; в центре ее — царство гармонии на Земле, социальная утопия, общее, а не личное спасение.

Наконец, дофилософский (примитивно мифопоэтический) религиозный субстрат, просвечивающий временами в даосизме, очень отличается от индийского. Толстобрюхий Шоусинь, с улыбкой во все лицо, говорит о традициях ритуального смеха⁵⁸, видимо, своеобразно дополнявшего культ злых (или нравственно безразличных) богов или драконов, освобождавшего от страха перед злыми силами. Между тем, индийская религия развивалась скорее в стороны нравственного облагораживания богов и толкала скорее к благоговению, чем к гротескным формам передачи мистического опыта⁵⁹.

В итоге, синонимичность буддийских и даосских знаковочетаний исчезает, как только мы переходим к существованию знака в его естественной среде, в культуре Индии и в культуре Китая. Буддийские парадоксы остаются парадоксами религиозного развития, в поле религий благого бога-хранителя, и в самой структуре индийского буддизма махаяны эти парадоксы менее значимы, чем икона Будды на лотосе. Даосские парадоксы, напротив, остаются на пороге религии. Окончательное оформление даосизма в религию произошло уже под влиянием буддизма.

Чисто исторически, центральный символ даосизма, дао, может быть понят на фоне «ста школ» древнего Китая, школ, споривших о лучшем пути общественного развития. «Дао» и значит «путь». Автор «Даодецзин», быть может, просто выхватил слово, такое же ходовое, как в XX в. — слово «революция», и придал этому слову новый смысл — примерно так же, как Джидду Кришнамурти придал слову «революция» смысл «ду-

⁵⁸ См. гл. 3.

⁵⁹ Это не значит, что гротескное в примитивном индийском мистицизме незначимо; но оно менее значимо, чем в китайском.

ховного преображения»⁶⁰. Новая интерпретация популярного термина стала средством борьбы со школами, выковавшими его; но борьба велась ранним даосизмом в поле, созданном этими школами, в сфере социально-политической мысли. То, что «говорящие (о дао) не знают», косвенно осуждало все проекты, все утопии, не вдаваясь в детали. Ибо любая утопия основана на рационалистической доктрине, предположительно доступной пониманию любого грамотного читателя. В этом же направлении действует принцип «вэй увэй» (действия через бездействие): чем больше разговоров о пути, тем больше беспутства; чем больше законов, тем больше преступлений; чем больше разговоров о гуманности — тем больше бесчеловечности. Все это — прямая полемика с идеологами социально-политических и морально-политических «путей».

Если исходить из традиционной хронологии и считать «Даодецзин» старше, чем «Чжуанцзы»⁶¹, то можно сказать, что только у позднейших классиков даосизма, Чжуан-цзы и Ле-цзы, интуитивное созерцание целостности бытия становится чисто личным делом, самостоятельной и высшей ценностью, связывается с состоянием экстаза и транса, с переживанием внутренней свободы⁶². Но и к началу нашей эры даосизм не завершён как «путь освобождения» в индийском смысле этих слов. Чжуан-цзы придумал программу для описания внутренней свободы, но свобода личности никак не была институционализована, закреплена как общественное состояние. Древний Китай не знал личности, независимости от семьи и властей (хотя бы на индийский и средневековый европейский лад, как личность отшельника, монаха. В Китае совершенно немыслим раджа, первым приветствующий аскета). Общественное бытие отражалось в общественном сознании: положительного идеала свободной личности не было ни в какой древнекитайской системе ценностей. Слово «свобода» не во-

шло в живой, обиходный язык⁶³. Оно ничего не значило для неучёных. Свобода личности могла существовать в китайской среде только как гротеск, причуда, эксцентрическое поведение. Поэтому негативные формулировки духовной свободы в Китае более значимы, чем в Индии. Они воспринимаются не как негативный вариант положительного термина (нирвана-мокша), но как единственные в своём роде. Они несут на себе большую нагрузку. У них нет положительных синонимов. Положительно в китайских условиях только «роевое» сознание, этика долга любви (сочетание, довольно странное для европейского уха, приученного к идее свободы любви): любви сына к отцу, верноподданного к государю, — и милосердия отца к сыну, государя к подданным. Вся эта система охватывается конфуцианским термином «жэнь», человечность (в смысле human relations, но не в смысле гуманизма Возрождения, основанного на бесконечной ценности отдельной, независимой личности). Человек, освобождённый от всех социальных связей, не сын, не отец, не чиновник, не крестьянин, просто человек, — для китайского общественного сознания алогичен, эксцентричен, становится легендой о Ли Бо, утонувшем, ловя в реке отражение луны. Абсолютная свобода могла мыслиться только как абсолютный гротеск, как мистический бунт против здравого смысла, как юродство. Это — фон китайкой культуры, который постоянно надо иметь в виду, рассматривая дзэн.

Дзэн был безразличен к политическим идеям даосизма. Но помимо всяких оформленных теорий, даосизм нас в себе общую тенденцию к смешению сакрального и профанического, к причудливым переходам от мистической интуиции к поэтической и обратно, к гротескной свободе. Эти тенденции дзэн в полной мере усвоил.

4. «Каноническая» история дзэн начинается с Будды. Существует легенда, что Будда однажды собрал учеников и, молча улыбаясь, вертел в руках цветков. Только один из учеников, Кашьяпа, понял смысл молчания своего учителя. Он

⁶³ Только в период Тан, под влиянием буддизма, была заново создана идеограмма «цзы ю», «от себя», «своеволие», приблизительно идентичная европейскому понятию свободы.

⁶⁰ См. главу 2.

⁶¹ См. Быков Ф.С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966, с. 170–173. Ср. также Ян Хиншун. Древнекитайский философ Лао-Цзы и его учение. М.-Л., 1950.

⁶² См. Lao-tse. Tao-te-king. Stuttgart, 1961. Chuang tzu. Works. London, 1961. Ср. также Позднеева Л.Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967.

стал первым патриархом дзэн. Двадцать восьмой, Бодхидхарма, ввел дзэн в Китае.

Практически Бодхидхарма — первый патриарх дзэн. Его предшественники — теологическая фикция, нужная для того, чтобы связать учение непосредственно с Буддой. Историчность Бодхидхармы также подвергалась сомнению. Скептики опираются на гипотезу Ху Ши, согласно которой подлинными основателями дзэн — ученики Кумарадживы, Шэн-чжао и Дао-шэн (Дюмулен, 66). Эта гипотеза подкупает возможностью совершенно сойти с почвы легенд⁶⁴ и вывести один бесспорный факт (наличие дзэн) из другого бесспорного факта (деятельность Кумарадживы, Шэн-чжао и Дао-шэна). Первые записи о Бодхидхарме появились сто лет спустя после его смерти. Сам он тоже ничего не написал. Между тем, деятельность Шэн-чжао и Дао-шэна надежно засвидетельствована их произведениями и другими документами. Если научная мысль — это кратчайшая линия между двумя фактами, то линия, идущая от Шэн-чжао, должна быть признана более вероятной, а традиционная родословная дзэн — менее вероятной.

Однако прямая, проведенная между двумя фактами, немедленно приводит в тупик. Совершенно невозможно объяснить, почему дзэн забыл своих основателей. Это было бы единственным случаем в истории религии. Между тем, легендарность преданий об основателе учения — вещь довольно обычная. Очень многие первичные религиозные деятели не производили большого впечатления на официальную общественность и умирали, не замеченные официальной историей. Бодхидхарма не составляет здесь исключения.

Не будучи основателями дзэн, Шэн-чжао и Дао-шэн, тем не менее, очень интересны как предшественники его. Их произведения — документальное свидетельство о силе тенденций к дзэн, возникавших всюду, где талантливая проповедь буддизма махаяны воспринималась талантливыми китайскими слушателями: «истина — созерцание, она не в словах и книгах, но по ту сторону слова. Ее нельзя выучить, но надо пережить. Она раскрывается в момент экстатического принятия жизни» (Дюмулен, 64–65). В этих словах Шэн-чжао (384–414) выделяется и подчеркивается тот аспект махаяны, который лег

в основу дзэн. Буддийская терминология начинает сливаться с даосской: «Мудрый подобен пустому дуплу. Он не хранит никакого знания. Он живет в мире действий и нужд, но придерживается области не-действия (подчеркнуто нами. — Г. П.). Он остается среди называемого, но живет в открытой стране, превосходящей слова. Он молчалив и одинок, пуст и открыт, ибо его положение в бытии не может быть передано словами. Больше о нем ничего нельзя сказать» (Дюмулен, 65).

Неудовлетворенность логическими конструкциями ведет Шэн-чжао к алогичным метафорам: «Вихрь, переворачивающий горы, тих. Ревущие потоки не текут. Пар, подымающийся над весенним озером, недвижим. Солнце и луна, вращаясь на своих осях, застыли» (Дюмулен, 65). Впоследствии наставник дзэн Дэ-цзин (1546–1623) воспринимал эти метафоры как коаны.

Дао-шэн (360–434) развил учение о внезапности просветления, не требующего никакой предварительной подготовки. Будда, согласно Дао-шэну, — это дао, космический закон (ли)⁶⁵, природа. Главное в буддизме — учение, что все живые существа обладают природой будды. Дао-шэн не верил в «западный рай» Амиабхи, скептически относился к молитвам, считал сутры ненужными на последней ступени мудрости. Он любил цитировать Чжуан-цзы: «Когда поймана рыба, отбрасывают вершу».

Быстрота, с которой Шэн-чжао и Дао-шэн переработали традиции махаяны, принесенные Кумарадживой, позволяют лучше понять отношения учеников Бодхидхармы к своему учителю. «Первый патриарх», по-видимому, дал только первый толчок развитию дзэн. И весьма возможно, что многие легенды о Бодхидхарме возникли задним числом, чтобы оправдать тенденции, сложившиеся во втором и в третьем поколении. Бодхидхарма вряд ли особенно отличался от других индийских монахов. Специфически китайские черты дзэн, вероятно, возникли уже на китайской почве.

Так или иначе, легенды о Бодхидхарме существенны для ранней истории дзэн. Если они возникли не в VI в., то в VII в. Для понимания тенденций, вызвавших к жизни дзэн, этот сдвиг

⁶⁵ Термин «ли» означает закон, принцип — но не созданный человеком, юридический закон (фа), а стихийную закономерность природного и нравственного мира.

⁶⁴ Watts, Way of Zen, p. 83–84. Подробнее о Шэн-чжао и Дао-шэне см. ниже.

мало что меняет⁶⁶. По преданию, Бодхидхарма проповедовал в начале VI в. в южном Китае. Здесь его пригласил к себе покровитель буддизма, император У. Произошел следующий диалог:

«С самого начала моего царствования я построил много храмов, повелел переписать много священных книг и поддерживал многих монахов и монахинь. Как вы думаете, велика ли моя заслуга?»

— Никакой заслуги вовсе нет, царь!..

— Что является первым принципом святого учения?»

— Безграничная пустота, и в ней нет ничего святого, царь!» (Судзуки, Очерки, 304).

Неудовлетворенный разговором, Бодхидхарма ушел на север, в «варварское» царство. Девять лет он провел в уединенном храме, сосредоточенно созерцая пустую стену (видимо, это говорит о занятиях йогой). Никаких попыток к проповеди Бодхидхарма не делал. Хуй-ко, которому суждено было стать вторым китайским патриархом, несколько дней и ночей стоял у ворот монастыря под дождем и снегом, чтобы быть принятым в ученики, но Бодхидхарма даже не оглянулся. Тогда Хуй-ко отрубил себе руку и протянул ее как знак страстного стремления к истине (по другим, более прозаичным данным, Хуй-ко потерял руку в стычке с разбойниками). Еще одна легенда повествует, как Бодхидхарма посвятил его в патриархи: на вопрос, чего он достиг за годы ученья, Хуй-ко встал и молча поклонился. «Ты достиг мозга моих костей!» — воскликнул Бодхидхарма (Дюмулен, 79).

Хуй-ко продолжал жизнь странствующего проповедника. Так же вел себя третий патриарх. Четвертый, Дао-синь (580—651), перешел к оседлости. Ученики его стали обрабатывать землю. Впоследствии Бай-чжан (VIII—IX вв.) написал устав дзэнских монастырей, первый пункт которого гласит: «День без работы — день без еды». Сам он соблюдал этот устав так строго, что заболел и не имея сил работать, не ел.

После 5-го патриарха, Хун-жэня (VII в.), произошел раскол. Северный монастырь возглавил ученый Шэнь-сю, а на юге начал проповедовать дровосек Хуй-нэн, пробывший в монастыре (за 15 лет до этого) всего несколько месяцев. Тра-

⁶⁶ Ср. Herbert E. Bodhidharma. The patriarch of the way of nonsense. — «Middle way», London, 1966, Feb., Vol. 41, № 4, p. 170 — 175.

дия признала Хуй-нэна шестым патриархом (а Шэнь-сю, соответственно, узурпатором). Но Хуй-нэн, возможно, вовсе не считал себя патриархом. Во всяком случае, он не выбрал себе преемника, и отдельные общины дзэн с тех пор возглавлялись самостоятельными наставниками. Хуй-нэн оставил после себя «Сутру шестого патриарха»⁶⁷. В эту «сутру» вошли некоторые его проповеди и биография (по-видимому, написанная учениками). Если биография достоверна, то он был безграмотным⁶⁸. Услышав на улице, как цитировали «Алмазную сутру»⁶⁹, Хуй-нэн внезапно, одним порывом вдохновения, понял ее смысл и пошел (в 661 г.) в монастырь к пятому патриарху, Хун-жэню. Там он пробыл 8 месяцев, работая на конюшне, потом вернулся на родной юг (предание о тайном посвящении его в патриархи — видимо, позднейшая выдумка). Долгие годы Хуй-нэн продолжал жить мирянином. Только в 676 г., почувствовав влечение к проповеди, он принял монашество.

Хуй-нэн решительно отвергал деление вещей на священные и обыденные, мирские. Он безгранично доверял человеческой природе, принимая ее в самых «панурговских» проявлениях. Страсти для него равны просветлению, алчность — Пути.

«Искать прибежище в собственном духе и собственной природе — учит Хуй-нэн, — значит искать прибежище в истинном Будде» (Дюмулен, 98). «Просветление — это ваша собственная природа. Изначально она совершенно чиста. Доверьтесь лишь этому своему духу, и вы тут же станете Буддой» (Дюмулен, 96). Просветление приходит внезапно, без подготовки, потому что человеческая природа не требует никаких поправок: «Единственное отличие между Буддой и обычным человеком в том, что первый понимает это, а второй нет» (Уоттс, 49).

Всякие упражнения в сосредоточении казались Хуй-нэну совершенно ненужными. Учеников, отупевших от упражнений, он сравнивал с безжизненными чурбанами (Уоттс, 72). Сама цель сосредоточения, высшие ценности буддизма ставятся под сомнение: «когда дух ищет уверенности в нирване, он связан

⁶⁷ Название этого произведения содержит в себе теологическое противоречие: сутры, как правило, передают слова Будды. Впрочем, это правило нарушено ещё в «Вималакирти-сутре».

⁶⁸ Однако его произведения обнаруживают знание, по крайней мере, семи сутр. Возможно, Хуй-нэн слышал, как их читали.

⁶⁹ «Воздыми свой дух и ни на чем не утверждай его».

нирваной. Когда он пытается задержаться на пустоте, его связывает пустота» (Дюмулен, 97). Видимо, это надо понять как отрицание привязанности к словам, знакам, как протест против смешения символов с реальностью: «Так же как нельзя насытиться разговорами о еде, нельзя найти просветление в словах и знаках» (Дюмулен, 100).

Хуй-нэн описывает полноту и целостность бытия отсутствием всякого описания, а путь к мудрости — как отсутствие пути. Это очень просто и последовательно; однако гораздо легче понять сложный путь, из восьми, восьмидесяти или ста восьмидесяти ступеней, чем простоту Хуй-нэна⁷⁰. Поэтому успех его нуждается в объяснении. Одной из причин могло быть личное обаяние Хуй-нэна. Но решающим нам представляется состояние китайского буддизма. Уже сложились основы чисто китайской интерпретации буддийских принципов. И проповедь Хуй-нэна, порывавшая со всякой словесной традицией (шедшей из Индии), открывала дорогу новому, освящала его, ставила в ряд с откровениями серого Будды. Новое, однако, вовсе не означало понимания и признания идей Хуй-нэна. Оно очень быстро приобрело свою собственную сложность⁷¹.

Хуй-нэн дал сильнейший толчок развитию дзэн-буддизма. Но этот толчок шел от всей его личности, от общего ритма его слов, а не от их буквального смысла. Буквально говоря, Хуй-нэн ничему не учил. Его можно упрекнуть во всем том, в чем упрекали, тысячу лет спустя, Банкэя, японского наставника, отбросившего все тщательно выработанные методы контроля и давления на учеников, и, совершенно в духе Шестого патриарха, доверявшего человеческой природе: «Дзэн Банкэя, без

⁷⁰ В родстве со всем, что есть, уверясь
И знаясь с будущим в быту
Нельзя к концу не впасть, как в ересь,
В неслыханную простоту.
Но мы пощажены не будем,
Когда ее не утаим.
Она всего нужнее людям,
Но сложное понятней им... (Б. Пастернак).

⁷¹ Дюмулен связывает популярность учения о сатори с представлением о способности любого крестьянина стать императором, если на то будет «мандат неба». С этой точки зрения, сатори было интровертированным осуществлением традиционного китайского политического идеала (Дюмулен, 101).

метода или средств, не дает почвы для школы или учреждения... В итоге... нет перста, указующего на луну истины — а это необходимо..., хотя и ведет за собой риск спутать палец с луной» (Уоттс, Путь дзэн, с. 172–173).

Хуй-нэн предполагал в каждом человеке моцартианскую натуру, к которой вдохновение, «просветление» слетает без усилий, и чувство целостного ритма бытия так же естественно, как способность видеть солнце. То, что ему казалось простым, для большинства было недоступно. Ученики, привлеченные вдохновенными проповедями, слушали его, но не знали, как слушаться, как следовать, терялись в условиях полной свободы. Им нужен был метод, чтобы прийти к состоянию, которое для Шестого патриарха было естественным и которым он непосредственно умел, по-видимому, заразить, но ненадолго. Оно легко улетучивалось, когда слушатели расходились.

В поисках метода ученики Хуй-нэна неизбежно должны были возвращаться назад, к традиции суровой духовной дисциплины, завещанной Бодхидхармой. Столкновение импульсов, данных первым и шестым патриархом, — одна из основных пружин в развитии дзэн; однако возможны и другие пары противоположностей.

В статье «Битнический дзэн, упорядоченный дзэн и дзэн», опубликованной в «Чикаго ревю»⁷², А. Уоттс различает два основных направления: «битнический дзэн», в котором «нет никаких усилий, никакой дисциплины, никакого искусственного стремления достичь сатори, или быть чем-нибудь другим, чем ты есть», и «упорядоченный дзэн», в котором не может быть сатори без годов упражнений, практикуемых под строгим наблюдением квалифицированного наставника.

Как одна из дихотомий, на которые членится структура дзэн, это также верно. Нужно лишь отбросить модернистскую терминологию. Она опрокидывает в прошлое современный тип американского битника, на наш взгляд — не тождественный бродягам-юродивым средних веков⁷³.

Число пар, из которых складывается «молекула дзэн», легко умножить. Приведем еще одну: японских роши («старых

⁷² Цит. по статье Н. Mousterberg. Zen and art. «Art journal», New York, 1961, Vol. 20 № 4, p. 198.

⁷³ Ср. характеристику японского поэта-юродивого Рёкана (1758–18310). Блайс, У, 144–149.

учителей», достопочтенных наставников) Иккю и Хакуина. Иккю (1394–1481), подобно Хуй-нэну, не испытывал никакой потребности в психотехнике экстаза. «Сатори» у него вызывали простые эстетические впечатления: песня, крик птицы. Мирские страсти вспыхивали и гасли, не мешая духовной жизни, и он не видел необходимости подавлять их, бороться с собой. «В старом дзэн, — говорил Иккю, — те, в ком пробуждалось сердечное благоговение, вступали в монастырь: теперь все покидают монастыри» (Дюмулен, 186). Эти слова отчасти относятся к исторической обстановке. По словам Блайса, дзэн XIII–XIV вв. «попахивал оппортунизмом. В адептах дзэн... было какое-то безразличие к несправедливости, неравенству, бедности и страданию... Именно против таких дзэнских бонз восставал Иккю» (Блайс, V, 123). Но Иккю восставал не только против монастырской испорченности, а и против самих основ монастырской жизни. Это видно из всего его поведения. Он вел себя совершенно не по-монашески: ел рыбу и мясо, любил вино и женщин, имел детей.

Аристократ по происхождению и по эстетическим вкусам⁷⁴, Иккю прожил жизнь нищего бродяги и по мере своих сил был постоянным защитником простого человека от произвола знати. В его стихах можно найти даже нечто вроде демократической идеологии: «Все, что идет против разума и воли простых смертных, препятствует человеческим законам и закону Будды» (Уоттс, Путь дзэн, 184). Часто Иккю высказывал свои социальные симпатии и антипатии не серьезно, а гротескно, в сатирических стихах и забавных выходках. Японский фольклор усыновил его и превратил в собирательную личность, наподобие Ходжи Насредина. Ему приписывается множество анекдотических поступков, в общем направленных к унижению феодальной спеси. Многие из этих анекдотов недостоверны, но тип мудрого юродивого, который они рисуют, вполне реален (юродство — традиционная форма средневековой свободы духа)⁷⁵.

⁷⁴ Иккю — незаконный сын императора и фрейлины. Он был одним из людей, усовершенствовавших чайную церемонию и сделавших ее образцом хорошего вкуса. Его ученики — первые «чаемейстеры» аристократических домов.

⁷⁵ В начале XVII в. анекдоты о мастере Иккю издавались отдельными книгами (Иккю-банаси, 1700; Дзоку Иккю банаси, 1725).

Экстатические переживания не заслоняли для Иккю профанического мира. Он видел все, что делалось вокруг, и реагировал на это быстро и непосредственно, мгновенно находя талантливую, запоминающуюся поэтическую форму. Экстравагантное поведение Иккю, в сущности, просто отражало Японию, в которой он жил — причудливый и временами чудовищный хаос феодальных неурядиц. Сам мастер оставался подобным зеркалу — внутренне яркому, несмотря на «10.000 вещей», отразившихся в нем.

Иккю был очень подвижен в своих реакциях. И горечь, и радость его легко переполняли. У него есть стихи, звучащие безнадежно пессимистически:

Мы едим, испражняемся,
спим и встаем.
Это наш мир.
Что остается потом?
Только смерть. (Блайс, V, 177)

Существуют предания, что Иккю дважды был близок к самоубийству. В то же время, есть стихи Иккю, полные ликованием:

Как чудесен,
Как богоподобен человеческий дух!
Он наполняет весь мир!
Он входит в каждую песчинку!
(Блайс, V, 178)

Но преобладающий тон Иккю — глубокое внутреннее равновесие, гибкое равновесие жизни. И в этом отношении он превосходно передает общий дух дзэн (или, во всяком случае, дух дзэнского искусства):

Без всякой лестницы
Облако взбирается на небо.
Оно не просит помощи
У сутр Гаутамы.

Отвердеть в Будду —
Жалкий удел,
Я думаю об этом все больше,
Глядя на каменного Будду.

Я хотел бы
Подарить вам что-то,
Но у нас, в секте Дарумы,
Ничего нет.

Человеческий дух без звука,
Без запаха.
Тот, кто отвечает на вопрос -
Вор и обманщик.

Если вы скажете: это есть!
Люди думают: это есть.
Но хотя оно отвечает
Где оно, горное эхо?

Если вы скажете: это нет.
Люди думают: этого нет.
Но ведь оно отвечает,
Горное эхо.

Как вспышка молнии,
Как исчезающая капля росы,
Как призрак —
Мысль о самом себе
(Блайс, V, 178–184)

Хакуин (1685–1768) — человек совершенно другого склада. С детства в нем был какой-то надлом, дисгармония, разлад. Видимо, мальчик не умел ни сопротивляться грубым влияниям среды, ни подчиниться им целиком, принять форму, которую они требовали. Он рос гадким утенком, глубоко неудовлетворенным собой, и переходил от порывов детской жестокости к детскому страху и покаянным слезам. Проповедь монаха об адских муках охотникам потрясла его до глубины души (мальчиком Хакуин любил ловить и убивать птиц; за это, по традиционным буддийским представлениям, полагалось отбыть перевоплощение в одном из подземных миров). Пятнадцати лет он уже странствует по монастырям, ищет спасения. Ему нужно было только одно: выйти из состояния гадкого утенка, раскрыть в себе, — если продолжить метафору Андерсена, —

природу лебедя (или, как Хакуин сам бы сказал, природу Будды). Ради этого он не жалел никаких усилий. Упражнения его были так ревностны, что он заболел и чуть не умер (впоследствии, когда Хакуин стал мастером, болели многие его ученики. Метод Хакуина связан с перенапряжением нервной системы). Наконец, он добился своего, экстатически пережил полноту своей личности, ее единство с миром. Впоследствии Хакуин испытал, по его словам, шесть или семь «больших радостей» и много менее ярких — но таких, что он танцевал от счастья (Дюмулен, 251).

Однако победа стоила так дорого, что связала его. «Путь Хакуина стал его сущностью, его характером». Интересы Хакуина на всю жизнь остались замкнутыми в сфере моделирования экстаза, победы над собой, торжества над своими страхами и разладом, слияния с Вселенной. На участие в жизни общества сил уже не хватало. Иккю выходит из религиозной обособленности, Хакуин возвращается к ней.

В просветлении Хакуин находит разные ступени (Дюмулен, 253)⁷⁶. На первых ступенях преобладает сосредоточение и экстаз, на вторых — «более глубокое интуитивное понимание» (Дюмулен, 254). Это различие, однако, не проводится до полного отделения понимания от чувств, связанных с ним⁷⁷. Полноты понимания без экстаза Хакуин, видимо, не представлял себе. Именно поэтому его так привлек и покорила метод коанов. Коан вызывает сомнение, страдание, и чем оно глубже, — тем глубже просветление. «Если сомнение достигает десяти градусов, то и просветление десять градусов» (Дюмулен, 256)⁷⁸.

⁷⁶ Так же как Рамакришна, насчитывавший семь ступеней медитации.

⁷⁷ Ср.: «Пробуждение почти неизбежно влечет за собой чувство облегчения, ибо оно приводит к концу обычные психологические мучения от попыток схватить ум умом, что в свою очередь создает «я» со всеми его конфликтами и защитными реакциями. С течением времени чувство облегчения проходит — но не пробуждение, разве что его смешали с чувством облегчения и пытаются эксплуатировать, вызывая состояния экстаза. Пробуждение только случайно приятно и эксталично, только в первый раз дает чувство интенсивного облегчения. Само по себе оно лишь окончание искусственного и нелепого использования ума» (Уоттс, Путь дзэн, 170).

⁷⁸ Это равноценно утверждению, что роман Достоевского (в котором нравственный переворот достигается ценою мучительного

Хакуин — замечательный поэт и художник. В его зарисовках святых, выполненных несколькими смелыми ударами кисти, поражают глаза, огромные, на выкате, — видимо, бытовая деталь экстатических состояний, но описанная гиперболично, ставшая символом напряженной, рвущейся через край внутренней жизни. Лучшая работа Хакуина в этом жанре — портрет Бодхидхармы. Он рисовал также пейзажи, в обычной для дзэн манере, и оставил несколько поразительных образцов каллиграфии⁷⁹. Очень интересны его прозаические записи впечатлений и мыслей, связанных с «сатори». Они много дают для понимания психологии и психотехники мистицизма:

«На следующее утро (после уничтожающего отзыва наставника о попытке решить коан. — Г. П.) я в глубокой печали взял чашу для сбора подаяний... и стал собирать милостыню. Ни минуты не отдыхая, я обдумывал коан. Погрузившись в него, я остановился около угла дома. Оттуда закричали: «Пошел вон! Вон!». Я этого не слышал. Тогда хозяин в гневе схватил метлу, перевернул ее и ударил меня (рукоятью. — Г. П.) по голове. Моя монашеская шапка порвалась, и я упал на землю. Без сознания, помертвев, я не мог шевельнуться. Со всех сторон подходили пораженные и испуганные соседи. «Не на что смотреть! — сказал хозяин, запер ворота и больше не беспокоился. Трое или четверо прохожих подходили ко мне и спрашивали, что случилось. Я опомнился, открыл глаза, и вдруг увидел как на ладони трудный коан, который до тех пор не мог понять и постичь; я проник в него до основы, и произошло просветление. Обрадованный, я захолопал в ладоши и громко засмеялся.

Полный радости достиг я, смеясь, ворот обители. Наставник стоял на крыльце; он взглянул на меня и спросил: «Скажи, что такое необыкновенно хорошее с тобой случилось?». Я приблизился и подробно рассказал о своем переживании. Мастер хлопнул меня веером по плечу... и больше никогда не

кризиса) — лучшая форма положительного в искусстве, а творчество Пушкина или Гете — только вспомогательные пути к прекрасному.

⁷⁹ Дзэнская каллиграфия — это скоропись, на вид небрежная, но очень выразительная. Автограф Хакуина поражает своей перенасыщенностью чувством, своей перенапряженностью. Образцы подобраны в книге Судзуки «Дзэн и японская культура» в цитируемой статье Мюнстерберга. Ср. Suzuki D.T. Zen and Japanese culture. L., 1959.

называл «злосчастным чертовым сыном в темной преисподней» (Дюмулен, 250).

«Если ты хочешь достичь истинного не-я, — учил Хакуин, — ты должен опустить руки над пропастью. Если ты после этого снова оживешь, ты обретешь истинное я четырех добродетелей. Что это значит, опустить руки над пропастью? Человек заблудился и попал туда, куда еще не ступала человеческая нога. Перед ним зияет бездонная пропасть. Его ноги скользят по мху, покрывающему скалу, и не на что опереться. Он не может ни идти дальше, ни отступить назад: повсюду его ждет лишь смерть...

Так точно обстоит дело с упражняющимся (в дзэн. — Г. П.). Целиком погрузившись в коан, он доходит до того, что дух его обмирает, воля угасает, безграничная пустота над тихой глубокой пропастью (окружает его. — Г. П.). Никакой опоры для рук и ног.

Все мысли исчезают, в груди вскипает страх. Тогда вдруг разламывается одновременно с коаном дух и тело. Это и значит мгновение, когда руки опускаются над пропастью. При внезапном оживании чувствуешь себя так, словно (впервые на свете. — Г. П.) пьешь воду и сам узнаешь, холодна она или тепла. Вздыхается великая радость...» (Дюмулен, 257–258).

Хакуин никогда не испытывает недостатка в метафорах, чтобы передать новые оттенки одного и того же, по сути своей, переживания: «...во все четыре стороны света простирается пустое, безграничное пространство, без рождения и без смерти, как ледяное поле в десять тысяч верст, как если бы человек сидел в смарагдовой вазе: снаружи светлый холод, снаружи белая звонкость. Как потерявший рассудок, он забывает встать, если сидел, или сесть, если стоял. В груди не остается никакого порыва, никакого образа, одно единое слово «ничто», как будто бы ты утонул в безграничных облаках. Тут нет ни страха, ни познания. И если так идти вперед без оглядки, происходит вдруг что-то, словно разламывается лед или падает хрустальная башня...» (Дюмулен, 256–257).

Можно сказать, что Иккю одинаково ясно видит единичное и единое. Хакуин — более обычный тип мистика, целиком сосредоточенный на одном — на Едином. В его экстазе есть известная слепота к профаническому миру, ослепленность светом, вырванным ценою долгих трудов их собственной груди.

Типологию дзэнских характеров можно продолжать⁸⁰, но стоит подойти к динамике дзэн и с другой точки зрения. Отдельные секты дзэн, возникшие после Шестого патриарха, вели постоянный диалог друг с другом и со своими «соседями» — другими течениями буддизма, даосизмом, конфуцианством⁸¹, то сближаясь с ними, то вступая в ожесточенную полемику. Учитывая взаимодействие дзэн с плюралистической культурой, окружавшей его, можно построить другую систему дихотомий — не столько психологических, сколько социальных. Они слишком абстрактны и практически сливаются (по 2–3) в деятельности одного наставника. Поэтому имена, которые мы ниже будем приводить, — в том числе имена Хакуина или Иккю — следует понимать просто как знаки тенденции, а не как полную характеристику того или другого лица.

Первая социальная дихотомия — это дихотомия внутри сферы религии, борьба иконоборческой тенденции, направленной против любых форм культа, с тенденцией к выработке нового специфического «пути». Иконоборческая тенденция ведет к заострению языка; это отход от естественной простоты и гармонической ясности в сторону гротеска и юродства. Брались те же нигилистические принципы, которые излагал Шестой патриарх, но излагались они полемически, гиперболично. Например, Хуй-нэн выступал против застывания на отдельных понятиях (в том числе нирваны). Наставник Дэ-шань высказывался резко: «Нирвана и просветление — мертвые пни, годные только осла к ним привязывать. Двенадцать свитков писания — перечень привидений и листы бумаги, стирать грязь с лица. И все ваши четыре добродетели и десять ступеней — пустые призраки, вращающиеся в своих гниющих могилах. Может ли это иметь что-то общее с вашим спасением?» (Уоттс, 31)⁸².

Иногда иконоборчество дзэн принимает буквальные формы. Например, наставник Тань-ся изрубил и сжег деревянную

⁸⁰ Блайс дает характеристики четырех роши, прибавляя к двум выбранным нами светского Такуана, чаемейстере сёгунов, и юродивого Рёкана, жившего в заброшенной горной хижине.

⁸¹ Из сект, сложившихся в период Тан, до наших дней дожили секта Линь-цзи (яп. риндзай) и Цао-дуна (яп. сото).

⁸² Резкость Дэ-шаня, возможно, связана с психотехникой «ошеломления». См. ниже.

статую Будды, чтобы согреться⁸³. Наставники периода Сун сжигали сутры. Некоторые наставники этого же периода совершенно отказываются от слов и объясняются исключительно жестами.

В то же время, на обломках чужих систем складывается своя собственная система моделирования сатори. Сохранется учение Хуй-нэна о внезапном просветлении, но (сначала только для мало одаренных) создается специфическая техника подхода к «внезапному переживанию истины дзэн», которое — оставаясь внезапным для ученика — становится целью продуманной стратегии учителя. Наряду с традиционными буддийскими формами подготовки к просветлению, разрабатываются новые методы (на этот шаг пошел уже непосредственный ученик Хуй-нэна, Шень-хуй). В самой общей форме — это методы психического шока, ошеломления. Судзуки считает, что без «ошеломления» дзэн, как форма монашеской практики, как форма передачи мистического опыта, не имел бы собственного лица. Ма-цзу (VIII в.), мастера ошеломления, он называет сооснователем дзэн, наряду с Хуй-нэном.

Ошеломление обычно понимается буквально, как ряд довольно грубых приемов «встряхивания» человека. Но мы склонны расширить значение термина и отнести в разряд «ошеломительных» и более тонкие приемы, созданные дзэн. При таком расширении термина «ошеломление» характеризует дзэн в целом (грубое ошеломление многие наставники отвергали).

Стремление ошеломить видно уже в мондо, диалогах мастеров друг с другом и с учениками, которые мы цитировали. Коан, выросший из мондо, также можно рассматривать как форму интеллектуального ошеломления. Хакуин говорит также о необходимости сосредоточиться на болезненном, мучительном (см. выше). Так может возникнуть состояние «великого сомнения» — чувство абсолютной неразрешимости проблем жизни, чувство абсурдности бытия, предшествующее сатори. Некоторые детали дзэн, каким его практикует секта риндзай, напоминают шоковую терапию искусственно усиленного невроза и представляют интерес для невропатологов⁸⁴. Ошеломление

⁸³ Существует картина, изображающая этот акт. Ср. Блайс, У.

⁸⁴ Японский профессор Морита разработал систему психотерапии, основанную на традициях дзэн. Эта терапия применяется в нескольких современных клиниках. См. I. Wendt. Zen, Japan und der Westen.

и различные игры (о которых мы скажем ниже) сочетаются в дзэнских монастырях с работой и медитацией. Объектом медитации становится коан, но в остальном «дзадзэн»⁸⁵ мало отличается от других форм буддийской и небуддийской психотехники сосредоточенности на едином. Решительный акцент на дзадзэн толкает к утрате специфики дзэн, к растворению дзэн в «буддизме вообще».

Вторая социальная дихотомия строится как противопоставление традиционной буддийской морали (и религиозной обособленности, бегству из мира) – мистическому аморализму (и выходу из религиозно-моральной обособленности в широкий профанический мир). Стремление укрыться от мира, «лежащего во зле», ведет к разрыву с традицией Хуй-нэна, полемике с нигилизмом Линь-цзи и Дэ-шаня, который ассоциируется с моральным нигилизмом. Подлинный нигилизм Линь-цзи – это нигилизм творческого акта, момента вдохновения, состояния, в котором «мудрый» и «совершенный» поднимается на один уровень с самыми высшими авторитетами. Живая традиция в этом случае сохраняется, «убивается» только мертвое. «Ничто» иногда плодотворно для художника, который создает из ничто все, утверждает на расчищенной почве свое, новое. Традиции, конечно, также плодотворны, но когда они становятся одеревенелыми, бунт против них, – со всеми эксцессами бунта, – оправдан. Резкость Линь-цзи – шоковое освобождение от конфуцианской скованности.

Однако освобождение плодотворно только в случае, если известные моральные, интеллектуальные, эстетические (короче, культурные) ценности вошли в плоть и кровь, стали чем-то естественным, непосредственно действующим, и поэтому не

München, 1961, S. 148–162; T. Doi. Morita therapy and psychoanalysis. «Psychologia», Kyoto, Sept., Vol. 5, № 3, p. 117–123; E. Becker. Psychotherapeutic observations on the Zen discipline. «Psychologia», 1960, June, Vol. 3, № 2, p. 100–112. Ср. также Takenchi K. On «naikan» method. «Psychologia». Kyoto, 1965, June, Vol. 8, № 1–2, p. 2–8.

⁸⁵ Дзадзэн означает медитацию; в слове «дзэн» этимологический смысл, так же как чернота в слове «чернила». Пример показывает то, что мы заметили в начале разд. I: слово «дзэн» непереводимо. Wienphal P. Identity and atonement. «Psychologia». Kyoto, 1965, Sept., Vol. 8, № 3, p. 135–144; Sato K. Nomind in Zen and mindfulness in satipatthana. – «Psychologia». Kyoto, 1965, Dec., Vol. 8, № 4, p. 202.

требуют противопоставления личности, как норма и идеал. К сожалению, этот уровень не был достигнут средним человеком; и нигилизм способен только сбить такого человека с пути. Без готовых образцов, без шаблонов он не может моделировать свое поведение. Нигилизм Хуй-нэна (по существу, значащий моделирование без модели, непосредственно из интуиции целого) понимается просто как новая модель, новый шаблон: нигилистический. А подобный шаблон хуже прежних. Он легко приводит к вульгарному аморализму.

В системе, созданной Линь-цзи (яп. риндзай) нигилистические поучения шли рука об руку с суровейшей дисциплиной, с беспрекословным подчинением ученика мастеру. Легкомысленное понимание буквально выбивалось палкой⁸⁶. Но палка наставника не могла достать всех, до кого дошли обрывки дзэн, до границ мирского поля монастырской культуры. И в этом поле выросло достаточно много сорняков. Например, на буддизм дзэн ссылались идеологи администрации евнухов (период Мин), боровшиеся с конфуцианской оппозицией. В ответ на критику коррупции приводились мистические аргументы о пустоте различий добра и зла и т. п. Это злоупотребление дзэн, но злоупотребление, достаточно характерное, специфичное. Как система слов, дзэн не закончен и легко допускает кривотолки.

Подобно культуре «вирту» (личной доблести) эпохи Возрождения дзэн дал своих Чезаре Борджиа. «Игра жизнью и смертью может стать невыносимой жестокостью, как, например, у сёгуна... Йемицу, который ночью на улицах Эдо пробовал остроту своего меча на живых и мертвых человеческих телах», – пишет Дюмулен (с. 228). Можно возразить Дюмулену, что Йемицу учился только отдельным мастерствам – фехтованию, чайной церемонии и проч. – и никогда не прошел полного курса дзэн. Но остается фактом, что поле дзэнской культуры в моральном отношении небезопасно.

Из двух сект дзэн, привившихся в феодальной Японии, риндзай больше идет навстречу моральному риску, а сото стремится избежать его, возвращаясь от «крайностей» дзэн к традиционному буддизму.

Секта сото (история которой еще слабо изучена) считает основателем своей японской ветви Догэна (1200–1253). Догэн

⁸⁶ Ср. Судзуки. Введение в дзэн, с. 124–126; Судзуки. Подготовка монаха, главы 1–5.

был противником всяких сект и стремился углубить буддизм вообще, буддизм в целом. Но он стоял близко к китайской секте Цао-дуня (яп. сото), выделявшейся среди других сект дзэн своим этическим пафосом.

Свидетель крушения вековых традиций, Догэн стремится сделать человека непосредственным обладателем вечности, разрушить связь с прошедшим и будущим (не обещавшим ничего хорошего), укоренив миг настоящего прямо в вечном (необусловленном). С обычной точки зрения, полено сгорает и остается зола. С точки зрения буддизма, полагал Догэн, это неверно. Полено реально в своей полноте, огонь в своей огненности и зола в ее зольности. Каждое событие — символ целостности бытия, не требующий никакого продолжения. Внимание к обусловленному (причинно-следственным связям) отвлекает от освобождения, от бескорыстного погружения в полноту настоящего. С этой точки зрения сидение на корточках, в позе Будды, является для Догэна не средством, а целью. Точнее говоря, цель его — потерять различие средств и цели. Догэн принимает не все в дзэнской традиции. Он считал подложной сутру Шестого патриарха и таким образом (отбрасывая авторитет Хуй-нэна) восстанавливал благоговейное отношение к Будде. Возможно, на взглядах Догэна сказались его социальные симпатии (и антипатии) Догэн — выходец из старой хэйанской аристократии (мать его — урожденная Фудзивара). Он не сочувствовал суровым самураям, нашедшим в секте риндзай идеологическое завершение своего господства⁸⁷. Протест против «упадка нравов», против своевольного нарушения моральных (и социальных) норм приводит его к попытке реставрировать традиционные святыни, восстановить преклонение перед традицией, одновременно религиозной, моральной и социальной.

Это не было возвращением к Бодхидхарме. Бодхидхарма, судя по легендам, нигилистически относился к буддийскому культу, а Догэн учит почитать даже плохие изображения Будды и даже развратных монахов, так как этого требует уважение к Будде и монашеству. Популярные формы буддизма (например, культ Амитабхи) рассматриваются им как вспомогательные пути к «освобождению»⁸⁸. Наоборот, все новшества, появив-

⁸⁷ Подробнее о социальных аспектах дзэн см. ниже, разд. 9. Ср. также Блайс, У, с. 48–50, 123.

⁸⁸ Эти традиции продолжил — в рамках риндзай — Хакуин.

шиеся после Хуй-нэна, Догэн резко отрицает. «Некоторые непонятливые люди... думают, что сами они будды. Это великая ошибка и тяжелый грех» (Дюмулен, 176). Согласно Догэну, человек приближается к бесцельной цели бытия в той мере, в которой он «затирает», забывает себя и погружается в красоту природы (Догэн — выдающийся поэт-лирик). Но то, к чему человек стремится, все время безгранично больше его. Созерцательный и пассивный элементы дзэн достигли у Догэна своего наибольшего развития в ущерб активному, развивавшемуся в секте риндзай. Можно сказать, что сото (избравшее Догэна своим патроном) — более буддизм, риндзай — более дзэн⁸⁹.

За несколько веков эти секты, впрочем, сильно приблизились друг к другу. Сото практикует коаны, а риндзай дает своим последователям основательный курс буддийской этики. По словам Уоттса, «школа коанов приходит к концу, достигая полной естественности, свободы в абсолютном и относительном мире. Но так как свобода не противоположна принятому порядку, а скорее есть «свобода, поддерживающая мир» (локасамграха), то конечная фаза — это изучение отношений дзэн к правилам общественной и монастырской жизни...». Коаны, таким образом, оказываются подготовкой к пониманию этических норм — но на высшей ступени: «Моральный акт имеет моральный смысл только если он свободен, без принуждений разума или необходимости. В этом также глубочайший смысл христианской доктрины свободной воли...» (Уоттс, Путь дзэн, 169).

Стремление к полноте жизни ведет дзэн в направлении, прямо противоположном Догэну. Это секуляризация, растворение в «мирском». Принципы Хуй-нэна реализуются в усилиях преобразить будничное, повседневное, войти в его ритм и сделать его по возможности поэтичным, насытить минутами углубленного созерцания красоты природы, сделать домашнюю обстановку, при всей ее простоте, изящной, — наконец, довести до художественного совершенства основные виды человеческой деятельности. Такое развитие дзэн получил главным образом в Японии. Правда, в условиях японского феодализма дзэн ограничился разработкой только некоторых видов деятельности, важных для господствующего класса (например, военное ис-

⁸⁹ Ср. Dumoulin H. Die religiöse Metaphysik des Japanischen Zen-Meisters Dogen. — „Saeculum“, Freiburg-München, 1961, Bd. 12, Hf. 13

куство). Но с позиций дзэн может быть так же разработано искусство пахоты или косьбы; и были мастера дзэн, пытавшиеся обращаться и к крестьянам и думавшие о том, как сделать гармоничным крестьянский труд. Этому учил, в частности, мастер Банкэй (1662–1693) (Дюмулен, 232–233). То, что начинания Банкэя не имели успеха, объясняется характером социальной среды: крестьянство было слишком забито, чтобы учиться у дзэнских наставников.

Живым воплощением тенденций к секуляризации был наставник Иккю, о котором мы уже говорили. Он и теоретически, и практически пытался выйти за рамки религиозной ограниченности. Иккю высмеивает суеверные обряды, почитание мертвых, веру в «западный рай» Амиды (Амитабхи): «Если кто очистит глубину своего духа и увидит собственную природу, то ему не нужно будет надеяться на землю чистоты, бояться ада, бороться со страстями, никакой двойственности добра и зла; он свободен в круговороте рождений; вновь, в каждой жизни он родится, как дух этого пожелает» (Дюмулен, 187). Преодоление «двойственности добра и зла» не означало для него аморализма. Иккю отбрасывал только условные, ритуальные запреты (безбрачие, отказ от вина и мяса), восстанавливал естественность человеческого поведения. Его общественная позиция активно нравственна. Жизнь Иккю — непрерывное восстание против господствующего чванства и ханжества. Этого, однако, нельзя сказать обо всех его учениках. Иккю жил как бы на пороге монастыря, на свободе от всех ограничений — духовных и светских. Ученики Иккю, покидая монастырь и уходя в мирскую жизнь, вынуждены были менять одни ограничения на другие.

Теоретически рассуждая, выход из монастыря не противоречит духу дзэн. Любой послушник и даже наставник может, если чувствует к этому призвание, стать снова мирянином. «Идеал бодисатвы — но оставаться вне мира, а быть в нем, хотя и не сливаясь с ним, быть анонимной силой освобождения, действующей в человеческом обществе» (Уоттс, 97). Так обстоит дело в теории. Басё, уйдя из монастыря чтобы стать странствующим поэтом, до какой-то степени осуществил этот идеал. Но то, что удалось поэту, сохранявшему верность независимости и нищете, было гораздо труднее достижимо для мастеров Чайной церемонии и фехтования, художников и садоводов. Связанные с центрами материальной культуры,

они оказывались в царстве придворных интриг, в опасной зависимости от собственных учеников, слишком высокопоставленных, чтобы хорошо учиться. В этой обстановке учитель легко превращался в слугу, подчиненного чужим и чуждым ему интересам, и либо предавал самого себя, либо оказывался преданным. Достаточно привести один пример — «чаемейстера» Рикю, «арбитра элегантности»⁹⁰ при дворе сёгуна Хидеоси.

Хидеоси, безграмотный сын крестьянина, ставший диктатором, очень хотел затмить врагов, побежденных в бою, и в области хорошего вкуса. Сохранилось множество легенд, как Рикю учил своего патрона. Например, однажды Хидеоси захотел полюбоваться вьюнками, выросшими в саду Рикю. Рикю пригласил его, но срезал все цветы. Только дома, в вазе, гостя ждал один единственный вьюнок, — самый лучший. В ответ Хидеоси позвал Рикю во дворец и предложил сделать букет из одной единственной ветки цветущей сливы, стоявшей в золотой чаше. Ни минуты не задумываясь, Рикю сорвал с ветки несколько цветов и бутонов и бросил их в воду, а ветвь отшвырнул в сторону⁹¹.

Хидеоси, вероятно, по-своему любил Рикю. Но однажды, когда мастеру было уже за семьдесят, он сделал какой-то ложный политический шаг, и получил повеление покончить с собой. Смерть Рикю стала его последним уроком хорошего вкуса; она описывается в «Книге о чае» Окакуро Какуцо, отрывок из которой Судзуки приводит:

«В день, назначенный для самоубийства, Рикю пригласил своих главных учеников на последнюю чайную церемонию... В токонаме (нише. — Г. П.) висел какемоно — образец каллиграфии древнего монаха, говорящий о мимолетности всего земного. Звонящий котелок, вскипая над жаровней, звучал как цикада, посылающая свои жалобы вслед уходящему лету. Постепенно гости вошли в беседку. Каждому по очереди предложили чашку

⁹⁰ Положение Рикю несколько напоминает Петрония Арбитра при дворе Нерона.

⁹¹ Эти примеры очень хорошо рисуют вкус эпохи. В нем отсутствует интерес к сложным композициям, сочетаниям предметов в пространстве и времени. Прекрасное — это единичное, выросшее из единого, из великой пустоты, и готовое вновь кануть в ничто, как лепесток цветущей сливы, брошенный в чашу. Подробнее см. разделы 6–8.

чая, и каждый в свой черед взял чашку, хозяин после всех. По установленному этикету самый почетный гость попросил разрешения осмотреть чайную утварь. Рикю поставил ее перед ним вместе с какемоно. Когда все выразили свое восхищение ее красотой, Рикю подарил каждому из собравшихся по одной вещице. Только одну чашку он удержал. «Никогда больше эта чашка, к которой прикоснулись губы злого рока, не попадет в мои руки», — сказал он, и разбил ее вдребезги...» (Судзуки, Дзэн и культура, 302–303).

Подводя итоги раздела, можно вспомнить легенду из истории китайского дзэн. Однажды ученый губернатор решил посетить дзэнского юродивого, любившего предаваться созерцанию, сидя на ветви большого дерева. «Не находите ли вы, что ваше положение несколько неустойчиво?» — любезно спросил губернатор. «А вы думаете, что ваше положение более устойчиво?» — отвечал юродивый... Выход из монастырской обособленности, со всеми ее нелепостями, был усыпан терниями. Секуляризация восстанавливала значимость противоречий, от которых люди спасались в монастыри. Мастера, воспитанные в дзэнских традициях активности, пытались изменить жизнь; но и жизнь пыталась их изменить, подчиняла себе — или ломала.

5. Дзэн — не учение, а образ жизни⁹². Поэтому ритм дня в дзэнском монастыре не менее важен, чем вся дзэнская литература. К сожалению, почти невозможно составить себе удовлетворительное представление о дзэнском стиле жизни по словесным описаниям, без «полевого обследования». Даже такая книга, как «Подготовка монаха» Судзуки, несколько сбивается на инвентарь дзэн, на перечисление деталей, в котором целое приходится угадывать.

⁹² Судзуки приводит несколько легенд и сказок, раскрывающих дух дзэн. Коротко перескажем одну из них. Сын разбойника попросил отца научить его семейному ремеслу. «Хорошо» — сказал отец и взял сына на грабеж. Заведя мальчишку в чужую усадьбу, он запер его в чулане, наделал шуму и ушел. Юный разбойник выскочил через окошко, обманул преследователей и добрался до дому. «Как же ты выбрался?» — спросил отец. Выслушав ответ, он одобрительно сказал: «Теперь ты знаешь ремесло» («Дзэн и культура»).

Дзэнские монастыри невелики. В них не может быть больше учеников, чем в одном классе, с одной классной комнатой (дзэндо) и одним учителем (роши). Это, собственно, духовные учебные заведения. После каждого учебного сезона слушателя спрашивают, хочет ли он остаться на следующий семестр. Если не хочет — его отпускают с миром. Если хочет — ему указывают на недостатки поведения, от которых следует освободиться; в крайних случаях, когда характер или способности ученика совершенно не подходят для дзэнского воспитания, — ему отказывают. Это означает исключение с волчьим билетом (другие монастыри дзэн, как правило, не примут исключенного). Поступить в монастырь вообще не очень просто. Даже если фактически есть место в дзэндо и другие условия (запасы пищи и проч.), новичка встречают ритуальным отказом. Он должен просидеть день у ворот, смиренно склонив голову; потом его пускают переночевать — и только после ряда испытаний принимают в свой коллектив.

Монастырская жизнь на первых шагах мало отличается от жизни в обителях других сект: воспитывается смирение, послушание и проч., читаются вслух сутры и проповеди, довольно строго соблюдаются обряды. На высшем уровне, после окончания курса, «жертву голодным духам», например, можно интерпретировать чисто символически (Судзуки видит в голодных духах метафору эгоистических страстей), но новичку ничего этого не объясняют. Ему просто задают коан (о характере коанов см. ниже), и в часы медитации он пытается вдуматься в это явно абсурдное словосочетание, в остальное время ведет обычную монашескую жизнь. Каждый ученик решает свой собственный коан, но распорядок дня для всех один: умывание, медитация (перемежаемая прогулками, чтобы не тупеть от однообразного положения тела), физические упражнения (стрельба из лука, борьба), работа в саду и в огороде, сбор милостыни (осенью — непосредственно на полях, где крестьяне охотно отдают часть урожая), трапезы, слушание сутр. Время от времени равномерный ритм перебивается неделей непрерывной медитации. Например, в начале декабря, на которое падает день просветления Будды, все хозяйственные дела и даже сон отбрасываются, и день за днем, без сна и отдыха, монахи устремляются к тому, чтобы достичь сатори. Потом обычная жизнь вступает в свои права.

Труд и физические упражнения — специфическое отличие дзэнского монастыря от других буддийских монастырей. Физические упражнения — не просто отдых. Научиться спускаться тетиву, освободившись от сознания «я это делаю» — так же важно, как решить иной коан. И в стрельбе из лука, и в решении коана одна и та же цель: преодолеть двойственность в восприятии мира, слиться с тем, что ты делаешь, научиться переходить от созерцания к действию и от действия к созерцанию, не останавливаясь на интеллектуальных конструкциях и не запутываясь в них. Так же важно сохранить возвышенное настроение, достигнутое в созерцании, при выполнении простых будничных работ. Наставник работает вместе с другими, сам выносит за собой нечистоты и моет свою посуду.

Вся обстановка в японских монастырях простая, но очень опрятная и изысканно изящная. Монастырские сады — своеобразные произведения искусства. В такое же произведение искусства, по мере возможности, превращается любой акт монастырской жизни: еда, питье чая. Быт одновременно ритуализован и насыщен импровизациями. С одной стороны, нельзя подойти к наставнику без установленных церемоний — с другой стороны, поведение самого наставника совершенно непредсказуемо. Приведем один пример, пересказанный Уоттсом: Едва наставник сел на свое место, чтобы читать проповедь, запела птица. Наставник хранил молчание, монахи также молчали. Когда птица улетела, наставник сказал: «Проповедь окончена».

По мере того, как ученик становится мастером, ритуал перестает связывать его, и отношение к учителю может стать совершенно свободным и равным. Возможен даже обмен ту-маками. Но в период послушания дисциплина абсолютная. Ученика, задремавшего во время медитации или сказавшего высокопарную глупость, вразумляют просто палкой.

5а. В ткань монастырской жизни органически вплетается созерцание проблемы, индивидуально заданной каждому — коана. Коан должен быть решен самостоятельно. Наставник ставит дополнительные вопросы, отбрасывает ложные ответы, но ничего не объясняет. Иногда ученики, которым кажется, что они близки к цели, просят аудиенции по 3–4 раза в день.

Иногда они уклоняются от сандзэн. В этом случае товарищи, заметившие, что новичок просто боится встречи с суровым мастером, могут силой втолкнуть его на прием.

Монахам разрешается пользоваться книгами. Современные монастыри часто располагают богатыми библиотеками, но сидеть в них слишком долго не принято. В старину чтение разрешалось только в особом углу около отхожего места. (Подготовка монаха, 112). Этим подчеркивалось, что потребность справиться с мертвым опытом, занесенным в книгу, может быть такой же неотложной, как потребность освободить свой мочевой пузырь, и никаких препятствий на пути к удовлетворению этих потребностей дзэн не ставит, он просто рассматривает их как низшие сравнительно с созерцанием.

Какую роль чтение может играть в подготовке к решению коана, трудно сказать. П. Винпаль, поступивший стажером в дзэнский монастырь после основательного теоретического знакомства с литературой, решил свой первый коан за три месяца⁹³; Судзуки, начавший монашеский путь без всякой специальной подготовки, решал аналогичную задачу четыре года. Если допустить, что глубина решения была одинаковой, а способности равными (во всяком случае, нельзя предположить, что Судзуки был менее способен к восприятию дзэн), то разницу во времени можно отнести за счет книжной мудрости, которую монахам дозволяется изучать только возле отхожего места. Наше умозаключение, впрочем, ни в какой мере не претендует на доказательность. Чтобы выяснить дело, надо было бы провести ряд тщательно продуманных обследований, опросив достаточно большое число стажеров⁹⁴.

Во всяком случае, в момент решения коана Судзуки, после четырехлетних усилий, обладал и значительной философско-религиозной культурой. Это видно из его воспоминаний:

«Этот кризис или крайность наступили для меня, когда было окончательно решено, что я должен поехать в Америку помочь д-ру Карусу в его переводе «Даодецин». Я понял, что Рохацусэссин (декабрьские бдения) этого года могут быть

⁹³ Ср. P. Wienpal. On the meaninglessness of philosophical questions. «Philosophy East and West», Honolulu, 1965, Vol. 15, № 2, p. 137.

⁹⁴ См. также Kapleau Ph. Report from a Zen monastery. «New York times magazine», 1966, March 6, p. 27, 78, 80–81, 84.

моим последним шансом участвовать в бдении, и если я сейчас не решу свой коан, то может быть, никогда этого не добьюсь. Я должен был напрячь все мои духовные силы именно в этот сэссин.

До сих пор я всегда сознавал, что Ничто⁹⁵ находится у меня в уме. Но до тех пор, пока я сознавал Ничто, это означало, что Я было чем-то отличным от Ничто, а это не подлинное самадхи. Но в конце сэссина, примерно на пятый день, я перестал сознавать Ничто. Я стал единым с Ничто, слился с Ничто, так что не осталось никакой раздельности, заложенной в сознании Ничто. Это подлинное состояние самадхи.

Но это самадхи само не достаточно. Вы должны выйти из этого состояния, пробудиться из него, и это пробуждение есть праджня. Момент выхода из самадхи и виденья всего каким оно есть — это сатори⁹⁶. Когда я вышел из состояния самадхи во время этого сэссина, я сказал: «Я вижу. Это оно».

Совершенно не помню, как долго я был тогда в состоянии самадхи, но я пробудился от звона колокола. Я пошел на сандзэн к роши, и он задал мне несколько сассё, или контрольных вопроса относительно Ничто. Я ответил на все, кроме одного, вызвавшего у меня колебания, и роши тотчас отослал меня. Но утром следующего дня я снова пошел на сандзэн, и на этот раз мог ответить. Я помню, как потом, ночью, шел из монастыря домой, в храм Кигэнин (где жил. — Г. П.), глядя на деревья в лунном свете. Они казались прозрачными, и я тоже был прозрачным⁹⁷.

⁹⁵ Речь идет о коане Чжао-чжоу. См. ниже.

⁹⁶ Если делает акцент на самадхи, т. е. на состоянии транса, то мистический опыт приближается к наркотическому. Ср. Suzuki D.T. Zen and parapsychology. — In: Philosophy and culture. «East and West». Honolulu, 1962; Jordan G.R. Reflection on LCD, Zen meditation and satori. «Psychologia», Kyoto, 1962, Sept., Vol. 5, №3; Rogers A.H. Zen and LCD: an enlightening experience. «Psychologia», Kyoto, 1962, Dec., Vol. 7, № 3–4, p. 150–151; Kasamatsu A. and Hirai T. Science of Zazen. «Psychologia», Kyoto, 1963, March-June, 1955; Chang Chen-chi. The practice of Zen. New York, 1959.

⁹⁷ Судзуки, Подготовка монаха, с. XXI–XXII. Ср. также Винпаль (цит. статья в «Philos. East and West», Vol. 15. № 2, p. 141): «Как решить коан: научиться слушать коан. Большую часть времени мы слушаем самих себя. Работа над коаном требует времени, потому что нужно время научиться слушать не интерпретируя, видеть вещи, как

Это свидетельство крупного современного ученого, впоследствии действительного члена японской Академии наук, — очень важный документ для понимания роли коана в достижении специфической степени гибкости и свободы интуиции, рассматриваемой дзэн-буддизмом и как высшая религиозная цель (сатори).

Коан — прежде всего интеллектуальная икона, динамическая модель целостности бытия. Решение коана непременно требует «преодоления двойственности», экстатического слияния с миром, сатори. С этой точки зрения, все коаны равны, однозначны. Вместе с тем каждый коан имеет свое лицо, свой особый смысл. Прежде всего, можно различать коаны по форме. Коан вырос из мондо (диалога). Архаические коаны — это мондо, запомнившиеся и использованные в новой функции. Когда диалог в целом задается ученику для размышления, ответ мастера становится вопросом, и мондо превращается в коан. Впоследствии, когда природа коана была полностью осознана, появились «классические» коаны в форме непосредственного вопроса наставника.

Переход к коану произошел в XI в.⁹⁸, до этого наставники просто беседовали друг с другом и учениками, не связывая себя никакими заранее установленными формами. Наиболее удачные импровизации запоминались и записывались, и постепенно бунт против писания оброс своим собственным писанием; авторитет мондо и легенд вырос и связал свободу экспромта⁹⁹. Появилась потребность общаться не только с живыми мастерами, но и с мертвыми, благоговейно проникать в их слово (записанное, книжное). Слово старых учителей перестало быть они есть. Ответ на коан это коан. Каждый коан имеет классический ответ и только один ответ. Видеть вещь как она есть не составляет ничего таинственного. Это значит видеть не вмешиваясь в неё, то есть не думая, что вы обладаете самостью и способны вмешать вашу самость в то, что видите». Ср. также: Hung Tzu-ch'eng. A Chinese garden of serenity. New York, 1959; Suzuki D.T. The awakening of a new consciousness in Zen. In: Eranos Jahrbuch, 1954 (Bd 23). Zürich, 1955.

⁹⁸ Zug C.G. The nonrational riddle-Zen koan. «Journ. Of American folklore», Richmond, 1967, Vol. 80, № 315, p. 82.

⁹⁹ Так же развивалось и христианство. Паства ап. Павла жила импровизованным устным словом. Каждый пророчествовал, «говорил языками» и проповедовал, сколько и как умел. Только впоследствии сложился культ.

живым словом, брошенным в поле или за чашкой чая, оно стало иконой, объектом медитации.

При таком повороте старое мондо, сохранявшее непосредственность репортажа, уже не удовлетворяло. Оно было слишком подробно, перегружено материей разговора — философской или бытовой. Объект медитации должен быть эстетически совершенным. А эстетика дзэн требует предельного лаконизма. Поэтому мондо, становясь коанами, были резко сокращены¹⁰⁰. Такому же сокращению подверглись легенды о старых наставниках. Наконец, материалом для коанов послужили фрагменты классических буддийских сутр. Из этих трех источников сложилось новое «писание» дзэн, сборники коанов, сохранившиеся в неприкосновенности поныне. Теоретически никому не возбраняется сочинять новые коаны, но воспользовался этим правом только Хакуин. Его коаны (в отличие от старых, китайских) не записывались и передавались (до XX в.) изустно.

Цель коана — «передать дзэнскую психологию непосвященному и воспроизвести состояние духа, которое /в коане/ выражено. Иначе говоря, когда коан понят, понято состояние духе мастера, и это сатори»¹⁰¹.

По своей форме коан чрезвычайно близок к народной загадке. Но, «в отличие от других типов загадок, коан воспитывает не остроту ума, не интеллект, а выход за рамки интеллекта... Он ведет не к открытию сходства двух различных, в нормальных условиях, предметов, а скорее к совершенно новому взгляду на реальность» (Цуг, цит. статья, с. 84). Большинство изученных народных загадок, в том числе африканских, «рационально» (сводится к узнаванию предмета в новом облике). Однако исследование Рисов показало наличие загадок другого типа. «Ответ /на древние кельтские загадки/ может быть найден, только отбросив принятые категории мысли», в том числе различия пространства и времени. Загадки, собранные Рисами, имеют тенденцию «взломать сковывающие рамки конечного, чтобы свет вечности мог проникнуть в обыденное и наполнить его тайной» (там же, с. 351). Это, по мнению Цуга, если и не

¹⁰⁰ Коан — сокращенная форма мондо. — Ср. Hamphereys. Zen Buddhism. L., 1949, p. 117.

¹⁰¹ Alwyn and Brinsley Rees. Celtic heritage: ancient tradition in Ireland and Walls. N.Y., 1961, p. 349–350.

сатори, то — «очевидно сходное переживание» (с. 87). Весьма возможно, что дальнейшие исследования обнаружат загадки типа коана и в других культурных традициях. Их не находили до сих пор, скорее всего, просто потому, что не искали, а найдя — отбрасывали, как заумь и вздор.

Рут Сасаки и П. Винпаль утверждают, что каждый коан имеет вполне определенный классический ответ¹⁰². «Коан — «парадоксальное утверждение»... /только/ для тех, кто смотрит на него извне. Когда коан решен, становится очевидным, что это простое и ясное утверждение, сделанное в состоянии духа, которое оно помогло пробудить»¹⁰³.

Возможно, что решение коана связано с пониманием логического (или металогического) закона: при подходе к уровню тождества различия теряет значение, поэтому различие между вопросом и ответом также исчезает, и вопрос, оставаясь вопросом, становится ответом. С этой точки зрения, понимание вопроса о будде, дао, едином (и других символах тождества) сводится к пониманию тождества вопроса с ответом, к пониманию вопроса как знака, за которым стоит не следующий знак-ответ, а непосредственно сама реальность¹⁰⁴.

Правильность решения коана проверяется контрольными вопросами (ответы на которые, видимо, находятся в ассоциативной связи с «ответом» на коан)¹⁰⁵ и еще одним дополнительным способом: ученик должен вспомнить подходящее изречение, в стихах или в прозе, выражающее специфический смысл данного коана («дзакуго»). Это требует

¹⁰² Sasaki R.F. Zen: a method for religious awakening. Kyoto, 1969, p. 14.

¹⁰³ Miura I. and Sasaki R.F. The Zen koan: its history and use in Rinzai Zen. New York, 1965, p. XI–XII.

¹⁰⁴ Можно заметить, что вопрос об абсолютном — единственно возможная форма высказывания об абсолютном на логически расчлененном языке. Всякое иное высказывание нарушает логический синтаксис. Ср. Л. Витгенштейн, Логико-философский трактат. 1958. Ср. также «антилогику» Д. Кришнамурти: «Правильный вопрос не имеет ответа, потому что на него не нужен ответ. Неправильные вопросы всегда имеют ответ». «Если вы спрашиваете с целью, т. е. с мотивом найти ответ, этот ответ неизменно будет ложным». «Бомбейские беседы», перев. Б. Рогового (рукопись), с. 4,8.

¹⁰⁵ Судзуки, в «Подготовке монаха», не приводит текста вопросов. Видимо, это ритуальная тайна.

от дзэнских монахов, врагов книжности, блестящего знания литературы.

Секта риндзай делит коаны на пять классов, по степени трудности (Цуг, 86). Переход от одного класса к другому строго последователен, но в рамках класса наставник выбирает коаны произвольно, угадывая индивидуальные склонности ученика (иногда — неудачно. Сравни автобиографические заметки Судзуки в «Подготовке монаха», с. XVII—XVIII). К первому (простейшему) классу относятся наиболее популярные коаны: архаический по форме коан Чжао Чжоу о псе и модернизированный коан Хакуина (хлопок одной ладони).

Рассмотрим сперва коан архаического типа. Ученик спрашивает Чжао Чжоу (период Тан): «Обладает ли пес природой будды?». Мастер отвечает отрицанием (по-китайски оно звучит односложно: «у») ¹⁰⁶. Это отрицание можно понять как «нет», и как «ничто», с указанием на доктрину изначального ничто, великой пустоты. Указание сознательно лаконично и многозначно. Первоначальный текст диалога был более подробным, и важно понять, почему произведено сокращение. Вот полный текст, как его приводит Блайс.

«Монах спросил Чжао-чжоу, обладает ли пес природой будды? Тот ответил: нет! Монах сказал: все твари обладают природой будды. Как же этот пес может быть без нее? Чжао-чжоу ответил: Вы привязаны к мыслям и чувствам, выросшим из кармического невежества. Монах вновь спросил: Имеет пес природу будды или нет? Чжао-чжоу сказал: Да! Монах сказал: Вы сказали да, но как это проникло в собачье тело? Чжао-чжоу сказал: обдуманно и намеренно он согрешил» (Блайс, IV, 23—23). Этот текст давал известные возможности для интеллектуального понимания, для логического анализа. Между тем, дзэн требует, чтобы ответ был рожден без посторонней помощи, из контекста вашей жизни. Приведем несколько наиболее ярких мест из комментариев Блайса:

«Проблема не в том, обладает ли пес природой будды, но обладаете ли вы ею... Если вы пытаетесь понять, обладает ли пес природой будды, не думая о людях, или пытаетесь понять, обладает ли человек природой будды, не думая о собаках, вы бьете мимо цели...» (с. 28).

¹⁰⁶ По-японски «Му». Этот именно коан решал Д.Т. Судзуки.

«Отрицание Чжао-чжоу — это не утвердительное «нет», но нет, которое превосходит «да» и «нет» и совпадает с ними обоими. Обе проблемы, Нет (ничто) и Природа Будды, отличаются только на словах» (с. 30).

«Собака — ничто, природа Будды — ничто, не-собака — ничто, природа дьявола — ничто, все — ничто!» (с. 38).

Переход от диалога с загадочным ответом к коану классического типа напоминает (и на несколько веков предвосхищает) переход к хайку в позднейшей японской поэзии. Отбрасывается один из членов двучленной структуры (вопрос-ответ) остается только вопрос. Но из вопроса ученика он становится вопросом мастера, в котором все уже высказано. Вот коан, сочиненный Хакуином:

«Хлопок двух ладоней издает звук; а что такое — звук одной ладони?» (Дюмулен, 256). Сравним этот вопрос с ученическим: «Что такое будда? Что такое дао?». Ученик предполагает простой ответ, знак равенства между неизвестным и каким-то известным предметом, свойством, классом явлений (напр «Жучка есть собака»). Но в контексте философии, из которой вырос дзэн, основные категории не допускают определения, будда и дао ничему не равны. Они суть все и в то же время ничто. Открыто бессмысленный вопрос мастера раскрывает нелепость ученических вопросов, скрытую под логико-грамматической правильностью. Ученика подталкивают к поэтически-ассоциативному мышлению, к замене точных знаков равенства и неравенства, связывающих точно определенные термины (А равно А не равно В), — метафорами, обозначающими одновременно некоторый предмет и в то же время подобие и сопричастность его другим предметам, целому, вселенной. «Хлопок одной ладони» — такая же метафора, как стихи Брюсова: «Ах, что значат все напевы \ Знавшим песню тишины!»

Однако коан Хакуина имеет еще один смысл, неожиданный для русского читателя. «Хлопок одной ладони» — японская идиома, примерно соответствующая русской: «чепуха на постном масле» (или «сапоги всмятку»). Вопрос Хакуина можно перевести, сохраняя идиоматику, так: «какого вкуса чепуха на постном масле?». Иначе говоря: в чем смысл бессмыслицы? В чем разумность абсурдного? Эта проблема требует длительного анализа, попытка его сделана в гл. 3.

Коаны чрезвычайно разнообразны. Не вдаваясь в историю, можно противопоставить их друг другу по нескольким признакам:

а) Абстрактная простота или иносказательность. Иногда коан формулируется в абстрактных терминах, например: «Когда многое сведено к одному, к чему можно свести одно?» (Уоттс, 69). Это довольно редкий случай. Обычно коан только намекает на идею (или 2–3 идеи), а не высказывает их. Примером такой «подсказки» может служить коан Чжао-чжоу.

б) Переводимость или непереводимость (идиоматичность). «Переводимыми» мы называем коаны, в которых подтекст сравнительно ясен и может быть частично выражен стандартным сочетанием терминов. «Непереводимы» коаны, не допускающие никакого решения на уровне слов (по крайней мере — стандартных сочетаний слов). Приведем пример: «Назовите это палкой — и вы утверждаете, не называйте — и вы отрицаете. Итак, не утверждая и не отрицая, как вы это назовете? Говорите! Говорите!». Один из монахов подошел, сломал палку и, в свою очередь, спросил: «а это что такое?». Трудно представить себе перевод на язык стандартных логических описаний и таких коанов: «Некогда человек держал гуся в бутылке. Гусь рос и рос, пока его нельзя было больше вытащить. Человек не хотел сломать бутылку и не хотел покалечить гуся. Как бы вы его достали?». «Человек держится зубами за ветку дерева. Руки и ноги его не имеют опоры. Кто-то у подножья дерева спрашивает его: «Что такое дзэн?». Что бы вы ответили в таком положении?» (Уоттс, 69–70). Общая идея таких коанов — требование выйти за рамки интеллекта, вжиться в проблему «до полной гибели всерьез».

Но каждый коан вызывает свои ассоциации, перекликающиеся или не перекликающиеся с внутренним миром личности. Учесть эти ассоциации невозможно. Могут быть любимые коаны. Например, Хакуин больше всего любил коан Чжао-чжоу; для него в этом коане был какой-то непереводимый поэтический подтекст. В какой-то мере этот подтекст есть в большинстве коанов, даже самых «переводимых».

в) Философичность или фольклорность. Есть коаны с прозрачным философским подтекстом, перекликающиеся с индийскими сутрами; есть другие, с фольклорным подтекстом, отсылающие нас к китайским народным сказкам, поговоркам

и т. п. Например, один из коанов, вошедший в сборник «Железная флейта» — анекдот о монахе, которого домохозяин угостил сеном. Монах улыбнулся и понимающе поднял над головой два пальца. Тогда хозяин угостил его всем лучшим, что нашлось в доме. Это комментируется так: многие монахи едят, как волы, и спят, как волы, но не работают, как волы. Улыбка гостя показала хозяину, что гость к таким монахам не относится.

В некоторых коанах фольклорность и философичность переплетаются. Например: «Янь-мэнь однажды сказал своим монахам: «Есть поговорка, что три дня могут сделать человека другим. А вас?» Прежде чем кто-либо ответил, он спокойно прибавил: «Тысяча...»¹⁰⁷.

Поговорка в этом коане связана с популярной китайской сказкой о пользе учения. «Тысяча» — намек на учение школы Хуа-янь (яп. Кэгон), что «одна минута содержит тысячу лет и тысяча лет всего одна минута» (комментарии Нёгэна Сэндзаки, там же, с. 104)¹⁰⁸.

Существуют, наконец, коаны, которые почти невозможно отличить от фрагмента сутры:

«Однажды Манджушри стоял перед воротами, когда Будда позвал его: «Манджушри, Манджушри, почему ты не входишь?». «Я не вижу ничего по сю сторону ворот. Для чего же мне входить?» — ответил Манджушри». Этот коан, с которого начинается сборник «Железная флейта» (с. 17) совершенно безболезненно можно перенести в «Вималакирти-сутру». И наоборот: почти любой эпизод из «Вималакирти-сутры» можно прочесть как коан. Мешает только растянутость слога; чтобы превратить отрывок, который мы приводим, в безупречный коан, его надо сократить: «Согласно Будде, все существа обладают такостью и пребывают в такости; не только все мудрецы и святые, но каждый из нас — конечно, включая и тебя, о Майтрейя. Если Будда уверил тебя, что ты достигнешь

¹⁰⁷ The iron flute, Rutland-Tokyo, 1961, p.103.

¹⁰⁸ Нёгэн Сэндзаки (1876–1958) — японский наставник, приехавший в США вместе с Судзуки в 1905 г. и оставшийся в этой стране. В 1928 г. ему удалось основать дзэн-до (молитвенное помещение), постепенно собрать учеников. Книга коанов с комментариями Нёгэна издана учениками в память о своем учителе. См. также: Senzaki N. Buddhism and Zen, N.Y., 1913.

высшего просветления и вступишь в нирвану, все одушевленные и неодушевленные существа также могут быть уверены в своем просветлении. Ибо раз мы все обладаем такостью и пребываем в такости, эта такость одна и та же, и если один из нас достигает просветления, все остальные также делят ее. И в этом просветлении никакой мысли о различиях. Куда же ты, о Майтрейя, денешь свою нетленную жизнь, когда на самом деле нет ни достижения, ни недостижения, ни тела, ни духа»¹⁰⁹. В обоих случаях высказана одна и та же идея — недвойственности. Лаконизм коана делает высказывание несколько туманным, загадочным. Но современные наставники толкуют коаны, в некоторых случаях, не менее логично, чем интеллигентный священник — евангельские притчи. Вот как Нёгэн Сэндзаки комментирует коан о Манджушри:

«Дзэнские притчи — это проблемы жизни, темы медитаций.

Вовсе не необходимо, чтобы диалог проходил между Буддой и Манджушри. Представьте, что кто-то из вас колеблется, войти ли в это дзэн-до, и я говорю: «Что ж ты неходишь?». Если он пробудился в этот миг (от иллюзии двойственности. — Г. П.), он может сказать: «Я не вижу ничего по сю сторону дзэн-до. Для чего же мне входить?». Он не видит ничего отдельного от дзэн-до; «вне» и «внутри» — термины сравнения. По сути, он ничего не слышит, ничего не видит, ни к чему не прикасается, ничего не нюхает, ничего не пробует, ничего не думает, а милостиво занимает свое место и садится. Что я могу сделать, кроме как восхвалить этого человека, обладающего совершенной свободой?

Человек еще молод и глуп. Он учится у религий двойственности вместо единства. Из своих иллюзий человек при случае строит ворота, а потом видит нечто по ту сторону их. Он слышит, нюхает, пробует, прикасается, думает со своей эгоистической точки зрения, он рассуждает о всемирном братстве, но не понимает его принципа. Мир нуждается в Манджушри, а не в мессии или в пророке. Кто такой Манджушри?

Манджушри — символ мудрости Будды. Он скачет верхом на льве, сокрушая все заблуждения, и своим острым мечом отрубает все препятствия, мешающие освобождению. Некоторые буддисты думают, что Манджушри был учеником Будды

Сакьямуни. Другие рассказывают о его прошлой жизни и чудесах, обнаруживающих его существование сейчас. Пускай они спят и видят свои сны. Последователи дзэн должны встретить Манджушри в себе самих.

«Аватамсака—сутра» упоминает четыре мира: мир материи, мир разума, мир гармонии в разуме и мир гармоничных материалов. Манджушри нашей притчи живет по ту сторону мира материи, в мире разума, но он еще не научился гармонизировать их.

Самантабхадра символизирует любовь Будды. Он едет верхом на слоне, терпеливо пробираясь сквозь джунгли, любя и почитая все живые существа. Он не объяснит, почему, как / это сделал бы / Манджушри, но спокойно проедет ворота. Его сердце — сердце Будды, отвечающее призыву Будды как эхо.

Четвертый мир Аватамасаки—сутры иногда называют «Царством небесным». Чтобы подняться до этой ступени, человечество должно научиться жить в мире гармонии разума и материи, а до этого оно должно жить в мире разума. Очень важно в наши дни встретить Манджушри лицом к лицу. Он скажет: «Я не вижу ничего по сю сторону ворот. Для чего же мне входить?». Итак, где же ворота? А вы сами — по сю или по ту сторону ворот?» (Железная флейта, 17–18).

В толковании Нёгэна не все обязательно. Но то, что он хотел сказать, сказано ясно, и, несомненно, связано с содержанием коана. Возможны другие толкования, акцентирующие другие аспекты (наряду с идеей недвойственности, которая непременно должна выплыть). Так обстоит дело с любыми первичными религиозными документами. Все они многозначны, все допускают несколько толкований.

Коаны, как уже было сказано, задаются в известной последовательности, и решение их аналогично сдаче философского минимума. Разница с обычным курсом философии заключается, однако, в том, что ученик не располагает учебником и не может выучить ответ, не понимая¹¹⁰. Философская идея, которую подсказывает коан, должна быть самостоятельно открыта. Она должна быть рождена собственной жизнью, собственным опытом, она должна сама собой возникнуть в ритме

¹¹⁰ Такие сборники, как «Железная флейта», с подробными и ясными комментариями, возникают только в наши дни. Ср. Wood E. Zen dictionary. New York, 1962.

¹⁰⁹ Цитируем по сокращенному переводу Судзуки, Дзэн и культура, 413.

медитации и стрельбы из лука, слушания проповеди и работы в саду. Коан заставляет стать Архимедом, а не учеником, открыть (а не выучить), что «тело, погруженное в жидкость, теряет в своем весе...» — и потом бежать по улицам с криком: «Эврика! Эврика!» — как некогда, в экстазе открытия, бежал по улицам Архимед.

Коан близок к древнегреческой апории. Подобно апории, он не допускает решения в рамках той формы интеллекта, к которой формально обращен, и должен взорвать ее. Это упражнение на переход к другому типу мышления, к другой форме сознания. Но если апория действовала в замкнутой сфере философии, то коан действует в широкой сфере жизни, и основные импульсы, которые он дает, не философские. Это не значит, что коан не дает никаких философских импульсов; он их, бесспорно, дает¹¹¹. Но прежде всего он толкает к мистическому переживанию единства мира и к поэтической игре ассоциаций.

6. Сказав, что коаны (и мондо) занимают положение, сравнимое с положением первичных документов других религиозных течений мы не хотим установить здесь полное равенство. В системе дзэн нет записанного откровения, нет священного писания. Слово для дзэн не является богом. Коан — только первый среди равных, среди различных сочетаний знаков, в которых высказывается сатори и которые подталкивают к сатори. Любой другой знак при случае может быть так же первичен, так же значим. Истина дзэн мыслится неотделимой от ритма жизни в целом, и всякий творческий акт, в котором выражается этот ритм, который толкает навстречу подлинности, «такости» бытия, — обладает достоинством откровения. Откровением может оказаться подноска дров на кухню (ср. в 1-м разделе стихотворение Пан-юня). Откровением может оказаться оплеуха¹¹². Если такие акты практически играют

¹¹¹ Хардвик пытается вскрыть объективную аналогию между коаном и приемами анализа языка у позднего Витгенштейна. Ср. Hardwick Ch. S. Doing philosophy and doing Zen. «Philosophy East and West», Honolulu, 1963, Oct., Vol. 13, № 3, p. 227–234.

¹¹² Даная в порядке «ошеломления».

второстепенную роль, то лишь вследствие невозможности фиксировать их. Они случаются, но на них нельзя рассчитывать. То, что в них действует — это целая цепь обстоятельств, случайно порвавшаяся именно здесь, в этом пункте, а завтра готовая порваться в другом месте. В любой момент подноска дров не потянет за собой всю цепь.

Однако с искусством дело обстоит иначе. Стихотворение или картина схватывают процесс жизни в таком пункте, что знак, созданный художником, говорит о целостности бытия не менее сильно, не менее убедительно, чем коан. Между коаном и хайку Басё или картиной Сэсю, с точки зрения Судзуки, нет принципиальной разницы (см. ниже).

Практически это происходит во всех религиях. Музыка Баха не хуже передает дух христианства, чем евангельский текст, но догматически верующий христианин ставит «Страсти», сочиненные мирянином И.С. Бахом, рангом ниже, чем Евангелие, продиктованное святым духом. А дзэн, не обладая ни догмами, ни священным писанием, свободен от такой иерархии. По крайней мере, некоторые стихи и картины ценятся в мире дзэн не меньше, чем коаны и мондо. Дзэн в некоторых своих аспектах приближается к идеалу немецких романтиков начала XIX в.: религии, неотделимой от искусства и признающей в искусстве свое откровение¹¹³. «Высший момент в жизни художника, — пишет Судзуки, — если выразить его в терминах дзэн, это сатори» (Дзэн и культура, 220). И наоборот: сатори, выраженное средствами искусства, становится художественным произведением. Творческий акт рассматривается как религиозный акт, религиозный акт — как свободное творчество. Все эти понятия для Судзуки синонимы. Комментируя творчество монаха — поэта XVIII в. Рёкана, он раскрывает свой идеал: «Быть таким образом свободным от всех обусловленных правил и концепций — это сущность религиозной жизни. Если мы осознаем какое-то намерение в наших движениях, мы не сво-

¹¹³ «То, что индийские сутры махаяны фиксируют в абстрактных терминах, дзэн описывает в конкретных терминах. Поэтом конкретные индивидуальные образы так и кишат в дзэн; другими словами, дзэн в большей мере использует поэтические выражения; дзэн обречен с поэзией» (Судзуки, Подготовка монаха, с. XXV). Ср. также: Hyde M. Zen: meditation and art. «Middle way», London, 1996, Aug., Vol. 41, № 2; Masni G. /et Wang L./ Zen-Bin-Kushu. «Nouv. Revue fran .», P., 1963, oct., annee 11, № 130, p. 76–772.

бодны. Быть свободным означает бесцельность, что, конечно, не значит распущенность. Идея цели — это нечто, вложенное человеческим умом в некоторые виды движений. Когда телеология входит в нашу жизнь, мы перестаем быть религиозными, становимся моральными существами. Так и с искусством. Если намерение слишком очевидно в произведении искусства, искусства тогда больше нет; так называемое искусство становится машиной или рекламой. Красота исчезает, уродливые человеческие руки делаются слишком заметны. Такоость в искусстве состоит в его безыскусственности, то есть бесцельности. В этом искусство приближается к религии; и природа — великолепный образец искусства, ибо нет никакой видимой причины в волнах, катящихся с неведомых времен в Тихом океане, и в горе Фудзи, покрытой вечным снегом, стоящей абсолютно чистой в высоком небе. Как существа, одержимые утилитарными идеями, мы можем увидеть в цветке — зреющие семена, а в семенах — жатву, которая принесет хлеб насущный на будущие годы; но с религиозно-эстетической точки зрения, цветы как цветы — красные или желтые, а листья как листья зелены, и в этом все утилитарные и телеологические или биологические концепции исключены» (Дзэн и культура, 376).

В другом этюде художественное творчество (сохраняя слегка намеченную связь с религиозным переживанием) сближается прежде всего с жизненным творчеством, с формированием процесса своей жизни как художественного произведения: «Подлинный художник — творец, а не копиист. Он побывал в мастерской бога и выучился секрету творения — творения чего-то из ничего.

У такого художника каждый мазок его кисти — акт творчества, и его нельзя проследить до истока, потому что он никогда не допускает повторения. Бог не может перечеркнуть свое «да будет»; оно окончательно, безвозвратно; это ультиматум. Художник не может повторить свою собственную картину. Если каждый мазок его кисти абсолютен, как может быть повторена вся постройка, вся композиция, — синтез всех его мазков, каждый из которых был направлен к целому?

Таким же образом, каждый миг человеческой жизни, — в той мере, в какой он стал выражением внутреннего существа, — изначален, божественен, творится из ничего и не может быть восстановлен. Каждая индивидуальная жизнь есть, т. о., /в

возможности. — Г. П./ великое произведение искусства. Сумеет или не сумеет человек сделать ее превосходным, неподражаемым шедевром, зависит от степени его понимания суньяты, действующей в нем самом»¹¹⁴. Здесь можно дополнить Судзуки Уоттсом. «Должно стать ясно, что то, что мы есть в самом глубоком и субстанциональном слое нашего бытия, никогда не будет определенным актом знания. То, что мы можем знать... — только относительные аспекты чего-то. Пробуждение — это не знание того, что есть реальность.

«Как бабочка подлетает к вновь посаженному цветку, Бодхидхарма говорит: я не знаю».

Пробуждение — это знание что не есть (подч. нами. — Г. П.) реальность. Это значит не отождествлять себя с любым объектом знания» (Путь дзэн, 171). Такое «понимание суньяты» и мыслится как источник всех видов творчества. «Дзэн первичнее так называемой логики, — утверждает Судзуки, — и его наставники ведут нас к встрече с богом, который еще не сказал: «да будет свет!»» (Дзэн и культура, 407)¹¹⁵. Иначе говоря, дзэн толкает человека в духовную пустоту, разрушает образы мира, созданные традицией — в том числе религиозной — и таким образом провоцирует, вынуждает творческий акт. Этот акт может быть религиозным, эстетическим (художественным) или нравственным (т. е. шагом в становлении личности), или и тем, и другим, и третьим вместе. Точнее, он, — если мы верно понимаем Судзуки, — всегда есть религиозно-эстетически-нравственная целостность, только акцент на этой целостности может быть различный — по преимуществу эстетический, по преимуществу религиозный и т. п. Ловя Судзуки на слове, можно сказать, что его позиция (и позиция дзэн в целом) — не столько религиозная, сколько метарелигиозная; что первичный творческий толчок, вырастающий из сознания пустоты, из переживания неопишуемой целостности бытия, действует до религии в точном смысле этого слова и создает ее так же, как другие формы человеческой культуры. Судзуки, возможно, возразил бы, что наши замечания слишком логичны; что целостность, не имеющая названия — это и есть дух подлинной религии, а буква религиозной системы — то, что дзэн, действительно,

¹¹⁴ Suzuki D.T. *Mysticism Christian and Buddhist*, L., 1957, p. 31.

¹¹⁵ Вряд ли нужно напоминать, что бог, о котором ниже говорится, — для Судзуки только метафора.

не очень высоко ставит. Так или иначе, в рассуждениях об искусстве дзэн выступает скорее как религиозно окрашенная, чем собственно религиозная культура (в которой все подчинено религиозной цели).

Религиозный момент в эстетических этюдах Судзуки сказывается, прежде всего, в очень своеобразном понимании свободы творчества. На первый взгляд кажется, что Судзуки близок к субъективистской эстетике романтиков и модернистов. На самом деле, сходство не идет дальше слов. Свобода для Судзуки — полнейшее забвение себя, утрата себя, отдача себя предмету, так что предмет как бы сам рисует себя руками художника. Это эстетика «не-я» (в буддийском положительном, а не в фихтеанском отрицательном смысле слова), эстетика «растворенья»¹¹⁶ личности поэта в чем-то высшем, а не «самовыражения» (о котором хлопотали некоторые лирики).

«Как может художник проникнуть в дух растения, которое он хочет нарисовать?.. Секрет в том, чтобы самому стать растением. Но каким образом человек может превратиться в растение?..

Метод заключается в том, чтобы изучать растение духовно, с умом, тщательно очищенным от его субъективного, сосредоточенного на себе содержания. Это означает держать ум в унисоне с пустотой или такостью, посредством чего человек, созерцающий предмет, перестает быть человеком вне предмета и преобразуется в сам предмет (как бы проходя через центр шара, соединяющий все предметы на поверхности. — Г. П.). Отождествление делает художника способным почувствовать биение одной и той же жизни, одушевляющей и его, и предмет. Это именно имеется в виду, когда говорят, что субъект растворился в объекте, и что когда художник начал свою работу, то не он, а предмет сам работает, и кисть, рука и пальцы художника становятся послушными духу предмета. Предмет сам рисует свою картину. Дух видит себя отраженным в себе. Это полное тождество с собой» (Судзуки, Мистицизм христианский и буддийский, с. 31–32).

Существенным моментом, обнаруживающим религиозные связи дзэнской эстетики, является любовь к таинственному, недосказанному, туманному. Здесь за спиной Судзуки — большие традиции средневековой эстетической мысли Китая и Японии, зародившиеся до дзэн и развивавшиеся не только в дзэнских

¹¹⁶ Заимствуем термин у Пастернака.

монастырях. Установить, сколько в этих традициях дзэнского и сколько не-дзэнского — практически невозможно. Во всяком случае, они характерны для дзэн, признаны и приняты им.

Прежде всего, речь идет о таких категориях, как «духовный ритм», «таинственное» и «невыразимое». «Когда сатори находит художественное выражение, — пишет Судзуки (Дзэн и культура, 220) — оно создает вещи, вибрирующие «духовным ритмом» (Ки-ин), обнаруживающие мьё (или таинственное), дающее взгляд в неизмеримое, т. е. югэн»¹¹⁷. Строгое определение этим категориям, видимо, невозможно дать. Значения их накладываются друг на друга и расходятся только в оттенках. Эти оттенки почти каждый исследователь по-своему чувствует и по-своему переводит на европейские языки.

«Жизнь полна тайн, — пишет Судзуки, — и повсюду, где есть чувство таинственного, можно говорить о дзэн, в том или другом смысле. Это известно среди художников как син-ин или ки-ин, духовный ритм; схватить его и означает сатори» (Дзэн и культура, 220).

«Концептуальное» знание имеет свою технику, свой прогрессивный метод, при котором человек шаг за шагом движется вперед. Но это не дает нам прикоснуться к тайне бытия, к смыслу жизни, к красоте всего, что вокруг. Без взгляда в эти ценности невозможно стать мастером или художником чего бы то ни было. Каждое искусство имеет свою тайну, свой духовный ритм, свое мьё, как японцы называли бы его. Как видим, в этом дзэн оказывается теснейшим образом связанным со всеми видами искусства. Подлинный художник, как и мастер дзэн, это человек, умеющий оценить во всем мьё.

Мьё иногда называют югэн или геммьё. Многие критики считают, что все великие произведения искусства воплощают в себе югэн, дают почувствовать вечное в мире постоянных

¹¹⁷ Термин «югэн» сложился еще в хэйанский период, т. е. до дзэн. Однако эстетика, в которой югэн стал высшим оценочным принципом, разработана Сэами (1363–1443), теоретиком, режиссером и актером театра Но. Это эстетика подтекста, основанная на намеках и паузах. В момент «недействия», сценической паузы, зрители, по словам Сэами, испытывают величайшее наслаждение. Слово и движение актера также являются символами невыразимыми. «Все стороны югэн должны храниться в уме и стать частью тела актера; чтобы он ни играл, югэн никогда не должен исчезать». «Sources of Japanese tradition», Vol. 1, N. Y. — L., 1964, p. 284.

перемен, дают взглянуть в секреты реальности. Там, где вспыхивает сатори, бьется творческая энергия, искусство дышит мьё и югэном (там же).

Ю и Гэн буквально означают «облачная непроницаемость», в сочетании: «непознаваемость», «тайна», «по ту сторону интеллектуальных расчетов» (там же). Этимология мало что дает. Значение «югэн» так же далеко от облачности, как «дао» — от проезжей дороги, и сливается (как видим из отрывка) со значением других терминов. Кроме приведенных, «югэн» перекликается еще с двумя: саби и ваби. Они прибавляют к вееру значений прекрасного еще несколько оттенков, с общим смыслом духовной нищеты, простоты жизни, бегства из фешенебельного общества (Дзэн и культура, 23), культа нагой простоты в искусстве, лаконизма выражения, любви к примитиву (там же, с. 24). Впечатление саби или ваби несет в себе толчок к переживанию глубины жизни, скрытой от интеллектуального анализа, и этот намек на таинственное и чудесное, прячущееся за простой оболочкой, есть югэн.

Этимологически ваби означает бедность, нищету, а саби — покой. Но в современном языке часто говорят слитно: саби-ваби. Старые значения терминов стерлись, а внутри нового единства ваби означает образ жизни, саби — предметы, связанные с этим образом жизни (дом, утварь). Так, по крайней мере, чувствует различие слов Судзуки.

Уотс передает свое понимание саби, ваби, аварэ¹¹⁸ и югэн следующим образом: «Бесцельная жизнь — постоянная тема всех видов искусства дзэн, выражающего внутреннее состояние художника, идущего никуда в безвременный миг. У всех людей иногда бывают такие мгновения, когда они вдруг схватывают живые вспышки действительности, отбрасывающие ослепительно яркий отблеск на свалки памяти: запах горящих листьев в осеннем тумане, освещенный солнцем голубь на фоне грозовой тучи, звук невидимого водопада в сумерках, или вскрик бог-весть какой птицы в глубине леса. В искусстве дзэн каждый пейзаж, каждая зарисовка бамбука на ветру или одиноких скал — эхо таких мгновений.

Когда настроение момента — спокойное одиночество, оно называется саби. Когда художник чувствует себя подавленным

¹¹⁸ Термин хэйанской эстетики; обычно переводится как трогательное, волнующее, патетичное. Ср. Sources, p. 172–174.

или печальным, и в этой своеобразной опустошенности схватывает вспышку чего-то очень обычного и непретенциозного в своей такости, настроение называется ваби. Когда миг вызывает более интенсивную, щемящую тоску, связанную с осенью и смертью, — это называется аварэ. И когда видится вдруг что-то таинственное и странное, намекающее на неведомое, которое никогда не будет открыто, — настроение называется югэн. Эти в высшей мере непередаваемые японские слова обозначают четыре основных настроения фурию т. е. общей атмосферы «вкуса» дзэн в его восприятии бесцельных моментов жизни» (Путь дзэн, 181–182). Однако в более кратком «Духе дзэн» японское (и дзэнское) чувство прекрасного передается одним термином — югэн, который определяется по Уэйли: «Неуловимо тонкое в противоположность ясному и очевидному, намек в противоположность утверждению» (цитируется на с. 113). Далее приводятся слова японского поэта: можно войти в дух югэн, «наблюдая солнце заходящим за холмом, усыпанным цветами, — бредя, куда глаза глядят, в густом лесу, не думая о возвращении, — стоя на берегу и созерцая лодку, прячущуюся за дальними островами, — следя за перелетом диких гусей, то появляющихся, то исчезающих среди облаков» (с. 114).

7. «Дзэн не один и может быть даже не в первую очередь отвечает за... дух, проникающий всю японскую жизнь, но он очень подошел к изначальному чувству природы японцев, — пишет Дюмулен (с. 240). — Поэтому он смог пустить в этой стране особенно глубокие корни, и союз его с японским характером вызвал к жизни богатое искусство¹¹⁹. Активность дзэн в процессе взаимодействия со средой может быть прослежена, по крайней мере, в трех направлениях¹²⁰.

¹¹⁹ Ср. также Ishida I. Zen-Buddhism and Muromachi art. «Journal of Asian studies», Ann Arbor, 1963, Aug., Vol. 22, № 4; Hisamatsu P. Le Zen et les beaux-arts. «Arts asiatiques», P., 1959, t. 6, fasc. 4.

¹²⁰ Более узкое и точно ограниченное поле сравнения — творчество Сэами. Поздний Сэами чисто стилистически обнаруживает влияние дзэнских текстов. Сравнение ранних и поздних работ Сэами может показать, чему он научился у дзэнских монахов. Однако остается недостаточно ясным, в какой мере ранний Сэами (ученик своего отца) свободен от опосредованного влияния дзэн. Ср. Sources, p. 282–297.

Во-первых, психотехника дзэн, направленная к освобождению в человеке творческого начала, играла роль своего рода «школы Станиславского»¹²¹. Во-вторых, нигилизм дзэн освобождал от копирования образцов, от освященных традицией стандартов. Дзэнские монахи-художники творили «что-то из ничего» (Судзуки), были свободны в выборе сюжета, манеры и т. п. В-третьих, полемически отталкиваясь от сложившихся интеллектуальных конструкций, дзэн толкал к выражению своей духовной жизни в поэтических и живописных импровизациях.

Говоря более конкретно, в живописи дзэн привел к полному перевороту в буддийской иконографии, к возникновению новых форм пейзажной композиции и к выработке особой техники рисунка тушью. Древнейший памятник иконографии, который можно приписать влиянию дзэн — триптих У Дао-цзы. Лицо будды здесь еще изображено в традиционной манере, безмятежно спокойным; поза его также довольно традиционная — движение проникло только в складки его одежды. Лица бодисатв несколько больше тронуты движением, а позы, в которых бодисатвы восседают — один на слоне, другой на льве — уже очень свободны и непринужденны. Округлые линии, которыми обрисованы складки одежды будды и бодисатв, создают впечатление движения, потока, из которого контрастно выступает иконописный лик. «Парадокс дзэн — передает Уоттс свое впечатление от триптиха — в том, что он может сочетать покой нирваны с напряженной активностью битвы» (Дух дзэн, 105).

Тот же бодисатва Самантабхадра, восседающий на слоне, изображен Ма Линем совершенно иначе. Складки одежды приобретают готическую (или, лучше сказать, иероглифическую) изломанность. Собственно, это вовсе не одежда, а рубище, едва прикрывающее тело. Выразительное лицо ассиметрично, с большим носом и кривым ртом; в ухе серьга. По наружности это нищий, а может быть и разбойник с большой дороги. Но суровый, сосредоточенный, слегка насмешливый взгляд нищего полон такой внутренней силы, что атрибуты полубога (голова слона, на которой он сидит, и нимб) не кажутся чем-то несовместимым, нарушающим художественное единство. Впоследствии японский художник Окио Маруяма изобразил того же бодисатву еще более неожиданно: в виде куртизанки Эгути, восседающей на слоне в нарядном кимоно и с прической дамы

¹²¹ См. ниже наставление Такуана.

полусвета. Лицо Эгути безмятежно спокойно, слегка грустно. Видимо, художник хотел передать, что святость возможна при любом образе жизни.

Портреты патриархов и мастеров дзэн по стилю обычно развивают новаторские черты творчества Ма Линя: отбрасываются внешние признаки святости (нимб), сохраняется динамизм в изображении фигуры и лица, выразительный взгляд, горящий каким-то суровым внутренним огнем. Но часто патриархи и мастера рисуются иначе, подчеркнута будничная, в бытовой обстановке: например, Хуй-нэн рубит дрова, Хуан-жэнь возвращается с поля с мотыгой за плечами. Сам облик человека при этом, по большей части, меняется, утрачивает свою напряженную одухотворенность, становится обликом рядового труженика. Такие формы иконографии дзэн (если можно в этом случае вообще говорить об иконографии) отражают народные представления о достоинстве, поэтичности и святости простого физического труда. Это было художественной полемикой с традиционными конфуцианскими представлениями о несравненном превосходстве умственного труда над физическим.

В композициях, изображающих мудреца, погруженного в созерцание природы, человеческая фигура часто становится второстепенной, едва намеченной деталью, простым посредником между зрителем и природой, выросшей в главную тему картины. В этом случае правильнее говорить о пейзаже — но о пейзаже, выполняющем функцию иконы. Эта иконность ощутима и в чистых пейзажах, без всяких фигур.

Анализируя систему средств, создающих такое впечатление, надо остановиться прежде всего на недорисованности, незавершенности композиции¹²². Несколько черточек жизни повисают над пустотой, становятся знаком этой пустоты. «Все возникает из неведомой пропасти тайны, и через любой предмет мы можем заглянуть в пропасть» (Судзуки, Дзэн и культура, 257). С этим сознанием жизни связан принцип Ма Юаня — «рисовать только один угол», оставляя остальное воображению зрителя. По толкованию Уоттса, «цель философии и искусства — не дать копию жизни в словах или красках, ибо действительность лучше любой копии. Их цель — намекнуть, чтобы вы

¹²² Ср. доклад Е. Завадской: Категория пинь в китайской эстетике. Труды научной сессии, посвященной 10-летию кабинета востоковедения Тартуского университета. Тарту, 1968.

увидели сами. Поэтому китайские художники понимают лучше других ценность незаполненного пространства, и в известном смысле то, что они оставляют пустым, важнее того, что они рисуют. Они приподымают только угол покрывала, чтобы побудить самому отыскать то, что под ним» (Дух дзэн, 108–109).

Стремление к незавершенности, к намеку на невысказанную тайну, стимулировало рисунок тушью на тонкой бумаге, впитывающей влагу. Здесь сам материал ограничивает художника. Всякая недостаточно легкая линия, всякая попытка исправить, переделать, всякая задержка кисти порвет бумагу или, в лучшем случае, оставит безобразную кляксу. Сюжет должен быть передан мгновенно, несколькими ударами кисти (каждый лишний мазок увеличивает опасность порвать бумагу). Облики предметов, конечно, только намечаются, а не вырисовываются. Обычно это горная деревушка, затерявшаяся в облаках, или что-нибудь подобное. Такие темы очень удавались художникам школы Сумийе, перенесшими в живопись технику каллиграфии, мгновенной обрисовки «скорописью» довольно сложного контура иероглифа. Живопись Сумийе требует от художника качеств, подобных качествам фехтовальщика: «Вам кажется, что кисть сама по себе выполняет работу помимо художника, который просто дает ей двигаться... Если какая-либо логика или размышление возникнут между кистью и бумагой, весь эффект будет испорчен» (Судзуки, Очерки, III, с. 324)¹²³.

Под влиянием дзэн выработалось своеобразное представление о психологии художественного творчества. Легенды рисуют художника погруженным в глубокое созерцание; затем он начинает работать так быстро, «словно вихрь овладел его рукой»; кисти, со свистом рассекая воздух, сливаются в глазах пораженных наблюдателей в один туманный круг. За этими гиперболами стоит подчеркивание непосредственности и внезапности художественного вдохновения, которое мыслится по типу «сатори», просветления.

Полностью выразить свой замысел художник так же не рассчитывает, как мастер дзэн — объяснить ученику словами свое видение жизни. Но он не остается безмолвным, находит язык намека, требующий от зрителя активного сопереживания. (Подробнее эстетика сумийе развита у Судзуки, Очерки, III, 323–328).

В поэзии наиболее близка к дзэн форма хайку. Величайший мастер хайку, Басё, прошел школу дзэнского послушника и не «остался в монастыре только потому, что жизнь там показалась ему слишком шаблонной, слишком не-дзэнской. Он быстро превзошел своих учителей в искусстве отвечать поэтическими ассоциациями на теологические вопросы. Предание сохранило любопытный диалог (Басё в нем принадлежат ответы):

- Что вы успели за эти дни?
 - После давешнего дождя мох стал зеленее, чем всегда.
 - Что в буддизме было раньше, чем зелень мха?
 - Лягушка прыгнула в воду, прислушайтесь к звуку!
- (Судзуки, Очерки, III, 330–331).

Уйдя из монастыря, Басё не вернулся к какому-либо занятию, достойному самурая. В сословной стране, где все было регламентировано, расставлено по местам, он остался вне сословий, нищим бродягой, по его собственным словам: «не священник и не мирянин, не птица и не крыса, но что-то посередине» («Источники», с. 447). Судзуки называет его «трубадуром природы». Поэт, по словам Басё, «следует природе и становится другом четырех времен года. Что бы он ни видел, во всем он видит цветок. О чем бы он ни думал, он думает о луне. Кому предметы не цветы, тот варвар. Кому мысли не луна, тот зверь. Оставь варварство, удались от зверя, следуй природе, вернись назад к природе!» (Дюмулен, 235).

Природа, т. о., мыслится Басё как нечто глубоко одухотворенное, внутренне ритмичное, почти нравственное; «природное» отчетливо противостоит зверскому, грубому. Это чувство природы (тождественной духу) Басё стремится передать простым указанием на предмет, вызвавший в нем вдохновение. «Простота формы — пишет об этом Судзуки, — не всегда означает тривиальность содержания. Существует великое «по ту сторону» в одиноком вороне, сидящем на сухой ветке дерева. Все вещи возникают из неведомой пропасти тайны, и через каждую из них мы можем заглянуть в эту пропасть. Не нужно сочинять поэму во много сотен строк, чтобы передать чувство, пробуждающееся, когда глядишь в пропасть. Когда чувство достигает высшей точки, мы остаемся молчаливыми, ибо ни одно слово не адекватно. Даже семнадцать слогов может быть слишком много. В каждом случае японский художник, более или менее затронутый дзэн, стремится использовать ми-

¹²³ Ср. также Воронова Б.Т. Тойо Ода. Москва, 1958.

нимум слов или ударов кисти, чтобы передать свои чувства. Если они слишком подробно выражены, не остается место для подсказки и намек, а намек — секрет японского искусства» (Очерки, III, с. 331).

Самое существенное в этих комментариях — связь каждой отдельной вещи с «пропастью тайны», восприятие отношений вещей в пространстве и времени как нереальных, пустых и для художника не важных. В европейской иконе средних веков пространственный фон изгибается, взламывается, и эти взломы дают чувство прорыва куда-то вглубь, за пространство. Европейский мистик, автор Апокалипсиса, говорит: «времени больше не будет», — но покамест оно есть. В буддийском мирозерцании время и пространство не только в особых случаях, по велению бога, но всегда, по природе своей, пусты, и должны быть отброшены по пути к реальности. Их не взламывают, а просто не замечают. Отсюда иное восприятие предметного мира и другое искусство; можно назвать его едва нарушенным молчанием. Молчание в поэзии и незаполненная бумага в живописи символически обозначают невыразимую реальность, «великую пустоту». А любой предмет, самый незначительный, — всплеск этой реальности, переход единого в единичное. Чем лаконичнее обозначение, тем лучше; тем меньше связи между предметами, тем отчетливее просвечивает главная связь — между предметом и невыразимым целым жизни. Это относится и к сюжету картины (стихотворения) и к знакам (словам, мазкам кисти), которыми сюжет передан.

Любовь к простым, незначительным сюжетам и умение раскрыть в ничтожном предмете, передать одним-двумя скользящими знаками всю полноту жизни — общая черта дальневосточного искусства. Дзэн ее не создал. Она связана, по мнению Уоттса, с иероглифической письменностью¹²⁴. Во всяком случае, она предшествовала дзэн и участвовала в его формировании. Но, раз возникнув, дзэн развил ее до предела. Чувство единого в единичном, великого в ничтожном — это стиль, пафос, дух дзэн.

Пытаясь объяснить европейскому читателю психологию чайной церемонии (в целом мы рассмотрим ее ниже), Судзуки пишет: «Поскольку дело касается жизни, время и пространство не имеют большого значения, хотя они — посредники, через

которых жизнь себя выражает, с нашей, человеческой точки зрения. Наши чувства и интеллект так устроены, что интерпретируют реальность в терминах пространства и времени. Поэтому мы действительно интересуемся количественными оценками. Мы думаем, что вечность — нечто по ту сторону наших чувственных измерений; но с точки зрения внутренней жизни, одна минута или одна секунда так же долги, так же важны, как тысяча лет. Вьюнок, цветущий несколько часов в летнее утро, обладает не меньшим значением, чем сосна... Микроскопические твари — такое же точно выражение жизни, как слон или лев... Кто же решится отрицать, что когда я пью чай в моей чайной комнате, я впиваю с ним всю вселенную, и в тот самый момент, когда я приближаю чашку к губам, сама вечность вторгается в пространство и время?» (Дзэн и культура, 314). С этим чувством жизни связан специфический выбор сюжетов хайку: бабочка, заснувшая на монастырском колоколе; песенка цикады; запах конской мочи и укусы вшей, которые чувствует путник (Басё), застигнутый непогодой в конюшне¹²⁵. «Вещи остаются вещами, все как есть, по-земному, и все же они освещены отблеском абсолютного» (Дюмулен, 189). Семантика хайку очень близка к семантике коана. Хайку так же нуждается в углубленной созерцании и разгадке, в умении — как говорил Рабле — разгрызть кость и высосать мозг. За предельно непретенциозной внешностью скрывается глубокое содержание, которое можно раскрыть языком философии, в обстоятельных комментариях. Комментарии Судзуки к хайку (главным образом Басё) — одна из его самых удачных попыток выразить дзэнское мировоззрение.

Самым интересным представляется нам комментарий к стихотворению о лягушке, прыгнувшей в пруд (по преданию, Басё написал его после разговора с наставником, цитированного выше. Но возможно, что реальная последовательность была обратной и диалог был придуман молвой после хайку):

Старый пруд, ах!
Лягушка прыгнула:
Звук воды!

¹²⁵ Мы перечисляем некоторые сюжеты, которые комментирует Судзуки.

¹²⁴ Эта концепция излагается в «Пути дзэн».

«Пока мы движемся по поверхности сознания, — комментирует Судзуки, — мы не можем уйти от рационализации; старый, пруд понимается как символ одиночества и безмятежности, а лягушка, прыгнувшая в него, и звук от этого прыжка принимаются за средства создать и подчеркнуть общее чувство вечного покоя. Но поэт Басё жил не там, где мы, он прошел сквозь наружную корку сознания до его глубочайших пропастей, в царство немислимого, в Бессознательное, которое глубже бессознательного, описываемого обычными психологами. Старый пруд Басё лежит по другую сторону вечности, там, где течет безвременное время. Он так «стар», что нет ничего более древнего. Никакая шкала сознания не может измерять его. Он там, откуда все происходит, он источник этого мира частных, но сам по себе он не распадается на части. Мы подходим к нему, когда идем дальше «дождя» и «мха, ставшего зеленею»¹²⁶. Но если духовное усилие становится интеллектуальным, оно приобретает характер идеи и начинает существовать по ту сторону нашего мира частиц, становясь само по себе объектом ума. Только интуиция схватывает безвременность Бессознательного в его подлинности. И эта интуитивная хватка реальности никогда не удается, если мир Пустоты предполагается по ту сторону нашего повседневного мира чувств; ибо эти два мира, чувственный и сверхчувственный, нераздельны, суть одно и то же. Вот почему поэт заглядывает в свое Бессознательное не сквозь тишину старого пруда, но сквозь звук, вызванный прыгнувшей лягушкой. Без звука Басё не заглянул бы в Бессознательное, источник творческой деятельности, в котором все подлинные художники черпают свое вдохновение. Трудно описать этот момент сознания, в котором поляризация прекращается или, скорее, начинается, ибо эти противоречивые термины (начало и конец. — Г. П.) применимы здесь, не ведя к логическим трудностям. Поэт или религиозный гений действительно переживают это. И в зависимости от того, как обращаются с этим переживанием, мы получаем в одном случае хайку Басё, а в другом — дзэнское изречение» (Дзэн и культура, 241–242).

Мировоззрение, которое излагает Судзуки, можно назвать пантеизмом, космоизмом или как-нибудь еще. Во всяком случае — это не обычное буддийское мировоззрение. И Судзуки очень настойчиво защищает его, полемизируя с учеными, при-

¹²⁶ Намеки на диалог Басё с наставником; см. выше.

вывшими к «нормальному» буддизму. Для них центром поэтической картины, созданной Басё (и других подобных картин), является тишина, безмятежность, покой. С точки зрения Судзуки, это совершенное непонимание Басё, дзэн и реальности: «Сэр Джордж Сэнсом говорит о дзэнской любви к природе¹²⁷...: «то, что их интересует — это не беспокойное движение на поверхности жизни, но (как профессор Анедзаки сформулировал это) вечный покой, видимый сквозь и за изменениями». Это вовсе не дзэн. Оба, профессор Анедзаки и сэр Джордж Сэнсом, не уловил подлинного отношения дзэн к природе... Если поэты и художники медлят с тем, что чувствуется «сквозь и за изменениями», они всё еще бродят в компании с Лю Кеном и Шэн-чжао, они еще далеко-далеко не друзья Нань-чуаня. Реальный цветок пережит, только если поэт-художник живет с ним, в нем; и когда даже чувства тождества больше нет, а тем более «вечного покоя» (Дзэн и культура, 355).

Ссылка на Нань-гуаня показывает, что Судзуки в своей полемике с Дж. Сэнсомом не одинок, что за ним стоит многовековая традиция¹²⁸. Дух этой традиции Судзуки высказывает с большой энергией:

«Искать покоя — это убивать природу, останавливать ее биение и обнимать безжизненный труп, оставленный им. Апологеты покоя — поклонники абстракции и смерти. В этих вещах нечего любить. Тождество (с абсолютным. — Г. П.) — тоже статическое состояние, и, несомненно, вызывающее ассоциации со смертью. Когда мы умираем, мы возвращаемся в прах, из которого возникли, мы отождествлены тогда с землей.

¹²⁷ G. Sansom. Japan, a short cultural history, New York, 1943, p. 392.

¹²⁸ Приводим диалог полностью. «Когда Лю Кен, чиновник высокого ранга времен Тан, беседовал с дзэнским наставником Нань-чуанем, он процитировал изречение Шэн-чжао (одного из предшественников дзэн. — Г.П.): Небо и земля и я — одного корня, тьма вещей и я — одной природы — и продолжил: разве это не замечательное изречение?

Нань-чуань обратил внимание гостя на цветущее растение в саду и сказал: мирской народ смотрит на эти цветы как во сне (Дзэн и культура, 353). Пафос мондо очевиден: нельзя останавливаться на абстракции тождества.

Сера, мой друг, теория везде,
Златое древо жизни зеленеет!

Отождествление — не такая вещь, которой стоит особенно помогать. Давайте разрушим все эти искусственные барьеры, созданные между природой и нами; только когда они устранены, мы заглядываем в живое сердце природы и живем с ним — а это и есть подлинный смысл любви» (Судзуки, Дзэн и культура, 361).

Если бы автором этих слов не был буддийский священник, — под ними, вероятно, подписались бы многие атеисты. Между тем, ортодоксальность Судзуки не вызывает сомнения. То, что он говорит, не выходит за рамки дзэн, и в любой момент может быть пересказано традиционными буддийскими терминами так, как это веками делали дзэнские наставники. Судзуки вносит только небольшое новшество: обращаясь к западному читателю, он перемешивает буддийские термины с христианскими. Комментируя хайку Басё¹²⁹, он пишет: «Пока она может петь, она жива, а в жизни здесь и теперь есть вечная жизнь, и что толку заботиться о преходящем? Цикада может смеяться над нами, когда рефлексия ведет нас к размышлениям о завтрашнем дне, — ведь его сегодня еще нет. Цикада наверно процитирует нам святую заповедь: «Если бог так одел траву полевую, которая сегодня здесь, а завтра брошена в печь, то не лучше ли он оденет вас, о вы, маловеры?»

Вера — синоним интуиции Бессознательного. Бодисатва Авалокитешвара (Кваннон босацу) — «податель бесстрашия», и тем, кто его почитают, дается бесстрашие, которое есть вера и интуиция. Все поэты хайку — почитатели Кваннон и обладают бесстрашием, и поэтому они могут понять внутреннюю жизнь цикады и бабочки, никогда не страшась завтрашнего дня и всегда довлеющих сегодняшнему» (Дзэн и культура, 252–253)¹³⁰.

8. Поле дзэнской культуры не ограничивается «высокими искусствами» — живописью и поэзией. По крайней мере, в Япо-

¹²⁹ О ранней смерти
Не подавая знака, —
Голос цикады.

¹³⁰ Ср. также Конрад Н.И. Японская литература в образцах и очерках, т. 1. Ленинград, 1927; Басё. Лирика. Вступ. статья (с. 5–23) В. Маркиной. М., 1964.

нии, начиная с периода Муромати, влияние дзэн проникает «во весь ход жизни в доме, в саду, при приеме гостей» (Дюмулен, 188–189). Амбивалентность дзэн, его способность образовывать противоположные сочетания, сказывается и здесь. С одной стороны, из дзэнского монастыря вышла чайная церемония, с другой — усовершенствованные методы джиу-джитсу (дзюдо) и рубки двуручными саблями (Кэндо).

Чайная церемония занимает в жизни японцев такое огромное место, что постороннему трудно это понять. Благоговение, с которым в Японии пьют чай, кажется странным и несколько смешным. Судзуки вступает с этими профаническими взглядами в запальчивую полемику: «Разве похороны — более важное событие, чем питье чая? Разве обручение имеет больше морального или метафизического смысла, чем питье чая? С точки зрения «бытийственности бога» или «бытийственности мухи» (т. е. учения Мейстера Экхарта о бесконечной глубине каждого предмета. — Г. П.), смерть — то, что неизбежно следует за рождением, в ней нет ничего зловещего. Также и со свадьбой. Почему мы так шумим с ней? Если бы мы захотели, ее легко свести к уровню завтрака или поездки на работу. Мы превращаем ее в великую церемонию просто потому, что мы этого хотим. Когда мы думаем, что жизнь слишком монотонна, мы прерываем ее ход в каких-то случаях и предаемся то радости, то горю...» (Дзэн и культура, 313).

Это отчасти не совсем верно, отчасти — совершенно неверно. Чайная церемония — сравнительно молодой, локальный ритуал, несравнимый с обрядами свадьбы и похорон. Это ритуал, не привязанный ни к какому внешнему событию и в этом смысле субъективный, произвольный. Но по своей структуре он так же отработан, как любой древнейший обряд, и дает японцу то же, что примитивному человеку его пляски, а нам с вами — встреча нового года: выключение из деловой суеты, минуту благоговения перед целостностью бытия, праздник. Чайная церемония отлично «работает» и в современной Японии, в сочетании с лихорадочно напряженной деятельностью на предприятиях и в бюро. Она заслуживает самого внимательного изучения именно благодаря своему несходству со свадьбами и похоронами, именно как пример «модернистского» обряда, выросшего в условиях высокоразвитой, очень противоречивой цивилизации, и хорошо приспособленного к условиям этой цивилизации.

Питье чая издавна связывалось с дзэн. Есть даже китайская поговорка: «Вкус дзэн (чань) тот же, что вкус чая (ча)». Существует легенда, что Бодхидхарма однажды заснул во время своих упражнений. Очнувшись, он в гневе вырвал себе ресницы. Они ушли в землю и из них выросли кусты чая. Поэтому питье чая отгоняет сон и очищает душу. Чай воспеваётся поэтами Дальнего Востока так же, как Омар Хайям воспевал вино: «...шестая чашка зовет меня в царство бессмертных. Седьмая чашка — эх, но я не могу больше пить! Я только чувствую дыхание прохладного ветерка, вздымающего мои одежды. Где небо? Дай мне взлететь на этом свежем ветре и унести прочь отсюда!» (Уоттс, 110).

Чайная церемония началась в китайских монастырях как совместное чаепитие около портрета основателя течения и легендарного создателя чая, Бодхидхармы. Постепенно сложилась целая философия чайной церемонии. Принципами ее были гармония, благоговение, чистота и покой. В период Сун ритуал чайной церемонии уже настолько разработан, что привел в восторг корифея неоконфуцианства Чэн Мин-дао (Чэн Хао), посетившего один из дзэнских монастырей. По преданию, он воскликнул: «Мы видим здесь классическую форму обрядности, какой она существовала при древних трех династиях» (Судзуки, Дзэн и культура, 273).

Ученик Иккю, вышедший из монастыря Сюко (XV в.), придал церемонии светский характер. Окончательное завершение получила она у Сен-но Рикю, о котором мы уже упоминали. Портрет Бодхидхармы заменило любое другое произведение искусства, и церемония в целом приняла характер «поклонения красоте в сером свете будней» (Дюмулен, 192). Однако секуляризация чайной церемонии не была полной. Она сохраняла — по крайней мере, иногда — известный религиозный и религиозно-этический оттенок.

Классики чайной церемонии мыслили ее как своего рода камерную, домашнюю мессу, как воплощение духа ваби, связанного с буддийскими (хотя совсем не дзэнскими) представлениями о Земле чистоты: «Дух ваби — это создать Страну Чистоты, совершенно свободную от развращения, и в этом саду, в этой хижине, крытой соломой, не должно быть и крупинки какой-либо грязи; хозяин и гости должны быть абсолютно искренни друг с другом; не нужно следовать никаким обычным

меркам... Ибо то, что мы хотим здесь — это дать полное выражение духу Будды». Эти слова, принадлежащие Нанбо-року, ученику Сен-но Рикю, Судзуки сочувственно комментирует: «...реализовать Страну Чистоты на земле, хотя бы очень маленькую, и увидеть идеальную общину, собравшуюся здесь, какой бы короткой ни была встреча и как ни мало людей участвует в ней» (Дзэн и культура, 283).

Насколько подобный дух действительно воплощался, зависело от участников чайной церемонии. Во всяком случае, «буква» церемонии строго соблюдалась. Строилось специальное помещение — чайный домик, легкая беседка в углу сада. Сад скупо передает общий облик, ритм японского пейзажа:

Группа летних деревьев,
Блеснувшее море,
Бледная вечерняя луна
(Кобори Энсиу; Уоттс, III).

В нише чайного домика — какой-либо шедевр живописи или каллиграфии. Перед ним — цветущая ветка в вазе. Участники церемонии обычно приносят с собой какое-либо редкое произведение искусства и передают его из рук в руки. В это время заваривается чай (воду берут из ключа, который бьет здесь же в саду). В котелок кладутся металлические побрякушки, чтобы они позванивали при кипении, напоминая «шум сосен на отделенном холме, или водопада, приглушенного облаком» (Кобори Энсиу; Уоттс, 112–113). Чашки из грубого фарфора цвета опавших листьев, неправильной формы: симметрия для дзэн «ненатуральна и мертва, слишком завершена, чтобы оставить место росту и изменению» (Уоттс, 112).

С чайной церемонией тесно связано развитие садоводства, но сады китайских и японских монастырей имеют самостоятельное значение и, пожалуй, являются основным архитектурным выражением эстетики дзэн, более важным, чем постройки. (Всякая постройка требует рационального обдуманного плана. Интуитивно можно распределить камни, предназначенные для созерцания, но не камни, на которые ляжет крыша: причудливая асимметрия здесь почти немыслима). В садоводстве дзэн постепенно побеждала тенденция к абстрактному символизму. Шедевром архитектуры этого типа считается знаменитый сад-коан в окрестностях Киото. Небольшая площадка пробороженного песка (31x15 м) символически обозначает мировой океан

или вечность, 15 искусно расположенных камней — сушу, а мох на них — растительность, жизнь. Сад расположен в живописной местности, и за его низенькой каменной стеной отовсюду видны естественный лес и горы¹³¹.

В самом резком видимом несоответствии с чайной церемонией и садами-коанами находятся динамические «искусства» — дзюдо и кэндо. Однако теория их, разработанная дзэнскими наставниками, основана на тех же принципах, что и эстетика чайной церемонии, только в другом повороте. Дзюдо (теория самозащиты без оружия, джиу-джитсу) опирается на философский принцип не-действия. «Согласно легенде, она была впервые открыта, наблюдая, как снег падает на ветки дерева. Толстые и негибкие ветки ломались под его тяжестью, а тонкие и гибкие, наклоняясь, сбрасывали его на землю» (Уоттс, 115). Мастер должен нанести поражение противнику, используя его собственную силу, ускользая от него и заставляя противника потерять равновесие. В идеальном случае противник падает сам, как при попытке с силой открыть незакрытую дверь. «Сущность джиу-джитсу в том, что /перед противником/ никогда не должно быть чего-либо, с чем можно бороться; мастер должен быть таким же ускользающим, как истина дзэн; он должен превратить самого себя в коан — загадку, которая ускользает тем больше, чем больше вы пытаетесь решить ее; он должен быть похожим на воду, которую пытаются сжать в кулак»¹³² (Уоттс, 117).

Очень важным моментом является непосредственность нападения и защиты. Этот принцип особенно развит в теории фехтования (кэндо). Приведем отрывки из наставления по фехтованию, разработанному мастером дзэн Такуаном (1573–1645).

«Что всего важнее для искусства фехтовальщика — это достичь известного духовного состояния, называемого «неколебимой мудростью». Эта мудрость достигается интуитивно после долгой практической тренировки. «Неколебимая» не означает быть жестким, тяжелым и безжизненным, как скала

¹³¹ Ср. также Coe S. Buddhism and ikebana. «Middle way». London, 1966, Feb., Vol. 41, № 4, p. 160–162.

¹³² На этом принципе основана также игрушка, которую японцы называют Дарума (т. е. Бодхидхарма). По-русски ее назвали Ванька-Встанька.

или бревно. Она означает высочайшую степень подвижности с центром, который остается неколебимым. Дух тогда достигает высочайшей степени живости, готовой направить внимание в любую сторону, — направо, налево, в любом направлении, которое нужно. Когда ваше внимание захвачено и связано мелькающим мечом противника, вы потеряете первую возможность сделать выпад. Вы мешкаете, вы думаете, и пока идут эти размышления, ваш противник готов нанести вам смертельным удар. Дело в том, чтобы не дать ему этого шанса. Вы должны следовать движению меча в руках врага, оставляя дух свободным для контрудара без задерживающих размышлений. Вы двигаетесь, как двигается противник, и это кончится его поражением.

Это поведение — оно может быть названо «невмешивающимся» поведением ума — составляет самый важный элемент в искусстве фехтования и точно так же в дзэн. Если остается место хотя бы для волоска между двумя действиями, все обрывается...

Дзэн часто описывают как молнию или искру, вырвавшуюся от столкновения двух камней. Если это понимать в смысле быстроты, делается грубейшая ошибка. Идея /сравнения/ — показать непосредственность действия, ничем не прерванное движение жизненной энергии... Когда спрашивают: «Что такое абсолютная реальность буддизма?» — мастер отвечает без малейшего колебания: «Ветка цветущей сливы» или «кипарис в саду». Есть что-то неколебимое внутри, которое, однако, приходит в движение спонтанно, когда вещи появляются в поле его зрения. Зеркало мудрости отражает их мгновенно одну за другой, оставаясь само ясным и незамутненным. Фехтовальщик должен культивировать это» (Судзуки, Очерки, III, 335–336).

Следует отметить, что Такуан не был фехтовальщиком и знаменит (если не говорить о рецепте засолки редиски, вошедшем в быт под его именем) своими наставлениями по ритуалу чайной церемонии.

Эта церемония, с ее созерцательным идеалом «Земли Чистоты» и беспощадная рубка, в которой не полагалось думать о защите¹³³, были двумя сторонами жизни одних и тех же людей.

¹³³ Существовало правило: если противник коснулся твоей кожи — ты коснешься его мяса; если он коснется твоего мяса ты коснешься его костей; если он коснется твоих костей — ты отымешь его жизнь.

«Японский рубака тех старых лет тревоги и раздоров, — пишет Судзуки, — когда война поглощала человека целиком, до последних его сил, он понимал, что не может жить в постоянном напряжении схватки, что у него должно быть местечко отдыха, куда время от времени можно сбежать. Это ему именно и давала чайная церемония. Он отступал на время в спокойный угол Бессознательного, символически обозначенный чайным домиком... И оттуда он выходил не только отдохнувший душой и телом, но иногда еще с обновленной памятью о вещах более прочной ценности, чем простая рубка» (Дзэн и культура, 289).

Специфика дзэнской культуры — именно в этой легкости переходов от созерцания — к спонтанному действию, во взаимном проникновении, диалоге профанического и сакрального, в приближении к модели потока, дао, то застывающего в благоговейном покое праздника, то деятельно пробивающегося через препятствия.

9. Вопрос о причинах расцвета и упадка дзэн — один из наименее исследованных в большой литературе, посвященной этому течению. Уоттс, говоря о причинах упадка дзэн в Китае (начиная с периода Юань), отделяется фразой: «китайская культура потеряла свою мужественность» («Дух дзэн»). Известный смысл здесь имеет только глагол. Китайская культура действительно что-то потеряла; ее поэзия больше не поднималась до уровня Ли Бо, живопись — до утонченности сунского пейзажа. Но что именно было потеряно, Уоттс нам не объясняет. У Дюмулена, Судзуки, Уоттса можно найти отдельные наблюдения о связях дзэн с социальной средой. Но среда (особенно китайская) берется статично, как некая постоянная. При таком подходе нельзя понять, «почему Бодхидхарма пришел с запада»¹³⁴, почему Китай, такой неподатливый к чуждым влияниям, стал обетованной землей буддийских миссионеров и свидетелем их блистательных успехов, родиной самостоя-

«В том, что писал Такуан о фехтовании, — пишет Блайс, — плохо не убийство... Плохо то, что чрезмерно акцентируется победа. Честно говоря, мы хотим побеждать, но дзэн — не про то, дзэн — это как побеждать или проигрывать» (Блайс, У, 155).

¹³⁴ Фрагмент дзэнского мондо.

тельного направления буддизма, Чань (дзэн), его расцвета, а потом упадка. Не пытаюсь дать полного ответа на этот вопрос, мы хотим все же высказать несколько соображений.

Китайская империя была построена в III в. до н. э. ценой беспощадного разрушения всей предшествующей культурной традиции. Отчасти это было следствием стихийного процесса, уже к V в. до н. э. отбросившего на задний план обрывки старых, мифологических родоплеменных традиций¹³⁵. Отчасти — следствием сознательной политики разрушения родовых связей, проводившейся династией Цинь. Во всяком случае, развитие рациональной (этико-политической и исторической) мысли обогнало и перебило развитие мифологии, и решающей формой мировоззрения стали «учения», морально-политические школы.

В период Цинь легизм («школа государственных законов», «школа фа») попытался установить свою идейную монополию, уничтожив все другие системы взглядов. По приказу Цинь Ши-хуанди были сожжены книги, кроме специальных трудов (по сельскому хозяйству, военному делу, медицине и гаданию), а книжников закапывали живыми в землю. Однако этот эксперимент сыграл роль доказательства от противного. Уцелевшие «учения» постепенно перешли от резкой полемики к заимствованиям друг у друга. Образовался «концерт» наиболее авторитетных учений, состав которого испытал некоторые изменения при переходе от «античности» к «средним векам»¹³⁶, но примерно к V в. н. э. окончательно сложился¹³⁷. Конфуцианство и даосизм (внутренне изменившись) сохранили свои места, моизм, а затем легизм были вытеснены. Их место занял буддизм; используя опыт буддизма, его партнеры по «трио» более или менее развили в себе религиозные аспекты. Но общая структура китайской идеологии «средних веков» осталась, как в древности, плюралистической. «Учения» не претендовали на монопольное владение истиной; спор мог идти только о праве на первое место, о положении первого среди равных. Образованные китайцы, как правило, знали всех

¹³⁵ Возможно, вследствие специфики этих племенных традиций и даже специфики китайского языка. См. примеч. на с. 29.

¹³⁶ Мы берем эти термины в кавычки, чтобы отметить неполное сходство средиземноморско-европейской и китайской периодизаций.

¹³⁷ Хотя конфуцианство признало произошедший сдвиг только к XVI в. после нескольких попыток устранить буддизм. См. ниже.

участников «концерта» и относились к ним с уважением (это было окончательно закреплено в период Мин).

Такова была внешняя форма перехода от идеологии «античности» к идеологии «средних веков». Если же говорить о внутренних мотивах движения, то можно смоделировать его как ряд попыток (предпринятых разными «учениями») заполнить духовный вакуум, созданный реформами и стихийными сдвигами древности. При этом конфуцианство, даосизм, буддизм поочередно захватывали инициативу, пока неоконфуцианство не одержало окончательной победы.

В империи Цинь буквально все приносилось в жертву государству. Все традиционные человеческие связи разрушались, чтобы не мешать становлению новых, политических связей. Чиновники повышались в должности за донос или за голову врага государя, принесенную в доказательство верной службы. Подданные были опутаны круговой порукой и подлежали казни за недоносительство. По преданию, при сыне Цинь Ши-хуанди, Эр Ши-хуанди (впоследствии убитом) по улицам водили оленя, заставляя народ говорить, что олень — лошадь, потому что так приказано. И люди послушно называли оленя лошастью. Система Цинь позволила объединить Китай и двинула вперед сооружение Великой китайской стены, но жить при ней было невыносимо. После ряда перипетий династия Цинь пала, «школа государственных законов» (фа), вдохновлявшая циньских политиков, подверглась моральному остракизму, и реабилитированные конфуцианцы возродили семейную этику, запрещавшую сыну доносить на отца. Таким образом, Антигона — по крайней мере, в теории — была вознесена над Креонтом; и авторитет хранителя моральных традиций, Конфуция, утвержден на две тысячи лет.

Однако далеко не все из того, о чем говорили ранние конфуцианцы, можно было выполнить. Учение их предполагало общество, основанное на двух принципах: субординации (подобной отношениям младших к старшим в патриархальной семье) и музыкальной обрядности (подобной праздничным обрядам примитивных коллективов). Строжайшая субординация, необходимая для дела, дополнялась музыкальным праздником, в котором исчезали все социальные барьеры и восстанавливался дух гуманности. Благодаря музыке, ритуалам и духу «жэнь» (т. е. тождеству любви и долга в отношениях между «старшими»

и «младшими»), подданный чувствовал себя не подданным, а сыном, и государь — не государем, а отцом. Законы становились ненужными; суд вершился по любви. Таков был идеал.

Уже период Хань показал, что этот идеал неосуществим. Конфуцианцам удалось отстоять патриархальную семью, на которую покушалась школа фа, и семейную (в истоках своих родовую) этику. Но в сфере государства пришлось пойти на компромисс. Пришлось примириться с законами, прочно вошедшими в обиход, со слежкой чиновников друг за другом и другими административными приемами, враждебными духу Конфуция. Наконец, полный провал ожидал в сфере музыкального праздника и других объединяющих обрядов. Простая консервация ритуалов, сохранившихся со времен раннего Чжоу, не могла до конца заполнить пустоту в человеческой душе. Сделать огромное государство ритмически живущим целым, наподобие маленького племени — не так просто. Конфуцианцы очень серьезно относились к своей задаче. Плодом их усилий остался уникальный сборник древних народных песен, Шицзин. Но Китай не превратился от этого в соборное единство. Дух музыки и любви не пропитал собой государство. Последние десятилетия династии Хань были почти непрерывной гражданской войной, в которой отдельные группировки придворных (на словах усвоивших конфуцианство) стремились истребить своих противников, а народные массы, доведенные до отчаяния, восстали под руководством даосских проповедников (движение «желтых повязок»).

Это не значит, что конфуцианство было полностью дискредитировано. Оно осталось самой авторитетной школой государственной мудрости и общественного воспитания. Но в какой-то мере было дискредитировано само государство. Идеал общечеловеческого, в котором личность и коллектив гармонически дополняют друг друга, не исчез из китайской идеологии; но он сильно потускнел. Наряду с ним, стали складываться новые идеалы. Какая-то часть людей стала искать царства музыки вне государства, в бегстве от общества, в созерцательном общении с природой.

Я встаю на рассвете,
Я ложусь на закате,
Я выкопал колодец,
Я обработал поле.
Что мне теперь император?

Эта старинная даосская песня хорошо передает настроения, сложившиеся под влиянием кризиса политических ценностей.

Конфуцианство, целиком сосредоточенное на моральных и социальных проблемах, не давало выхода из этих проблем, выхода из общественных дел, пришедших в неразрешимое, абсурдное состояние¹³⁸. И сами конфуцианцы, устав от дел, мечтали на старости лет, в отставке, дожить свои дни по-даоски, в каком-либо тихом уголке над рекой.

Наряду с физическим бегством от центров цивилизации возможен был уход другого рода – в глубину самого себя. Потеряв надежду на большой, всенародный праздник, люди ищут «праздника, который всегда с тобой», и если в пространстве и времени этот праздник ограничен крошечным садиком, то надо выйти за рамки пространства и времени, углубить мгновение жизни до неизреченного Дао. Царство музыки, праздника, свободы, недостижимое в общежитии, могло быть достигнуто как своего рода «царство божие внутри нас». И на этот порыв даосизм хорошо откликался. «Я продолжал говорить с ним; после трех дней он научился пренебрегать земными делами... После семи дней он начал пренебрегать вещами... После девяти дней он начал пренебрегать собственным существованием. Став равнодушным к собственному существованию, он был просветлен. Став просветленным, он приобрел способность увидеть Единое. Увидев Единое, он приобрел способность превосходить различие прошлого и настоящего. Превзойдя различие прошлого и настоящего, он стал способным войти в царство, где нет больше жизни и смерти. Тогда разрушение жизни не означало для него больше смерть, а продолжение жизни ничего не прибавляло к его существованию. Он мог бы следовать за всем; он мог бы ничего не получать. Для него все было в разрушении, все было в становлении. Это называется покоем в тревоге. А покой в тревоге называется совершенством» (Чжуан-цзы)¹³⁹.

Как школа государственной мудрости, даосизм уступал конфуцианству. Но способность углублять человеческую лич-

¹³⁸ В период шести династий (386–587) север Китая находился в руках «варваров»; ни одна династия не в состоянии была обеспечить единство страны и стабильный порядок.

¹³⁹ Цитирую по книге: Fung Yu-lan. A history of Chinese philosophy. Princeton, 1952, Vol. 1, p. 238.

ность, делать ее неуязвимой для жизненных неудач, внутренне цельной, какими бы ни были внешние обстоятельства, давала даосизму чрезвычайно важные преимущества, особенно когда дела в государстве шли все хуже и хуже. В период Шести династий (386–587) влияние даосизма было так сильно, что даже «сами конфуцианские тексты интерпретировались в свете даосизма» (Судзуки, Дзэн и культура, 49). Однако даосизм, как мы уже говорили (в разделе 3) был недостаточно последователен и закончен в своей «интровертированности», обращенности внутрь. Ему не хватало положительного и абсолютного идеала индивидуальной человеческой свободы. Этот идеал «освобождения» внес буддизм. Его обрядность захватывала массы, а его философия помогала «достроить» учение Чжуан-цзы, придать ему законченный характер индивидуального «пути освобождения». Одним из итогов этого развития был дзэн.

Начиная с конца периода Хань и до периода Тан мистические учения (буддийские и даосские) теснят конфуцианство, отвечая на душевные запросы, с которыми конфуцианство просто не знало, что делать: великий учитель Кун жил во время, когда они еще не были такими острыми. В период Тан положение изменилось. Дзэн–буддизм (последняя, самая глубокая волна мистических настроений) еще проходит свой период бури и натиска, но одновременно начался обратный процесс. И в период Сун буддизм (в частности дзэн) начинает утрачивать влияние.

«С V по, примерно, IX в. сильные волны махаянистской мысли продолжали стимулировать развитие и усиливали аутентичный характер буддийской мысли и практики в Китае. Но в то же время китайские привычки и предпочтения влияли на новый материал... все время усиливая более позитивные... моменты индийских конструкций»¹⁴⁰. «Начиная с /периода/ Сун, конфуцианское возрождение вырвало интеллектуальную инициативу у буддизма, усилило свое собственное влияние на политическую систему и стало доминирующим идеологическим фактором в китайском обществе и культуре» (там же, 112).

Дзэн развивался, если можно так сказать, при прямом попустительстве конфуцианцев. Конфуцианцы были охвачены общей тоской, общей усталостью от субординации, поисками

¹⁴⁰ W. T. de Barry. Buddhism and the Chinese tradition. «Diogenes», Vol. 47, p. 109.

духовной свободы. Они не склонны были уйти в монастырь; но их глубоко интересовало поле дзэнской культуры. Одних привлекал ритуал чайной церемонии (пример приводился выше, в разделе 8), других — дзэнское чувство природы, третьих — тренировка интуиции, способности образовывать неожиданные ассоциативные связи. Во всяком случае, как пишет об этом Судзуки, — «Почти все мыслители периода Сун, по крайней мере однажды в своей жизни, обращались в дзэнские монастыри. Что бы они там ни поняли или не поняли, это заставляло их заново продумать свою собственную философию, рожденную на их собственной почве (т. е. конфуцианство. — Г. П.). Сунская философия (т. е. неоконфуцианство. — Г. П.) — результат их духовных приключений. Обличая буддизм и буддийский образ мысли, они глубоко черпают из индийского источника, представленного в дзэн» (Дзэн и культура, 43)¹⁴¹.

Можно заподозрить Судзуки в переоценке удельного веса дзэн в китайской культуре. Но и де Барри, и Ху Ши признают ведущую роль чань (дзэн) в структуре буддизма периодов Тан и Сун. Дзэнские наставники не были начетчиками, не зубрили тексты сверху вниз и снизу вверх (как принято было в средние века), но многие из них вовсе не были невеждами. Совершенно естественно, что мыслящие конфуцианцы, искавшие живых собеседников, предпочитали Моцарта Сальери.

Дзэн можно рассматривать как попытку соединить дефицитный в Китае (буддийский) идеал автономной личности и национальный (даосский) стиль¹⁴². Отсюда его успех (прежде всего среди поэтов и художников). Импровизации в духе дзэн не могли, однако, заменить конфуцианскую государственную мудрость и мораль. В ходе диалога с дзэн, конфуцианство перевооружилось, усвоив элементы буддийской онтологии, эстетики, психологии и психотехники, и в какой-то степени признало поиски радости в глубине собственного духа. С

¹⁴¹ С другой стороны, «Дзэн приобрел свою практичность от конфуцианства» (там же, 44); «дзэн-буддисты шли своим путем, усваивая конфуцианский словарь... Можно сказать, что разница между двумя характерами духовной деятельности сводилась к постановке акцента» (там же, 43).

¹⁴² Ср. Алексеев В.М. Глава из истории китаизации буддизма. «Известия АН СССР. Отделение литературы и языка», М., 1947, т. 6, № 5.

этим поправками конфуцианская мораль долга была вновь утверждена.

Процесс обновления конфуцианства был описан Н.И. Конрадом как Возрождение, типологически близкое к европейскому. После ряда работ Н.И. Конрада, в особенности «Об эпохе Возрождения» (1965), известные основания для такого взгляда нельзя не признать. Видимо, существует структурная аналогия между эпохой диалога мистицизма с гуманистическим рационализмом в Китае (периоды Тан-Сун) и эпохой диалога мистицизма с гуманистическим рационализмом в Европе (Возрождение). Однако европейский мистицизм сильно отличается от китайского; европейский рационализм и гуманизм совершенно несходны с китайскими; борьбу против мистицизма в Европе и в Китае вели совершенно разные социальные силы: вольный горожанин — на Западе, чиновник — на Востоке. И с социологической точки зрения большого сходства между Китаем и Европой переходного периода нельзя найти. Сдвиги шли совершенно различные и с совершенно различными результатами.

Аргументация Н.И. Конрада основана на сравнении фактов духовной культуры. Эти факты иногда действительно сходны. Гуманизм Лу Сян-шаня и гуманизм Пико делла Мирандолы, в чем-то перекликаются. Но ведь иногда перекликаются явления духовной культуры совершенно разных эпох — например, учения Шанкары и Мейстера Экхарта (об этом убедительно писали Р. Отто и многие другие исследователи).

Говоря словами О. Мандельштама:

Я получил сраженное наследство —
Чужих певцов блуждающие сны;
Свое родство и скучное соседство
Мы презирать заведомо вольны.
И не одно сокровище, быть может,
Минуя внуков, к правнукам уйдет;
И снова скальд чужую песню сложит
И как свою ее произнесет...

Чем больше мы углубляемся в подробности двух эпох диалога мистицизма с гуманистическим рационализмом в Китае и в Европе, тем больше мы обнаруживаем различий:

Во-первых, конфуцианское мировоззрение никогда не умирало и даже не обмирало. Оно лишь утратило бесспорную гегемонию, и борьба шла не за установление и развертывание плюрализма, как в Европе (после идейной диктатуры церкви в Средние века), а скорее за развертывание плюрализма (что и было, в конце концов, достигнуто — отчасти в период Мин и окончательно — при маньчжурской династии Цин).

Во-вторых, европейское Возрождение было началом стремительного развития новых общественных отношений; между тем, ничего подобного не последовало за известным укреплением позиций рационализма ни в Китае, ни в других странах Востока (кроме Японии). Видимо, китайский и мусульманский рационализм чем-то отличались от рационализма европейского Возрождения. Разум, потеснивший мистический интуитивизм в Европе, был разумом обособленной личности, ставшей вровень с традицией и дерзко судящей традицию. Напротив, разум, укрепивший свои позиции в Китае, был (если воспользоваться термином Толстого) роевым. Здесь было рационально осознанно и стало рациональной традицией общинное, индивидуалистическое состояние человека. Поэтому торжество разума в Китае — это торжество рода (семьи, государства) над личностью. Это не вело к прогрессу.

В-третьих, жэнь, человечность, во имя которой отвергались религиозные ценности, только очень условно и неточно соответствует европейскому гуманизму, в особенности — гуманизму Возрождения¹⁴³. Чэнь Ин-ци, в цитированной статье («Концепция человека в китайской мысли»), сочувственно приводит известный диалог Конфуция с учеником о трех условиях доброго правления (сытость народа, хорошая армия, доверие к правителю). На вопрос, чем из трех легче пренебречь, Конфуций ответил, что предпочел бы отказаться от армии. Ученик не отставал и предложил выбрать одно из оставшихся двух. Несмотря на кажущуюся нелепость такой постановки вопроса, она оказалась эвристически интересной. Конфуций ответил: «Я скорее обошелся бы без достаточного количества пищи. С незапамятных времен люди умирали, но государство без доверия к правителю погибнет» (цитируется у Чэнь Ин-ци

на с. 172). Вряд ли выбор Конфуция укладывается в рамки того, что принято называть европейским или буржуазным гуманизмом. Переводя «жэнь» словом гуманизм, мы должны сейчас же прибавить: это гуманизм своеобразный, гуманизм особого рода.

Чжэн Сюань (127–200 г. н. э.) определял «жэнь» как «людей, существующих вместе». Чэнь Ин-ци развивает эту мысль так: «По китайским взглядам, никакой человек не живет в изоляции. С рождения до смерти он существует в общественных отношениях» (цит. статья, с. 206)¹⁴⁴. И для китайца II в., и для китайца XX в. в человечности, в гуманизме на первом плане — социальность, коллектив (семья, род, государство). Страсть Ромео и Джульетты, разрывающая сложившиеся семейные отношения, с точки зрения огромного большинства конфуцианцев — вне жэнь. Европейский гуманизм противостоит социальности средних веков как индивидуализм, как абсолютное право Джульетты любить Ромео, хотя бы все Капулетти перевернулись в своих гробах. Конфуцианская героиня становится свободной только потеряв родителей; и в этом случае ее мечта — найти их. Торжество человечности (в неоконфуцианском смысле слова) означает восстановление архаической семейной дисциплины, расшатанной буддизмом, отказ от права уйти из семьи, уйти от своих государственных обязанностей — хоть в монастырь. Религия, против которой выступал Чжу Си, была мистическим индивидуализмом. Религия, против которой выступал европейский гуманизм, была мистически-догматической связью феодальных порядков. Гуманисты Европы по-своему продолжали традиции средневекового бунта против освященного церковью порядка. Неоконфуцианцы восстанавливали царство закона, подавляя мистический бунт. Человек Чжу Си признает себя звеном общего миропорядка и занимает свое место в нем. Человек Пико делла Мирандолы, Марсилио Фичино и протестантской мистики в самом себе заключает целый мир, рвущийся «изнутри наружу». Вебер считал это движение «изнутри наружу» характернейшей чертой европейских религиозных течений нового времени. Т. о., аналогия между возрождением конфуцианства и европейским Возрождением имеет довольно

¹⁴³ Легге, Уэйли и др. переводят «жэнь» иначе. Ср. статью Чэнь Ин-ци в кн.: S. Radhakrishnan, P. Raju. The concept of man. L., 1966, p. 172–219.

¹⁴⁴ Первоначальное значение иероглифа жэнь (с двумя черточками) — милостивое отношение государя к подданному. См. цит. статью, с. 197–199.

узкие границы. Рационализм Чжу Си во многих отношениях удобнее сравнивать со средневековым рационализмом, со схоластикой. Мы часто упускаем из виду, что Средневековье не едино, что вслед за «темными веками» (как говорят англичане, т. е. VI–X вв.) пришли, собственно, Средние века, сменив патристику — схоластикой, платонизм — аристотелизмом, мироотрицающий мистицизм Августина — мироутверждающим мистическим рационализмом Фомы Аквинского. Мы не считаем Фому Аквинского деятелем Возрождения; почему же относить к Возрождению Чжу Си (а вслед за ним Авиценну и Аверроэса)? Или, если арабских комментаторов Аристотеля признать мыслителями Возрождения, не придется ли признать вершиной Возрождения «Сумму теологии»?

По самой своей структуре, конструкции Чжу Си и Фомы Аквинского представляют собой итог, а не начало, обобщение вековых усилий, канон, а Возрождение никакого философского канона не создало, оно много начинало — и ничего не завершило, его характерный мыслитель — Монтень, эссеист, бросавший идеи без продолжения, без системы. В лучшем случае, можно сказать, что в неоконфуцианстве рядом, одновременно действовали тенденции к схоластическому синтезу (Чжу Си) и к гротескно свободному мышлению (Лу Сян-шань). Но это лишь означает, что развитие Китая вообще несравнимо (или очень ограниченно сравнимо) с европейским, что явления, для Европы диахронические (Фома Аквинский — Монтень), в Китае синхронны, а поэтому периоды Тан и Сун не тождественны ни Возрождению, ни схоластике, и можно искать аналогии только с отдельными тенденциями, отдельными течениями этих периодов.

С точки зрения социолога, торжество неоконфуцианства было восстановлением позиций чиновника в споре с монахом. Древняя китайская культура вовсе не знала фигуры монаха. Позиция чиновника была единственной законной для общественного деятеля. Независимые мыслители могли существовать (в период «ста школ») только как учителя будущих государственных людей — или как чудаки, своего рода «лишние люди». В IV–VI вв., под влиянием буддизма, китайское общество признало вторую respectable позицию — монашескую, и такая позиция, при некоторых династиях, стала считаться (по крайней мере, в некоторых кругах) не менее почетной, чем

чиновничья. Восстановление единого стабильного государства в период Тан резко усилило позицию чиновника, подняло его уважение к самому себе и общественное уважение к нему.

Кроме того, династия Тан довела до совершенства систему экзаменов при замещении государственных должностей. Отныне чиновничество пополнялось талантами из всех слоев общества и стало почти синонимом цвета нации, интеллигенции, духовной элиты. Соответственно меньше талантливых молодых людей шло в монастыри. В этих условиях почетное место, которое продолжали занимать буддийские и даосские монастыри, стало восприниматься как незаслуженное, не выдерживающее критики перед судом разума. Отсюда начало движения, которое приняло форму «возрождения конфуцианства» (де Барри). Хань Юй (768–824) восстал против права монахов учить народ (что в древние времена делали только государственные чиновники) и получать за это часть государственных доходов. Он требует сожжения книг Будды и Лао-цзы и восстановления господства светской элиты¹⁴⁵. Однако традиционное конфуцианство, ставшее довольно ограниченной школой политических наук, не способно было заменить тонкую и разветвленную буддийскую (и даосскую) онтологию, психологию, психотехнику, эстетику и т. п. Возникла необходимость превратить конфуцианство во всеобъемлющее религиозно-философское учение, в законченную систему мировоззрения, стоящую «в просвещении с веком наравне». Эта задача решалась двумя путями: во-первых, за счет интерпретации и переоценки значимости классических текстов (самого Конфуция и его учеников; в частности, в это время выходит из полужабвения и канонизируется Мэн-цзы, идеалист, мышление которого ближе к религиозному); во-вторых, за счет прямого усвоения и пересказа конфуцианскими терминами наиболее популярных в Китае буддийских идей (сунская философия и философия Ван Ян-мина).

Таким образом, стремление вытеснить или, по крайней мере, потеснить монашество с занятых им почетных позиций вызвало на первых порах живой диалог, в ходе которого и в конфуцианском, и в буддийском лагере расцветает вольнодумство. Вслед за «левыми» буддистами (чань-дзэн) появляются «левые» конфуцианцы (Лу Сян-шань), нападающие на

¹⁴⁵ Ср. Н.И. Конрад. Хань Юй и начало китайского ренессанса. «Запад и Восток», М., 1966, с. 119–151.

консервативные религиозные и полурелигиозные иерархии, догматизм, слепое доверие к авторитету, не желающие комментировать старые книги, ищущие истину в непосредственном человеческом переживании. Однако основные социальные силы, стоящие за спором буддизма с конфуцианством, это две корпорации, монахов и чиновников, боровшиеся за влияние в обществе. Вольнодумство возникало в ходе спора, в ходе диалога; оно не могло пережить спор. Победа любой стороны означала бы гибель творческой свободы. И победа конфуцианства действительно к этому привела.

Борьба шла в специфических условиях, способствовавших торжеству чиновника. В период Сун национальная независимость Китая была поставлена под угрозу. Северный Китай попал под власть «варваров». Возник выбор между восстановленным национальным государством (каким бы оно ни было) и варварским завоеванием. Вопрос о царстве гармонии был отодвинут в тень. Эскапизм, поиски гармонии вне политической сферы стал недопустимой роскошью.

Патриотическое чувство, возбужденное событиями, заслонило все остальные соображения.

В дальнейшем покровительство, оказанное буддизму монгольской династией Юань, еще более ухудшило положение дзэн и подняло авторитет Чжу Си. Дзэн был слишком тонок для монголов и слишком космополитичен для антиюаньской оппозиции. Напротив, в период национальной династии Мин дзэн несколько оправился, влияние его выросло. Но обрывками дзэн воспользовались евнухи, боровшиеся с ученой оппозицией. Мистическое учение о тождестве было интерпретировано как оправдание самого примитивного аморализма (ср. раздел 4). По закону политического контраста, это превратило порядочных людей в противников дзэн.

Культурная гегемония чиновничества, став фактом, повлекла за собой упадок влияния и тех течений, которые были возможны и необходимы в период борьбы за эту гегемонию, но после победы стали казаться уступкой противнику. Так случилось с Лу Сян-шанем (XII в.) и его продолжателем, Ван Ян-мином (1472–1528). Ван Ян-мин, прошедший в молодости через увлечение дзэн, сделал затем работу, сравнимую с работой Шанкары в Индии: он предельно полно перевел содержание буддизма на язык национальной традиции (в

данном случае — конфуцианской). После Ван Ян-мина интуитивист, ищущий просветления, мог найти духовную школу в рамках конфуцианской традиции и чиновничьего быта. Диалог эссеистического и системного мышления, интуитивизма и рационализма мог продолжаться в рамках неоконфуцианства. Но для этого нужно было желание другой стороны: рационалистически-системного мышления. А такого желания не было. Поклонники Чжу Си считали Лу Сян-шаня и Ван Ян-мина просто непоследовательными конфуцианцами, «конфуцианцами днем и буддистами ночью». Уступки «дзэнскому интуитивизму казались опасными». Они связаны были с риском эскапизма, с риском аморализма. Чиновник стремился избежать риска, и когда Ван Ян-мин и его школа нанесли дзэн последний удар — мавр, сделав свое дело, мог уйти. Стройная философия Чжу Си, удовлетворявшая попутно и кое-какие потребности в углублении внутреннего мира личности (не слишком большие), была гораздо надежнее. Пятикнижие Конфуция с комментариями Чжу Си стало обязательным пособием для кандидатов на государственные должности.

Даже после этого сохранилось различие между конфуцианским учителем и чиновником-практиком, между философским и «имперским конфуцианством». Но позиция мыслителя оказалась чрезвычайно затруднительной. Торжество одной школы дало правительству возможность осуществить задачу, поставленную Цинь Ши Хуанди, но так и не решенную им: создать единый имперский идеологический стандарт.

Эту работу начал еще основатель династии Мин (ставший императором по имени Тай-цзу). Буддийские монастыри вызвали его подозрение как убежища для оппозиционных элементов. Но идейное влияние буддийских монахов на народ надо было чем-то заменить — и тут впервые появился сборник цитат (из произведений Чжу Си), удобных для чтения нараспев и заучивания наизусть. В дальнейшем династия Мин помирилась с буддизмом, но при маньчжурах (имевших особые основания заботиться о народной преданности) заучивание цитат возобновилось. Сборник, получивший название «священного эдикта», стал основой идейной обработки масс.

Грамотные китайцы имели право и даже обязаны были, готовясь к экзаменам, читать подлинники. Но, во-первых, подлинники фальсифицировались, из них выбрасывали слишком

смелые места, а старые издания систематически сжигались. Во-вторых, всякая самобытная мысль на экзамене означала провал, и фактическим объектом изучения стали не Конфуций и даже не Чжу Си, а образцовые сочинения, соответствовавшие видам начальства и отмеченные им. Такое воспитание с детства калечило умы.

Отдельные ученые восставали против произвола цензуры, но никто не протестовал против принципа цензуры. Признав неоконфуцианство Чжу Си полным и совершенным выражением истины, нельзя было оспаривать право и даже обязанность правительства защищать истину и пресекать ложь. Таким образом, ученые сами создали тень, которая уселась — как в сказке Шварца — на их место.

«Повелевая вселенной, — писал в 1656 г. император Шуньчжи, — я прежде всего забочусь исправлять людские умы. А чтобы исправлять людские умы, моя первая забота — изгнать еретические способности». «Законы и распоряжения — не единственная моя забота, — гласит эдикт Кан-си, 1670 г. — На первое место я ставлю преобразование людей с помощью идейного воспитания»¹⁴⁶. «Исправление людских умов», «промывание умов», «промывание умов и чистка мыслей» — обычные выражения из документов XVII—XVIII вв., посвященных идеологическим проблемам. Народное образование и наука целиком подчинялись этой задаче. «Государство должно содержать ученых не ради простого поощрения литературных талантов..., но чтобы воспитывать в народе должное почтение к правителям и предкам», — писал император Юн-чжэн (1723—1735). Дзэн в рамках этой политики мог влачить только самое жалкое существование.

Когда претензии монахов на влияние в высших сферах были подорваны, воцарился религиозный мир. Императорский эдикт 1503 г. учредил культ трех божественных существ — покровителей Поднебесной: Кун-цзы, Лао-цзы и Будды. Даосские и буддийские монахи получили известное место под солнцем, — в качестве продавцов опиума для народа. Но дзэн это не спасло: он действовал вне сферы народного невежества.

¹⁴⁶ Ср. Н. Wilhelm. Chinese confucianism on the eve of the great encounter. — In: Changing Japanese attitudes to modernization, Princeton, p. 285.

Вместе с дзэнским интуитивизмом, непосредственностью и непочтительностью к авторитетам, сошел на нет диалог учений, обеспечивший расцвет китайской культуры. Формально диалог продолжался — это стало традицией — но ответы на вопросы предполагались заранее известными; диалог превратился в катехизис. Степень реальной диалогичности китайской культуры резко уменьшилась; и результатом был застой. Гипертрофия охранительной функции подавила развитие культуры¹⁴⁷.

Начало упадка дзэн в Китае совпало с распространением его в Японии. Попытки пропаганды дзэн ранее кончались здесь неудачей. Социальная и связанная с ней духовная структура Японии не давала места для дзэнского стиля жизни. Буддизм, воспринятый японским императорским двором в VI—VII вв., понимался сперва просто как более сильная магия, стоявшая над родовыми богами и родовыми распрями. Монахи выступают в VII—VIII вв. как маги, лекари, государственные деятели, но не как философы, и, тем более, антифилософы. Прежде чем понять смысл дзэнских алогизмов, надо было выучиться логике.

Философской стадии японский буддизм достигает в хэйанский период (774—835). Принц Сётоку (573—621) еще понимает известные ему тексты фольклорно, как ряд мудрых изречений, и свободно перемешивает буддийские принципы с конфуцианскими. Противоречия между конфуцианством и буддизмом он, по-видимому, не чувствовал. Напротив, Кукай (774—835) отчетливо сознает противоречие между различными школами и ищет синтеза. После паломничества в Китай и бесед с китайскими буддистами, он частично воспринял, частично разработал иерархическую систему, в которой все известные философские и религиозные системы были распределены по ступеням мудрости. На первой, самой низкой — жизнь ничем не обузданных страстей. На второй — конфуцианство, не знающее религиозной истины, но направляющее ум к практической нравственности. На третьей — популярный даосизм (или брахманизм), последователи которого представляют себе религиозную цель как жизнь на небе. Далее следуют несколько

¹⁴⁷ Оценка неоконфуцианства в целом и отдельных корифеев его неоднократно менялась. Обзор советских и частично иностранных работ см. в статье В.И. Семанова «Было ли Возрождение в Китае?» — в книге: «Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы», М., 1967.

форм буддизма (также в иерархической последовательности), и в заключение, на вершине — тайное учение, основанное на созерцании мандал (своеобразных икон) и на искусстве йоги. Оно давало приобщение к ритму космоса и развивало парапсихологические способности, завоевавшие Кукаю и его последователям большой авторитет. Эта система, моделировавшая вселенную как прекрасную иерархию, постижимую тонким эстетическим чувством избранных, идеально выразила дух аристократического Хэйана.

Положение изменилось, когда хэйанская культура рухнула. Провинция, оставленная двором в состоянии полного варварства, сохранила варварскую воинственность. В XII в., воспользовавшись неурядицей при дворе, северные военачальники стали вмешиваться в борьбу за контроль над престолом. Воюющие клики сожгли столицу. Победитель получил традиционный титул главнокомандующего в походе против северных туземцев (сёгуна) и основал новую систему управления, сёгунат, с резиденцией в Камакура.

Распространение дзэн проще всего можно объяснить выходом на авансцену истории нового класса, самураев, оттеснивших придворных (кугэ). Сёгуны нуждались в религиозном толке, способном освятить их узурпацию. Самураи охотно принимали дзэн с практической точки зрения, как психотехнику, освобождавшую воина от страха смерти¹⁴⁸. Но было бы опасно переоценить эти факты. Догэн, — выходец из старой аристократии; не только самураи (и их лидеры, сёгуны) хотели новой религии — известная часть аристократии тоже искала религиозного обновления. Обрядовое и рационалистическое толкование буддизма пошатнулось, когда дворцы Хэйана рухнули в пламени пожара. С этим событием для японцев пошатнулся весь космический порядок, вся жизнь стала казаться абсурдной. И дзэн, именно благодаря своей гротескности, парадоксальности, склонности к алогизмам, — попал на благодатную почву, дал модель поведения, подходившую к обстановке. Отсюда успех дзэн. В следующий период, Муромати (время почти непре-

рывных смут), дзэн достиг величайшего расцвета. Он оказался прекрасной формой приспособления человека к нелепой, лишенной всякой логики действительности, к царству интриг и усобиц, когда невозможно было понять, где добро и где зло, и надо было жить сегодня, не рассчитывая на завтрашний день.

Эта ситуация, однако, не оставалась без изменений, и за видимой утратой всякого порядка, всякой перспективы — скрывался закономерный процесс социальных сдвигов. В непрерывных усобицах XII—XVI вв. расшатались и изменили свою форму традиционные социальные отношения. Человек, оказавшийся в хаосе грабежей, голодовок и эпидемий, вынужден был действовать по принципу «спасайся, кто может», рассчитывая только на собственное чутье и рассудок. В то же время, сравнительно широким слоям открылся доступ к высокой культуре. Группы самураев, волна за волной захватывая власть, приобщались к заимствованной из Китая образованности, закупоренной в хэйанский период стенами императорского дворца и нескольких окружавших его монастырем. В XVI в. в процесс аккультурации втянулись и купцы, и богатые крестьяне. За четыре века войны всех против всех образованность стала достоянием большинства самураев и какой-то части не-самураев. Монополия самураев на политическую и культурную активность была поставлена под угрозу. Возникли боевые религиозно-политические союзы крестьян и горожан. Христианство, широко распространяясь в южной Японии, становилось знаменем антифеодального движения. В этих условиях появилась идея стабилизировать общественный порядок, создать сильное бюрократическое государство. Благодаря достаточно широкому распространению образованности, такое предприятие стало возможным. Благодаря угрозе потерять власть, оно было необходимым для самураев.

В новых условиях дзэнское доверие к стихии и вкус к импровизации не могли больше руководить государственными людьми. Первым это почувствовал Фудзивара Сэйка (1561—1619), дзэнский монах, преподававший неоконфуцианство¹⁴⁹. Он стал неоконфуцианцем, сбросил желтые одежды и вскоре нашел могучего покровителя в Токугава Иэясу (1542—1616),

¹⁴⁹ В течение веков конфуцианская политическая наука преподавалась в Японии дзэнскими монахами как практическое знание, как общеобразовательный предмет.

¹⁴⁸ Эта обласканность дзэн верхами придала ему в Японии периодов Камакура и Муромати «оппортунистический» характер, отмеченный Блайсом (см. выше). Ср. также Furukawa F. The principle of self-sacrifice and Zen. — In: Philosophical studies of Japan. Tokyo, 1959; Sato K. Death of Zen masters. «Psychologia», Kyoto

основателе последней династии сёгунов. Учение о гармонии, царящей в природе и обществе, с его оптимистической гипотезой о возможности организовать и упорядочить государство, стало официальной идеологией Токугавы. Ученик Фудзивары, Хаяси Радзан (1583–1657), был назначен ректором правительственного университета с правами советника по вопросам культуры. Его потомки унаследовали эту должность. Дзэнские монахи утратили свое первенство при дворе¹⁵⁰.

Судзуки объясняет поступок Фудзивары наивно: человек так долго изучал конфуцианство, что стал совершенным конфуцианцем. Однако многие монахи, жившие в периоды Камакура и Муромати, изучали конфуцианские тексты, быть может, не менее долго¹⁵¹. Поступок Фудзивары и широкий общественный отклик на него показывают, что изменился дух времени, и господство дзэн исчерпало себя. То, что Токугава провозгласили буддизм государственной религией и обязали всех японцев приписаться к какому-нибудь буддийскому монастырю — чисто полицейская мера, направленная против христианства (объявленного государственным преступлением, каравшимся смертной казнью). Подлинным идейным авторитетом для Токугава был Чжу Си.

Можно заключить, что дзэн переживает расцвет в эпохи общего кризиса цивилизации, когда всякая разумная, планомерная деятельность встает под вопрос, теряет смысл, заводит в тупик. И дзэн отступает на второй план, когда возникает ясная национальная задача, требующая разумного, планомерного, методического выполнения¹⁵².

Дзэн нельзя оценивать, отвлекаясь от общего фона дальневосточной культуры. Благодаря плюрализму ценностей,

¹⁵⁰ Однако дзэн никогда не доходил в Японии до упадка, как в Китае. Он только потерял гегемонию.

¹⁵¹ «Дзэнские монахи, будучи буддистами, оказались еще пропагандистами конфуцианства» (Судзуки, Дзэн и культура, 44).» В XIV и XV вв. «Пять гор», т. е. пять дзэнских монастырей в Киото, были центрами распространения конфуцианских текстов» (там же, 45). Конфуцианство было обортоном дзэнской культуры периода Муромати.

¹⁵² Этому как будто противоречит привязанность к дзэн Ходзо Такимуне, организатора сопротивления монголам. Но монгольская угроза была эпизодом, не оставившим следа в японской истории.

принципов, школ — крайности дзэн уравнивались другими крайностями и снимались в целостности культуры. Надо все время иметь в виду, что последователи дзэн (или другого толка буддизма) могут быть одновременно конфуцианцами и даосами¹⁵³ — или, в Японии, синтоистами. Дзэн был парадоксальной формой дальневосточного буддизма, но парадоксом мыслимым в рамках своего времени и культуры (так же как Диоген, при всей своей парадоксальности, мыслим в одном ряду с Сократом и Горгием, но был бы совершенно немислим рядом с Гегелем и Кантом).

Дзэн, несомненно, был плодотворным для некоторых форм средневековой культуры. Наставники дзэнских монастырей — большие мастера психологической тренировки, сосредоточения на «мысли» (или «не-мысли») о целом, начиная с целого вселенной (религиозно-философский аспект дзэн), кончая целым любого процесса (фехтование, рисование тушью).

В истории дзэн мистическое чувство часто совсем не отличается от художественного чувства поэта, художника или любого другого мастера своего дела, далекого от узко религиозных терминов и проблем. С точки зрения католика Дюмулена, это недостаток дзэн. Он цитирует письмо К. Фосслера к Б. Кроче: «Я увидел, что монизм всегда распадается на натурализм и интеллектуализм», — и продолжает: «Дзэн, отталкивающийся от интеллектуализма монистической махаяны, — яркий пример возвращения к натурализму. В Китае, у великих мастеров периода Тан и Сун, он был натурализмом с даосским оттенком. Благодаря рафинированному восприятию природы японцами, дзэн приобрел новое, в большой мере художественное выражение, никем не воплощенное совершеннее в слове, чем Басё» (Дюмулен, 240). Однако «Безграничное чувство природы — выражение натуралистического мировоззрения, несовместимого с персоналистическими религиями» (там же, 239). Остается

¹⁵³ Ср. недавнюю работу: Liu Ts'un-yan. Lu Hsih-sings a Confucian scholar, Taoist priest and buddhist devotee of the sixteenth century. «Asiatische Studien», Bern, 1965». Bd. 18–19, s. 78–89. Ср. также мнение известного япониста, проф. Китагавы: «Эти школы не были сектами в строгом смысле слова, но различными тенденциями, основанными на известных текстах и приемах, и некоторые буддисты чувствовали себя вправе изучать более чем одну систему». («Babel», Berlin, 1963, vol. 9, N 1–2, p. 55).

добавить, что натурализм, на языке западной науки — понятие, близкое к материализму¹⁵⁴.

В последнее время ставился вопрос, не облегчил ли дзэн переход Японии к новому времени. Макклелланд склонен был рассматривать дзэн-буддизм как одну из форм идеологии первоначального накопления¹⁵⁵. Это вызвало возражения: «пример дзэн был обсужден Макклелландом... под ошибочным впечатлением, что самураи эпохи Мейдзи были правоверными последователями дзэн-буддизма¹⁵⁶. Эйел, опубликовавший в том же номере статью «Системы ценностей и экономическое развитие в Японии и Таиланде»¹⁵⁷ останавливается только на сектах и течениях, прямо призывавших к экономической активности и накоплению богатств, умалчивая о дзэн. Такая осторожность оправдана. Но вопрос может быть поставлен иначе, чем это делают Макклелланд, Эйел и Белла. Европейский гуманизм также не был идеологией первоначального накопления и вообще не отличался буржуазной ограниченностью; это не мешало ему объективно проложить дорогу буржуазному обществу. Правда, дзэн — в отличие от гуманизма — не создавал нового рационального мышления, нового делового метода, способного вытеснить старый. Отвергая всякий план, дзэн остается в рамках старого плана, отвергая всякое рассудочное мышление, дзэн остается обертонном существующих форм рассудочного мышления (пока их не заменили новые). Это лучше всего видно в практике, связанной с дзэн, в частности — в искусстве. Дзэн плодотворен только там, где можно обойтись импровизацией (в живописном эскизе, в лирическом стихотворении). В архитектуре дзэн повлиял на оформление интерьера, но не создал зданий нового типа (если не говорить о беседках). Ограничено влияние дзэн и в военном искусстве. Можно фехтовать по кэндо и бороться

¹⁵⁴ См. философский словарь, ИЛ, 1961, с. 352: «К материализму нужно отнести натурализм, поскольку он не отводит человеку особого места в природе».

¹⁵⁵ McClelland D.C. The achieving society. Princeton, 1961, p. 369–370.

¹⁵⁶ R.N. Bellah. Reflections on the protestant ethic analogy in Asia. “Journal of social issues”, N.Y., 1963, vol. 19, N 1, p. 53.

¹⁵⁷ E.V. Ayal. Value systems and economic development in Japan and Thailand, *ibid*, p. 35–51.

по дзюдо, но нельзя, следуя дзэн и только дзэн, руководить сражением. Дзэн принципиально несовместим с какой бы то ни было обдуманной стратегией и неслучайно ограничивается тактикой непосредственного ответа.

Модель поведения дзэн принципиально отвергает категорию цели. Дзэн учит жить в потоке, но не организовывать этот поток. Можно, однако, предположить, что влияние дзэн сделало японскую культуру более гибкой, непосредственной, склонной к импровизации, к обновлению, чем китайская культура, где развитие дзэн (чань) было подавлено. Это связано и с различием социальных носителей высокой культуры: самурая — в Японии, чиновника — в Китае. Дзэнско-самурайская психологическая традиция продолжала жить и подо льдом неоконфуцианской чиновничьей догмы, взрывая ее изнутри. Сравнивая динамику развития (и разложения) неоконфуцианства в Китае и Японии, можно приписать разницу влиянию дзэн

После переворота Мэйдзи влияние дзэн снова упало. В условиях стремительного научно-технического и промышленного развития современной Японии дзэн находится в обороне. Однако он по-прежнему влиятелен в быту, в литературе и искусстве. К дзэн-буддизму близок был, в частности, Сосэки (1867–1916), самый читаемый писатель в современной Японии¹⁵⁸.

Чем же объяснить интерес к дзэн, внезапно вспыхнувший на Западе? Видимо, отчасти именно тем, что оттолкнуло европеизированных японцев: архаической установкой на стихийный ритм, в противоположность плану и расчету. Во-вторых — «интеллектуальной мобильностью», свободой от всех запретов, догм, авторитетов, табу. Дзэн манит, таким образом, возможностью соединить привычки современного индивидуализма с гармоничной, близкой к природе жизнью примитива.

10. Внимание к дзэн настолько широко, что имеет смысл сперва рассмотреть высказывания крупных теоретиков, пытающихся философски осмыслить свои интересы, а затем уже — битнические «рецензии» дзэн, также довольно различные.

А. Уоттс считает традиционные западные религии устарев-

¹⁵⁸ Ср. «Курьер ЮНЕСКО», Париж, 1966, окт., № 118, с. 25–27; «Сосэки — самый популярный писатель в Японии».

шими в двух пунктах: 1) они противоречат современной науке, тогда как символика буддизма и даосизма совместима с любыми теориями пространства и времени; 2) они слишком связаны с социальным строением, с «порядком условностей», который время от времени приходится менять. Поэтому социальные перевороты связаны в Европе с кризисом ценностей, с «бунтом против бога», с распадом всей этической, эстетической, философской структуры цивилизации.

«Наша еврейско-христианская духовная традиция отождествляет абсолютное — бога — с моральным и логическим порядком условностей. Это почти может быть названо великой культурной катастрофой, потому что наделяет общественный порядок излишним авторитетом и таким образом вызывает восстания против религии и традиции, которые так характерны для истории Запада» (Путь дзэн, 10).

Нельзя сказать, что современная американская жизнь удовлетворяет Уоттса. Напротив, форсированная деятельность, лежащая в основе американской цивилизации, кажется ему безумием. «Тот, кто сидит тихо и ничего не делает, совершает один из наилучших вкладов в успокоение взбаламученного мира», — мимоходом замечает он в «Пути дзэн», говоря о медитации (с. 155). Это перекликается со словами Джорджа Гротона из романа М. Уэста «Посол», сказанными по поводу американской политики во Вьетнаме: «Главное, чему мы должны научиться — это искусству терпеливого, осторожного бездействия. Мне кажется, мы до сих пор еще не научились этому...»¹⁵⁹.

Вместе с тем, Уоттс еще больше опасается краха общества американского типа и установления тоталитарной системы. «Когда трон абсолюта остается вакантным, относительное узурпирует его и совершает подлинное идолопоклонство, подлинное кощунство против бога — абсолютизацию условной абстракции» (там же, 11–12). В результате возникает «наихудшая тирания» (там же, II).

Единственной альтернативой Уоттсу представляется установление более гибкой идеологической системы, наподобие конфуцианско-даосской (дзэн Уоттс рассматривает как завершение даосизма). Первая подсистема, подобно конфуцианству, должна воспитывать уважение к субординации, к общественному порядку, к «условностям». Вторая должна давать отдых

от субординации и «условного знания», т. е. исполнять роль, которую Конфуций предоставлял музыке. В связи с этим подчеркивается, что «даосизм ни в коем случае не должен быть понят как революция против условностей, хотя иногда он и использовался как предлог к революции. Быть свободным от условностей — значит не взрывать их, но не давать им определять себя. Это значит быть способным использовать их как инструмент, вместо того, чтобы быть использованным ими» (там же, II)¹⁶⁰.

Несколько иной характер имеет интерес к дзэн Эриха Фромма (одного из ведущих представителей современного психоанализа). Он прежде всего подчеркивает невыносимость «промышленной» (буржуазной) цивилизации для личности, разрушение личности, вызванное буржуазным прогрессом. Его размышления представляются нам настолько существенными для понимания успехов дзэн, что мы приведем большую цитату, не опуская и замечания, возможно навеянные чтением Уоттса и перекликающиеся с ним.

«Хотя большинство людей, живущих на Западе, не чувствует или, по крайней мере, не сознает, что приходится жить во время кризиса западной культуры... общепризнано, — по крайней мере известным числом мыслящих наблюдателей — что кризис налицо и в чем его суть. Это кризис, который был описан как... омертвление жизни, автоматизация человека, отчуждение его от себя самого, своих современников и от природы. Рационализм был доведен до точки, в которой он преобразился в совершенную иррациональность. Начиная с Декарта, мысль все более откалывалась от полноты чувства. Мысль одна считалась рациональной — полнота чувств, по самой его природе, иррациональным. Личность, Я, была расколота на интеллект, составлявший мою самость и контролировавший меня, как можно контролировать природу. Интеллектуальный контроль над природой и производство как можно большего числа вещей стал главной целью жизни. В этом процессе человек сам себя превратил в вещь, жизнь стала подчиненной собственности, «быть» попало под господство

¹⁶⁰ Уоттс отвлекается от того, что Китай, несмотря на конфуцианско-даосское равновесие, знал множество революций, временами достаточно серьезных.

¹⁵⁹ «Иностранная литература», М., 1966, № 6, с. 239.

«иметь». Хотя источники западной культуры, и греческие, и еврейские, считали целью жизни совершенство человека, современный человек погружен в усовершенствование вещей и знание, как их делать. Западный человек находится в состоянии шизоидной неспособности испытать полноту чувства, — поэтому он охвачен страхом, подавленностью и безнадежностью. Он все еще на словах признает своей целью счастье, индивидуализм, инициативу — но на самом деле у него нет цели. Спросите его, зачем он живет, в чем цель всех его стремлений — и он будет в глубоком затруднении. Некоторые, возможно, скажут, что живут для семьи, другие — ради удовольствий, третьи — чтобы делать деньги, но на самом деле никто не знает, ради чего он живет; ни у кого нет цели, если не считать желания избежать необеспеченности и одиночества.

Правда, число прихожан сейчас больше, чем когда бы то ни было, книги о религии становятся бестселлерами, и больше людей говорят о боге, чем прежде. Но этот вид религиозности только покрывает глубоко материалистический и нерелигиозный образ жизни...

Разрушение теистических идей в XIX в. было — с известной точки зрения — немалым достижением. Человек глубже заглянул в реальность. Земля перестала быть центром вселенной, человек потерял свою центральную роль твари, предназначенной богом для господства над другими тварями... Человек отбросил иллюзию отеческой заботы господа бога — но он отбросил также истинные цели всех великих гуманистических религий: преодоление границ эгоистической самости, раскрытие в себе любви, объективности, скромности, уважения к жизни. Это цели великих западных религий, так же как и восточных. Восток, однако, не был отягощен концепцией трансцендентного отца-спасителя, в которой монотеистические религии выразили свои стремления. Даосизм и буддизм обладают более высокой рациональностью и реализмом, чем западные религии. Они способны смотреть на человека реалистически и объективно, не нуждаясь ни в каком другом руководителе, кроме «пробужденного», и способны следовать этому руководству, поскольку каждый человек обладает в себе способностью пробудиться и стать просветленным. Именно поэтому восточная религиозная мысль, даосизм и буддизм — и их слияние в дзэн-буддизме — приобрела такое значение для современного Запада. Дзэн—

буддизм помогает человеку найти ответ на основные вопросы его существования, ответ, который по существу тот же, что и в иудейско-христианской традиции, но который не противоречит рациональности, реализму и независимости, драгоценным достижениям современного человека. Парадоксально, восточная религиозная мысль оказалась более в ладу с западной рациональной мыслью, чем западная религиозная мысль»¹⁶¹.

Интересно привести также мнения критически настроенных наблюдателей. Прежде всего, укажем на тревогу, которую распространение дзэн и формы, которые дзэн принял на Западе, вызвали в буддийских кругах. Так, например, Чарльз Хэмфрис, руководитель Лондонского буддийского общества, пишет: «Только мастера, риши, роши, — как их ни называть, — утратив чувство «другого», не нуждаются в какой бы то ни было концепции бога. Вы и я не можем обойтись без «образа отца», который помещаем на небо и почитаем; или так же спроектированного /на небо. — Г. П./ учителя, живого или мертвого; или его писания, которое рассматриваем как источник истины...»

Имя моего бога — дхарма»¹⁶².

Э. Конзе, в своей статье «Ложные параллели к буддийской философии» пишет: «Мы можем за последние годы наблюдать в англосаксонских странах некоторых последователей Д.Т. Судзуки, использующих изречения мастера, чтобы оправдать образ жизни, диаметрально противоположный его собственному». В примечании Конзе цитирует Н.М. Джекобса о «Миллере и тех битнических писателях, которые отвергают практические дела ради внутренней жизни и самореализации — или саморазрушения — с помощью дзэн, секса и наркотиков»¹⁶³.

В кругах, далеких от буддизма, критика дзэн приобретает более резкие формы. Так, Ром Ландау видит в распространении

¹⁶¹ E. Fromm. In: Suzuki D.T., Fromm E. etc., "Zen Buddhism and psychoanalysis" N.Y., 1963, p. 78–80. Ср. также Ames V.M. Zen and American thought. Honolulu, 1962. Durkheim K. Zen und wir. Weilheim, 1961; Graham D.A. Zen catholicism. London, 1964. Ando Sh. Zen and Christianity, "Psychologia", Kyoto, 1965, Sept., vol. 8, N 3, p. 123–134.

¹⁶² Ch. Humphreys. Dharma. How it works. "Middle way", L., 1966, Aug., Vol. 41, N 2, p. 56.

¹⁶³ E. Conze. Spirious parallels to Buddhist philosophy. "Philosophy East and West". Honolulu, 1963, vol. 13, July. N 2, p. 106.

дзэн только новый симптом духовного кризиса, переживаемого Западом. «Дзэн западного типа черпает большую часть своей популярности из того факта, что ограничивается так называемым «настоящим», ответом на требования минуты. Мысли о будущем, интерес к тайнам, лежащим в сердцевине великих философий и религий... отбрасываются как «бесполезные и ненужные»¹⁶⁴.

Оставляя в стороне существо восточных религий, Ландау подчеркивает, что распространение их на Западе связано с бегством от моральной ответственности, от философской любознательности, от традиций культуры. В отличие от более ясно определенных и более формализованных западных верований, иудаизма, христианства и ислама¹⁶⁵, дальневосточные доктрины, как им следуют на Западе, предлагают пищу, более легко приспособляемую к личному вкусу. Они обращаются прежде всего к эмоциям, и, по крайней мере, часть их привлекательности связана с мизансценой из цветов, шелковых одежд, звука гонгов и песнопений, с видениями Ганга, — прудов, заросших лотосами, и блаженства нирваны. Большая часть усилий, вошедших в жизнь под именем йоги, медитации или контроля над мыслями — не более чем самообман и сон наяву. Каковы бы ни были окончательные результаты калифорнийской смеси веданты и буддизма, она... наделяет своих последователей чувством «превосходства над их менее счастливыми братьями, чье единственное воскресное развлечение — пресвитерианская проповедь или римско-католическая литургия...» (там же, 245—246). Иначе говоря — это не более чем форма снобизма.

В этой смеси дзэн представляется Ландау положительно вредным ингредиентом: «Дзэн, как он интерпретируется своими калифорнийскими первосвященниками, требует беспрепятственного отклика на любой момент жизни, без рационализации, без вмешательства воли или дисциплины, продиктованной интеллектом. Истина, проповедают они, это спонтанный ответ на каждое требование жизни, не профильтрованный через «искажающее» посредство этических или рациональных «препятствий». Не дается никакого ответа на очевидный вопрос: что будет делать адент дзэн, если его «спонтанный ответ» толкнет

¹⁶⁴ В. Landau. God is my adventure. London, 1964, p. 249.

¹⁶⁵ В сравнительной истории религии «Восток» начинается только с Индии.

к изнасилованию, краже или убийству или к любому другому «нерационализованному» выражению его самых низменных животных порывов. В понимании своих западных приверженцев, дзэн обычно означает линию наименьшего сопротивления, отказ от всякой самодисциплины. Если последователь дзэн не любит умываться, быть вежливым, с уважением относиться к людям, то он просто не делает ничего этого, а позволяет себе быть спонтанно безответственным» (с. 244).

Нетрудно подкрепить характеристику Ландау выдержками из романа П. Керуака, писателя, очень близкого к изображаемой им среде, сочувствующего ей, лишенного какой бы то ни было предвзятости к битнику¹⁶⁶. Центральный персонаж «Бродяг дхармы», Джеффи, говорит, например: «Смит, я не доверяю любому виду буддизма или философии или социальной системы, которая подавляет секс» (с. 30). «Ага», — взвизгнула Принцесса из ванной. «Я вам говорю /продолжает Джеффи/, она совершенно счастлива делать это и сказала мне: «знаешь, я чувствую, словно я мать всего на свете и должна позаботиться о моих маленьких детях»» (там же). «Это» означает тибетский обряд ябьюм¹⁶⁷. «Это священная церемония, это делается прямо перед строем поющих священников; они молятся и возглашают: ом мани падме кум, что значит: аминь удару молнии в темной пустоте. Я — это удар молнии, а Принцесса, понимаешь, это темная пустота» (с. 29). Помимо «этого», Джеффи и его приятели никогда не отказываются от случая выпить. «Ты никогда не станешь бодисатвой махасатвой, — говорит один из героев другому, — слишком много пьешь!»

Однако битнический дзэн не так прост, как кажется. Существует не только «рецензия Керуака» (назовем ее «грубый дзэн»), но и «рецензия Сэлинджера» («нежный дзэн»). И то, и другое — не вполне дзэн, и то, и другое — западные традиции, с известными восточными приправами. У героев Сэлинджера — это тонко и глубоко понятая традиция европейской культуры, переходящая в диалог с дзэн, даосизмом, упанишадами; диалог, в котором духовные ценности не стираются, а только очищаются от штампованных обозначений, заменяемых непривычными и не затасканными восточными синонимами. У Джеффи — это

¹⁶⁶ Kerouac J. The Dharma bums. New York, 1958. Ср. также Salinger D. Franny and Soeey. Boston-Toronto, 1961.

¹⁶⁷ Не имеющий ничего общего с дзэн: это тантризм.

традиция западного богемного нигилизма, приправленная не вполне переваренным дзэн, тантризмом¹⁶⁸ и более примитивными эротическими ритуалами. В таком коктейле дзэн выступает главным образом с одной стороны (второстепенной в течение всей его истории на Дальнем Востоке) — как «пощечина общественному вкусу»; религиозные и вообще более духовные аспекты дзэн остаются едва затронутыми.

Не следует, впрочем, идти по линии наименьшего сопротивления и в оценке «грубого дзэн». Битники, как их рисует Керуак, во всяком случае, живее и человечнее мещан, против которых они взбунтовались. «Буддизм» Джеффи — форма социального протеста с довольно слабой религиозной окраской. Как социальный протест, она заслуживает уважения: «И когда я открыл буддизм и все такое, я внезапно почувствовал, что... жил много раз и за грехи сослан в Америку, где никто не умеет жить весело и ни во что не верит, особенно в свободу. Вот почему я всегда сочувствовал освободительным движениям, да, вроде анархизма (т.е. анархосиндикализма. — Г. П.) на Северо-западе, старых героев Эвертского побоища и все такое...» (с. 31). Джеффи мечтает о «мире, полном странников с рюкзаками, бродягами дхармы, отказывающимися подчиниться общему правилу, — раз они потребляют продукты, то должны работать, чтобы иметь право потреблять весь этот хлам, который им вовсе не нужен, — холодильники, телевизора, автомашины... все эти вещи, порабощающие в систему работы, производства, потребления, работы, производства, потребления. Я вижу впереди великую революцию рюкзаков, тысячи и даже миллионы молодых американцев, бродящих повсюду с рюкзаками, карабкающихся на горы, чтобы молиться там — и это делает детей смеющимися и стариков веселыми, девушек — счастливыми, а старушек — еще счастливее¹⁶⁹, и все это благодаря безумцам дзэн... дающих образ вечной свободы всем и каждому...» (с. 97–98).

«Во всем этом была мудрость, — размышляет собеседник Джеффи, Смит, — и вы увидите это, если пройдетесь ночью по улицам пригорода и будете оглядывать дом за домом, по обе стороны улицы: в каждом золотистый свет из гостиной, а

¹⁶⁸ Теория тантризма изложена в книге А.М. Пятигорского «Материалы по истории индийской философии», М., 1962.

¹⁶⁹ Этот монолог следует после чтения У. Уитмена.

внутри маленький голубой квадрат телевизора, и каждая семья смотрит, — вероятно, одну и ту же программу; никто не разговаривает; тишина во дворах; и собаки лают на вас, потому что вы следуете на человеческих ногах, а не на колесах» (с. 104).

Картина возвращает нас к ситуации, обрисованной Э. Фроммом. Битнический «дзэн» (повторим это снова) — не дзэн. Подлинный дзэн — это культура, переданная мастером ученику, как средневековое ремесло, или угаданная интуицией самоучки, но культура, а не бунт против культуры. Битнический дзэн — просто брожение умов, попытка прикрыть свою беспомощность экзотическими восточными терминами. Обрывки дзэн, воспринятые из книг и даже из разговоров, придают видимость глубины восстанию, пока еще довольно поверхностному¹⁷⁰. Они направляют огонь протеста прежде всего против американизированного христианства (ставшего в этой стране совершенно буржуазной религией) и создают иллюзию о возможности просто повернуться спиной к цивилизации, так, как это делали отшельники средних веков¹⁷¹. Но у современной цивилизации длинные руки, она не оставляет никаких пустынь, никаких убежищ, она достает беглеца всюду. Раньше или позже битники убедятся в этом, и тогда мода на дзэн, по-видимому, кончится.

Однако знакомство с дзэн, раз начавшись, вряд ли прервется. Оно составляет часть того взаимного проникновения

¹⁷⁰ Любопытно отметить, что «гаммеры» в ФРГ обошлись без восточных приправ. В ответ на вопросы корреспондентов «Шпигель», они ссылались только на западные имена: «Мой образец? Этот тип из бочки» (т. е. Диоген). «Иисус был первый гаммер». «Я смотрю на это как Калле (т. е. Карл) Маркс, который тоже ни во что не ставил эту срачку собственности». При этом практически гаммеры ничем не отличаются от «бродяг дхармы». Их подталкивают к бунту те же причины («Дома на меня орет мать, на работе — начальник, а здесь, у этих типов, все иначе. Они понимают человека. Все, что мы имеем, принадлежит понемногу всем»). И образ жизни у них тот же: бездельничают, попрошайничают и пьют вино. «Мы празднуем то, что мы живем». «Spiegel». Hamburg, 1966, 19 Sept., Jg 20, N 39, S. 70, 75, 76.

¹⁷¹ Это не значит, что все дзэн-буддисты склонны к таким иллюзиям. Напротив, многие из них — активные противники войны, горячей и холодной. Ср. On the concepts of love and peace. An exchange of letters between D.T. Suzuki and G. Marcel. "France-Asie", P., 1963, janv.-avr, vol. 19, N 174–178.

и сближения культур Европы и Азии, которое происходит в XX веке. Знакомство с дзэн помогает лучше понять многие шедевры искусства Дальнего Востока, достойные войти в общую сокровищницу мировой культуры. Оно так же необходимо, как элементарное знакомство с Евангелием для восприятия «Страстей» Баха. Наконец, изучение дзэн, вероятно, займет свое место в общей истории религии и атеизма; это чрезвычайно своеобразный пример переплетения созерцательных и активных, мистических и «натуралистических» (т. е. полуматериалистических) тенденций.

Глава 2

Джидду Кришнамурти и проблема современного религиозного нигилизма

Современный индийский мыслитель Джидду Кришнамурти, на первый взгляд, не связан ни с какой традицией, восстает против всякого авторитета. Однако мы попытаемся показать, что идеи Кришнамурти представляют собой только новый вариант своеобразного явления (названного нами знакомборчеством или религиозным нигилизмом)¹⁷², — явления, существующего в Индии со времен упанишад, а в Китае — со времен Чжуан-цзы. Современный план выражения религиозного нигилизма, созданный Кришнамурти, освобождает знакомборчество от жесткой связи с традицией и облегчает т. о. процесс образования новых ассоциаций с культурой Запада и проблемами XX века. Кришнамурти интересен также как живой, достоверный, доступный репортерам человек, вокруг которого стихийно возникает знакомборческое религиозное движение. Изучая Кришнамурти, можно лучше понять психологию первичного религиозного деятеля, зачинателя знакомборческого религиозного движения. И, в известной мере, можно понять, что собой представляет первичный импульс религиозного нигилизма, еще не отягощенный никакими идеологическими конструкциями.

Кришнамурти родился в ортодоксальной брахманской семье в Маданалле (возле шоссе Мадрас — Бангалур). Когда именно это произошло — неизвестно. Английская сводная библиография указывает 1895 год, справочник Чемберса — 1891. «В Индии возраст значит меньше, чем на Западе, говорил (в 1834 г. — Г. П.) Кришнамурти, и его не записывают. Согласно моему паспорту, я родился в 1897 году. Но я не могу ручаться за точность этого».

Уже в очень раннем возрасте обнаружилась склонность Джидду к ярким эстетическим переживаниям, видениям, экстазу и трансу. Образы религиозного искусства буквально потрясали его. «Когда я был мальчиком — вспоминает Кришнамурти в 1927 году — я часто видел Кришну, с его флейтой,

¹⁷² Ср. гл. 4.

как рисуют его... Мать... много рассказывала мне о Кришне, и я создал в моем уме образ Кришны, играющего на флейте, — со всем благоговением, всей любовью, всеми песнями, всем восторгом, — вы не представляете себе, какая это потрясающая вещь для мальчиков и девочек Индии» («Кто приносит истину»). В возрасте 10 лет Кришнамурти был настолько поглощен своими видениями, что не замечал, когда нечего было есть (Сюарес, 50). Впоследствии он признавался Ландау: «У меня исключительно плохая память на то, что называется физической реальностью. Когда вы утром вошли, я не мог вспомнить, встретились ли мы два, три или десять лет тому назад, также не помню, где и как мы встречались. Люди меня называли мечтателем, и совершенно справедливо обвиняют меня в отчаянной рассеянности. Я был безнадежным в индийской школе. Учителя и товарищи говорили со мной, я их слушал, и все же у меня не было ни малейшего представления, о чем они со мной толкуют. Я не могу припомнить, думал ли я в этот момент о чем-нибудь определенном, и если да, то о чем. Я, наверное, грезил, потому что фактам не удавалось отпечататься в моей памяти» (Ландау, 200).

Отец Кришнамурти, мелкий служащий, работал в штаб-квартире теософского общества в Адьяре (Мадрас). Мальчика заметил епископ Ч. Ледбитер, один из лидеров теософов. Он был поражен сперва красотой Джидду, а потом его своеобразными способностями. Ледбитер решил, что Джидду — тот самый, человек, которого теософы искали: новый Учитель мира, живой Майтрейя (будда любви), предыдущим воплощением которого на земле был (согласно теософским представлениям) Иисус Христос (Ландау, 62). Нараяния Кришнамурти, обремененный большой семьей (Джидду был его восьмым ребенком), охотно отдал сына на воспитание епископу. Заодно Ледбитер взял в ученье младшего брата Джидду (впоследствии умершего в Калифорнии от туберкулеза). Обладая известными парапсихологическими способностями, Ледбитер занимался тренировкой подходящих мальчиков, воспитывая из них будущих оккультистов. Джидду стал его лучшим учеником.

Вскоре Нараяния понял, что теософы отвратят его сыновей от ортодоксального индуизма, и потребовал их назад. Начался процесс об опеке. Ледбитер, обвиненный в применении безнравственных педагогических методов, вынужден был уехать из

Индии. Однако теософы выиграли процесс. Попечительницей Джидду стала Анна Безант. Она увезла его в Англию и — после безуспешной попытки Кришнамурти поступить в Оксфордский университет¹⁷³ — дала ему тщательное домашнее образование. Английский язык стал языком его мысли.

С 1912 г. теософы официально признали Кришнамурти мессией. А. Безант — женщина большого ума и воли — создала международный Орден Звезды на Востоке, с основными центрами в Индии, Голландии, США и Австралии. Время от времени Кришнамурти выступал там с лекциями и беседами, рассказывая о своем понимании жизни.

Юношеские выступления Кришнамурти не очень значительны¹⁷⁴. Оригинальной была его личность, его глубокие созерцания. Но осмысление пережитого шло по рельсам теософской теории. Только постепенно — не ранее 1923 года — начало складываться его собственное отношение к миру, выросшее из его собственных встреч с людьми и впечатлений от событий.

Теософское общество и Орден Звезды на Востоке были организациями одновременно космополитическими и связанными с Индией. Особенно тесно была связана с Индией жизнь председателя общества, А. Безант. Она играла значительную роль в национально-освободительном движении, подвергалась репрессиям властей, и в 1917 году была избрана председателем ежегодной сессии Индийского национального конгресса. Личная уния теософии с Национальным конгрессом не могла пройти мимо внимания Кришнамурти и, вероятно, впервые натолкнула на мысли (довольно частые в его позднейших беседах) о сходстве религиозных и политических организаций. Противоречия индийского национально-освободительного движения, внутренние конфликты происходили на его глазах (в частности, разрыв А. Безант с радикальным крылом конгресса в 1919 г.). Не прошли мимо внимания Кришнамурти и события всемирной истории: Первая мировая война, Октябрьская

¹⁷³ Администрация сочла неудобным принять в число студентов человека, претендовавшего на роль мессии.

¹⁷⁴ Они издавались теософами на многих языках, в т. ч. по-русски. Ср. Алкион (псевдоним Кришнамурти). У ног учителя. Петроград, 1917. Впоследствии Кришнамурти не мог вспомнить, что он в этой книге сам написал, а что внушил ему или просто вписал Ледбитер.

революция. В 20-е годы Кришнамурти (как и многие другие индийские интеллигенты) с большим интересом присматривался к тому, что происходило в России, и ждал от нашей страны нового слова в развитии культуры¹⁷⁵.

Правда, до известного момента события в «профанической» сфере казались Кришнамурти второстепенными по значению (сравнительно с видениями, которыми он был полон). Но постепенно граница между профаническим и сакральным размывалась, значимость «профанического» росла, и впечатления, накопленные за годы юности, были, в конце концов, переоценены. Этот перелом произошел в 1927–1929 г., в чрезвычайно своеобразной форме.

Внимание молодого Кришнамурти было сосредоточено на образах, в которых теософы научили его видеть свои прежние воплощения. Особенно часто это был образ Будды.

Сидя, скрестив ноги, каким мир знает его,
В своих желтых одеждах, простой и величавый,
Был учитель учителей¹⁷⁶.

Вокруг Кришнамурти было много шумихи и рекламы, но он жил, углубившись в свой внутренний мир, почти не замечая теософской суеты. «Чувствовалось, что в его личности нет ничего общего с кричащими заголовками газет» (Ландау, 78). Он страстно искал одного: «слияния со своим возлюбленным», — «тождества с богом». «Я всегда в этой жизни, и, возможно, в прошлых жизнях, хотел одного: уйти, уйти от печали, уйти от уз, открыть моего гуру, моего возлюбленного... соединиться с ним так, чтобы никогда не быть особым существом со своей обособленной самостью» («Кто приносит истину», 1927; Сюарес, 48).

¹⁷⁵ Опыт Советского Союза как государства атеистов в какой-то мере повлиял на отношение Кришнамурти к традиционным религиям. Ср.: «Когда вы говорите о высшем «Я», атмане, душе, о вечном боге и т. д., это просто привычка; вы повторяете то, чему вас научили. Коммуниста научили не верить во весь этот религиозный вздор, и он скажет, что нет ни бога, ни души; это все чепуха, изобретения капиталистов» («Восемь бесед в Бомбее в декабре 1959 — январе 1960 г.»). Перев. Б. Рогового (рукопись), с. 104.

¹⁷⁶ «Бессмертный друг», 1928. Сюарес, 56. Кришнамурти видит Будду в желтых одеждах — т. е. иконописно. Исторический Гаутами скорее носил пожелтевшие, т. е. выцветшие одежды.

В январе 1927 г. Кришнамурти почувствовал, что между ним и образом Будды, каким он воображал его, нет больше различия. Охваченный восторгом, он закончил одну из своих речей (в Калифорнии) чтением стихов:

Я истина,
Я закон,
Я избавленье,
Я пастырь,
Друг и возлюбленный.

Анна Безант писала об этом в следующих выражениях:

«Вновь сошел Божественный Дух на человека, Кришнамурти... В течение прошлого года, с 28-го декабря 1925 г., когда Христос говорил через него 7000-м человек в Индии, он стал быстро меняться и превратился из юноши, каким он был, в мужа, полного достоинства, силы и власти. Знавшие его здесь больше года тому назад замечают превращение его из застенчивого, сдержанного юноши в человека, излучающего любовь и счастье. В прошлом году, в Оммене, Христос говорил временами через него, но он все еще оставался застенчивым и нервным. 28-го прошлого декабря, на маленьком собрании, Господь вновь говорил через него; а 11-го января, на членском собрании Ордена Звезды на Востоке, приблизительно в 200 человек, во время его речи, его голос был Голосом, которые некоторые из нас слышали раньше в кратких изречениях. Теперь он звучал во все время речи с властью, достоинством и мудростью, которых никто из нас раньше не знал. Молчание и тишина были удивительны. Как будто прислушивалась сама природа. В конце собрания выпал маленький дождь. Засияла радуга полной дугой и завершила собой красоту этой чудесной картины.

В нем человечество было восхищено в Божественности и мы увидели его славу, полную благодати и истины. Дух сошел и пребывает на Нем. Мировой учитель здесь¹⁷⁷.

Репортер журнала «Теософ» прямо приписывает радуге характер небесного знамения:

«Когда последние слова были произнесены, блеснула вспышка света, подобная благословию, и над долиной повисла радуга» (Ландау, 66).

¹⁷⁷ В книге: В.Н. Пушкина. Богочеловечество в современной жизни. Таллин, 1927, с. 16–17.

Однако развитие Кришнамурти продолжалось. В своих видениях он прошел сквозь Будду (Сюарес, 58); образ рассеялся. Кришнамурти перестал видеть вещи так, как ему подсказывала мать, напевая песни о Кришне, и теософы, воспитавшие его. Мир открылся Кришнамурти в своей естественной красоте, без фантастических прибавлений. «Нет никакого бога, — заявил он, — кроме Человека, ставшего совершенным» (Сюарес, 69). «Просветление — это открытие истинной ценности каждой вещи» (Сюарес, 68. Параллельность дзэн-буддизму бросается в глаза). А Кришна, Будда, Христос, — «эти образы были проекцией его самого, его собственной сущности, к которой он стремился» (изложение Сюареса, 54–55). После этого переворота «профанические» события вступили в центр мышления Кришнамурти, приобрели духовную значимость, стали осознаваться с такой же яркостью, с которой прежний ученик теософов переживал и осознавал только религиозные символы. Это не значит, что Кришнамурти вышел за рамки религии, религиозного отношения к жизни. Но, во всяком случае, он вышел за рамки теизма.

«Об этом времени, — пишет Сюарес, — он рассказывает притчу:

Однажды ученик пришел к саньяси и попросил открыть истину. Саньяси толкнул его в пещеру. «Углубись в созерцание, — сказал он ученику, — и через год ты увидишь Наставника».

Через год саньяси спросил, явился ли Наставник.

— Да, — был ответ.

— Продолжай упражняться еще год, и Наставник заговорит с тобой.

Через год Наставник заговорил.

— Теперь, — сказал саньяси, — слушай в течение года, что Наставник говорит тебе.

И в течение года ученик слушал Наставника. Когда этот третий год истек, саньяси подошел к ученику и сказал: «Теперь ты жил с Наставником, и он говорил с тобой, и ты слушал его поучения. Сосредоточься еще глубже, пока не останется больше никакого наставника. Тогда ты узнаешь истину» (Сюарес, 55).

Религия без икон не удовлетворила теософов. Попытки достичь понимания длились два года (1927–1929) и кончились разрывом, по крайней мере, с частью прежней аудитории. Вот отрывок из выступлений Кришнамурти этого периода: «Когда

Кришнамурти умрет, — а это неизбежно, — вы создадите религию, ваши умы займутся составлением правил, потому что личность Кришнамурти представляет для вас истину. И вы постройте храм, заведете там церемонии, будете придумывать фразы, догмы, системы — и создавать философии. И если вы постройте великое здание, опирающееся на меня, на личность, вы будете пойманы в этом доме, в этом храме, и вам понадобится другой учитель, чтобы прийти и выгнать вас из храма, выбить из вас эту узость, чтобы освободить вас. Но человеческий дух таков, что вы создадите другой храм вокруг него, и так будет дальше и дальше» (Сюарес, 80–81).

3 августа 1929 года, на съезде ордена, главою которого Кришнамурти (по крайней мере, номинально) являлся, он заявил о решительном нежелании участвовать в каких бы то ни было религиозных организациях. Однако разрыв с теософами не был ни резким, ни полным. Теплые отношения с А. Безант сохранились. Раджагопал, бывший заместитель Кришнамурти по руководству орденом, по-прежнему издавал записи выступлений своего друга. Лекционные залы в Эрде (Голландия), Оджай (Калифорния), Адьяре (Мадрас, Индия) и Сиднее (Австралия) по-прежнему были открыты для Кришнамурти.

Значительная часть теософов и членов распущенного Ордена Звезды на Востоке¹⁷⁸ по-прежнему боготворила Кришнамурти и заботилась о нем. Ему не приходилось работать, думать о деньгах (Ландау, 203). Друзья предоставляли ему кров, стол, оплачивали его расходы во время поездок. Кришнамурти проводит свои дни либо в созерцании, либо в беседах с людьми и лекционных поездках (есть группы друзей его во всех крупнейших странах Запада и в Индии). Писал он очень немного и долгое время ничего написанного не издавал. Только в 1956 г. начали выходить в свет «Комментарии к жизни», за которыми последовали «Эти проблемы культуры»¹⁷⁹.

В 1934 г., готовя к печати книгу, посвященную мистикам XX в., Ром Ландау провел с Кришнамурти несколько дней.

¹⁷⁸ Членами ордена могли быть и люди, не разделявшие учения теософов во всей его полноте; достаточно было верить в призвание Кришнамурти.

¹⁷⁹ J. Krishnamurti, Commentaries in living. New York, Vol.1–2, 1956–1960. L., 1958–1961. J. Krishnamurti, This matter of culture. London, 1964.

Записи довольно точно передают учение Кришнамурти (это можно проверить, сравнивая их с книгами, аутентичность которых несомненна). Поэтому можно считать, что ответы Кришнамурти на вопросы биографического характера тоже верно переданы. Приведем несколько выдержек.

«Многие люди сомневаются в вас, — сказал я, — потому что вы никогда не отрицали притязаний, сделанных от вашего имени. Вы никогда ясно не сказали: «Все эти разговоры о том, что я учитель мира — чушь, я отрицаю все это». — «Я никогда не отрицал и не утверждал, что являюсь Христом или кем-нибудь еще, — отвечал Кришнамурти. — Такие утверждения для меня просто лишены смысла». — «Но не для тех, кто приходил слушать вас, — прервал я». «Если бы я сказал да, они ожидали бы, что я начну творить чудеса, шествовать по водам и воскрешать мертвых. Если бы я сказал нет, я не Христос, они приняли бы это как авторитетное суждение и действовали в соответствии с ним. Но я против всякого авторитета в духовных вопросах, против всех стандартов, созданных одним человеком для блага других. Я, может быть, не могу сказать ни да, ни нет. Вы, вероятно, лучше поймете это, побыв со мной несколько дней и поговорив со мной. Сейчас я могу только сказать, что не придаю своей личности особой важности, что бы она собой ни представляла... Важно другое — может ли помочь людям то, что я говорю им. Всякое утверждение или отрицание с моей стороны может только вызвать соответственные ожидания части людей. Когда я посетил Индию, люди меня спрашивали: «Почему вы одеты по-европейски и каждый день едите? Вы не настоящий учитель. Если бы вы были им, вы бы постились и носили набедренную повязку». Я мог ответить на это только одно: что каждый учит как считает необходимым, и каждый живет по-своему. Из того, что Ганди носил набедренную повязку, а Христос шествовал по водам, не следует, что я должен делать то же самое. Ярлыки, которые навешивают на мою личность, не имеют значения, но была еще одна причина никогда публично не отрицать притязаний, сделанных от моего имени. Она связана с доктором Безант. Если бы я сказал, что я не Учитель мира, люди бы закричали: «Госпожа Безант — лгунья». Мое категорическое отрицание причинило бы ей вред и боль. Ничего не говоря, я пощадил ее, не причинив никому вреда» (Ландау, 201–202). Далее разговор коснулся обстоятельств роспуска Ордена Звезды на Востоке.

«Когда вы решили распустить организацию, созданную для вас, и отказаться от всех ваших земных владений? — спросил я. — Вы заговорили об этом в 1929 г.?». «Нет, на год или два раньше. Но я не был уверен в этом до 1929 года. Я говорил об этом с Раджагопалом; мы подолгу обсуждали это, и при случае я сказал доктору Безант о моем решении. Она ответила только «Для меня вы все равно Учитель, что бы вы ни решили делать. Я не могу понять ваше решение, но я буду уважать его». Какое-то время она была потрясенной, но она была изумительной женщиной, и, в конце концов, она, кажется, согласилась с тем, что я делаю. Я отказался от своей организации, потому что совершенно ясно понял, насколько все такое мешает, если вы ищете истину. Церкви, догмы, церемонии — только камни преткновения на пути к истине» (Ландау, 202–203).

Через несколько дней Кришнамурти вспомнил другой разговор с А. Безант, более драматичный:

«...Госпожа Безант однажды сказала мне: «я только нянька, помогающая людям, не способным двигаться самим и нуждающимся в костылях. Это я считаю своим долгом. Вы, Кришнаджи, обращаетесь к тем, кто не нуждается в костылях, кто может идти на собственных ногах. Продолжайте говорить с ними, но оставьте меня с теми, кто нуждается в помощи. Не говорите им, что все костыли — ложь, потому что некоторые не могут без этого жить. Пожалуйста, не говорите, чтобы они перестали следовать тем, на кого они могут опереться».

«Каков же был ваш ответ?» — перебил я. — «Я думаю, просьба госпожи Безант была очень законной. Я сказал ей: «Я, вероятно, не могу сделать то, что вы просите. Я смотрю на всякий определенный метод или совет как на костыль, и, значит, — препятствие /на пути/ к истине. Я просто должен отрицать все костыли — даже ваш». Не осуждайте меня за то, что я был так жесток с женщиной восьмидесяти лет, которой я многим обязан и которую всегда любил...» (с. 214–215).

Порвав с теософией, Кришнамурти не потерял своего своеобразного психического склада, привлекавшего к нему теософов. Правда, известные изменения произошли. Сознание Кришнамурти стало яснее, отчетливее, он научился строго отличать фантазии от фактов. Но главное осталось: склонность к экстатическому переживанию своего единства с миром. Это переживание само по себе, без всяких религиозных фантазий,

делало Кришнамурти магнитом для довольно широкого круга людей. И поклонение этих людей стихийно складывалось в нечто вроде религиозного культа, хотя Кришнамурти не жалеет сил, чтобы уничтожить его.

Сознательно он стремится уничтожить всякий культ, всякую «организованную религию». Стихийно, всей своей личностью, он становится точкой кристаллизации новой религии. Это противоречие проходит сквозь всю его деятельность.

«Я не моралист, — говорил Кришнамурти Ландау. — Я ничего не имею против секса, и я против подавления его, полового лицемерия и даже того, что называют половой самодисциплиной, которая есть только специфическая форма лицемерия. Но я не хочу, чтобы сексом торговали распивочно и навынос, чтобы его вводили в те сферы жизни, к которым он не принадлежит» (Ландау, 218). Все это звучит чисто гуманистически. Но поведение Кришнамурти остается необычным для «профанической» жизни, не укладывается в ее нормы.

«Для меня этой проблемы секса не существует, — сказал он. — В конце концов, секс — выражение любви, не правда ли? Я лично получаю столько же радости от прикосновения к руке человека, которого люблю, сколько другой может получить от половой близости» (Ландау, 211).

На вопрос, любит ли он кого-либо больше других, Кришнамурти ответил: «...Личной любви для меня нет. Любовь — мое постоянное внутреннее состояние. Для меня не имеет значения, с кем я — с вами, со своим братом или с первым встречным — я испытываю то же чувство привязанности ко всем и каждому. Люди часто думают, что я поверхностен и холоден, что моя любовь негативна и недостаточно сильна, чтобы устремиться к кому-то одному. Но это не безразличие, это просто чувство любви, которое всегда во мне... Люди были шокированы моим недавним поведением после смерти госпожи Безант; я не плакал, я не выглядел расстроенным, я был спокоен; я продолжал свою обычную жизнь, и люди говорили, что у меня нет человеческих чувств. Как мне им объяснить, что моя любовь принадлежит всем и ее не может затронуть кончина одного человека, даже если это госпожа Безант. Печаль не может овладеть вами, если любовь стала основой всего вашего существа» (Ландау, 213).

«Были в вашей жизни люди, которые вам безразличны, или кого вы просто не любите? — спросил Ландау. — Кришнамурти улыбнулся. — «Нет людей, которых я бы не любил... Любовь просто есть, как цвет моей кожи, как звук моего голоса, — что бы я ни делал. И поэтому она остается на месте, даже если я окружен незнакомыми людьми или такими, которые «должны» мне быть безразличны. Иногда мне приходилось бывать в шумной толпе незнакомых людей; это могло быть на собрании, на лекции или в зале ожидания, на станции, где воздух полон шума, дыма, запаха табака и всего другого, что физически действует на меня. Даже тогда мое чувство любви к каждому так же сильно, как под этим небом, на этом чудесном месте. Люди думают, что я хвастун или лицемер, когда я говорю им, что печаль и горе и даже смерть не задевают меня. Это не хвастовство. Любовь, которая делает меня таким, так естественна, что меня всегда удивляет, как люди могут сомневаться в ней. И я чувствую это единство не только с людьми. Я чувствую его с деревьями, с морем, со всем миром вокруг. Физические различия не существуют больше. Я не говорю образами, как поэт, я говорю о реальности» (Ландау, 213–214). Из другого разговора с Ландау видно, что специфическое чувство единства с миром, которое Кришнамурти называет любовью, не всегда одинаково сильно. Случаи особой интенсивности он выделяет. Видимо, и расположение к людям у него неодинаково сильно; можно выбрать цитаты, в которых это довольно ясно высказано. Но колебания происходят на общем фоне, который Ландау назвал «постоянным экстазом». Этот постоянный экстаз — черта многих выдающихся мистиков. Вывести из него очень трудно. Существует предание, что ал Халладж улыбался во время пыток. Когда пораженный палач спросил, чему он улыбается, ал Халладж ответил: «Разве ты можешь разлучить меня с Ним?». С другой стороны, евангельское предание сохранило слова Христа, распятого на кресте: «Господи, Господи, зачем ты оставил меня?». Экстатическое чувство единства с миром может быть, таким образом, нарушено, но только очень сильными и длительными страданиями. Кришнамурти никто не подвергал пыткам; ему не пришлось даже выполнять неприятную, механическую, выматывающую работу или жить в Вороньей слободке. А обычные неприятные впечатления плавают на волнах его «постоянного экстаза», как урна с окурками

и плевками, подхваченная океанской волной. Средний человек видит урну, и это впечатление целиком заполняет его; Кришнамурти видит урну на фоне постоянно перекаत्याющихся через него ритмов, созданных волнами океана, шумом сосен, игрой заката на горных хребтах. И урна превращается в точку.

Жизнь Кришнамурти строится так, что впечатления от красоты никогда надолго не прерываются. Он отдыхает от своих лекционных туров в Кармеле (Калифорния), судя по описанию — одном из самых красивых мест на земле. Книги он читает только художественно, т. е. ритмично написанные («я читаю все, что кажется мне интересным: Хаксли, Лоуренса, Джойса, Андре Жида» (Ландау, 207)).

Ни в газеты, ни в журналы, ни в научные и философские труды, логика которых безразлична к красоте мира и отрывает от нее, Кришнамурти не заглядывает («Я никогда не читал авторов философского и подобного склада. Я не могу их читать. Очень жаль, но я просто не могу. Жизнь и реакция на жизнь — вот все, что меня интересует. Все теории внушают мне отвращение (Ландау, 206)). Любимое занятие Кришнамурти — прогулки по холмам, поросшим сосновым лесом, с видом на Тихий океан с одной стороны и высокие горы — с другой. Бывая в Индии, он тоже предпочитает бродить по полям или по берегу океана, а не жить в городе. На прогулке его часто охватывает то «живое переживание внутренней открытости жизни», о котором он много раз писал. Вот случай, по свежим следам рассказанный Ландау: «Я шел домой вдоль берега, когда меня так глубоко охватило сознание красоты неба, моря и деревьев кругом, что это было почти чувство физического наслаждения. Все различия между мной и вещами вокруг меня перестали существовать, и я шел домой, полный сознанием этого чудесного единства. Когда я пришел домой и сел с другими за ужин, мне почти показалось, что я должен оставить свое внутреннее состояние за ширмой и выйти из него, но, хотя я сидел с людьми и разговаривал с ними о чем попало, это сознание ни на секунду не покидало меня».

«Как вы пришли к этому состоянию единства со всем?» — спросил Ландау. «Меня уже спрашивали об этом, — отвечал Кришнамурти, — и я всегда чувствую, что они ожидают услышать драматический рассказ о каком-то чуде, благодаря которому я внезапно стал единым со вселенной. Но ничего

подобного не было. Мое внутреннее сознание всегда было со мной; хотя понадобилось время, чтобы почувствовать его более и более ясно; и так же понадобилось время, чтобы найти слова, способные описать его. Это не было внезапной вспышкой, а медленным, но постоянным разъяснением чего-то, что всегда было. Оно не росло, как люди часто думают. В нас не может расти ничего такого, что имеет духовное значение. Оно должно быть во всей своей полноте, и единственное, что происходит, это наше все большее и большее сознание его. Только наша интеллектуальная реакция... нуждается во времени, чтобы стать более членораздельной, более определенной» (Ландау, 221). Нетрудно заметить в этих словах Кришнамурти далеко идущую аналогию с психическим процессом, который много веков тому назад, в рамках другой интеллектуальной системы, привел к формулировке: «каждый человек по природе Будда; но не каждый это сознает».

Можно попытаться рационально описать психологию Кришнамурти, основываясь на его исключительной по силе и своеобразной по характеру эстетической восприимчивости. Существует простое бытовое деление людей, слушающих скрипящую пластинку: одни воспринимают музыку, отвлекаясь от скрипа; другие воспринимают скрип, совершенно разрушающий музыку. Кришнамурти принадлежит к людям первого типа и может рассматриваться как эталон его, как единица, по отношению к которой все остальные представители этого типа (за исключением немногих, равных ему) суть дробь. В детстве и в юности он грезил образами и ритмами религиозного искусства; «пройдя сквозь Будду», он продолжал жить теми же ритмами, только условные источники вдохновения, созданные людьми, уступили первое место безусловному и первичному: красоте природы.

Психическая организация Кришнамурти (и подобных ему людей) действует как аккумулятор, вбирающий в себя красоту природы и потом изливающийся на окружающих как нравственное обаяние. Что касается слов, которые Кришнамурти нашел, пытаясь описать свой психический опыт, то они второстепенны по своему значению. При непосредственном контакте с Кришнамурти эти слова просто не нужны. Об этом очень любопытно говорил Ландау американский поэт Р. Джефферс, подружившийся с Кришнамурти в Кармеле:

«Что вас больше всего поразило, когда вы в первый раз встретили его (т. е. Кришнамурти. — Г. П.)?» — «Его личность. Госпожа Джефферс часто говорит, что в комнате становится светлее, когда Кришнамурти входит, и я с ней согласен; он сам — самая убедительная иллюстрация его учения. Для меня неважно, хорошо он говорит или нет. Я могу чувствовать его влияние даже без слов. Позавчера мы вместе пошли побродить по холмам. Мы прошли почти десять миль, и так как я плохой собеседник, почти все время молчали. И все же я почувствовал себя счастливее после прогулки. Сама его личность, кажется, распространяет истину и счастье, о которых он всегда говорит...» (Ландау, 218).

«Думаете ли вы, что учение Кришнамурти достаточно созрело и нашло свою окончательную формулировку?» — «Формулировка может быть окончательной, но я сомневаюсь, созрело ли учение. Зрелым оно будет тогда, когда его термины станут понятными каждому. Сейчас в них есть что-то ускользающее¹⁸⁰. Вы не согласны с этим?». — «Согласен. Иногда я просто не знаю, что писать о нем. Любая фраза звучит неубедительно и делает Кришнамурти прямой противоположностью того, что он на самом деле есть, — похожим на педанта или самодовольного ментора. Записанные на бумагу, его аргументы раздражают, а его логика не убеждает. И все же они звучат так истинно, когда он использует их в разговоре. Почти невозможно описать его, так много зависит от его личности и так мало — от того, что он говорит». «Да, почти невозможно описывать некоторых людей». — «Я думаю, что это происходит главным образом потому, что интеллектуально он все еще юноша. Большая часть его жизни прошла в теософских яслях, где его собственные идеи душились. Многие учителя производят впечатление своим знанием, Кришнамурти — своей личностью, а не каким-либо особым видом мудрости». — «Думаю, что это так, — ответил Джефферс, как всегда медленно и спокойно. — Другим придется найти ясный и убедительный язык, чтобы выразить его учение...» (Ландау, 218–219). В словах Джефферса много верного. Будут ли у Кришнамурти ученики, способные превратить его импульсы в систему — вопрос открытый, и пока можно считать, что этого не произошло, Ясно другое: что лекции и книги самого Кришнамурти, в той

¹⁸⁰ thinnes — /чрезмерная/ утонченность.

форме, в которой они произнесены и написаны, органически не популярны.

2. Кришнамурти чувствует себя непосредственно связанным с тем, что он называет реальностью, с целым по ту сторону частностей, и считает возможным и необходимым для каждого человека установить такую связь. Все остальные вопросы, с его точки зрения, второстепенны, и хотя должны решаться, но во вторую очередь. Внимание же должно постоянно направляться к «тому, что есть». Это не бытие в обычном смысле слова. «Это» вообще нельзя назвать. «Есть только это (that) и это осознает себя...¹⁸¹. Оно не имеет начала и слова» («Комментарии, 2, 242) т. е. не может быть выражено словом. Пространство и время в «этом» исчезают. Это чистое настоящее, освобожденное от всех следов прошлого и всякой мысли о будущем. Мейстер Экхарт называл это «вечным теперь».

«Как я уже сказал, большинство из нас никогда не находится в состоянии бытия; мы были или надеемся быть, и время как процесс становления представляет очень важный фактор нашей жизни. Но имеется активное настоящее, включающее в себя «то, что было», «то, что есть» и «то, что будет» без разделения; нужно понять это необычайное состояние бытия, это живое, активное настоящее. Существование — это не то, что было или будет; существование — это теперь, включающее в себя все время. Очень важно, чтобы вы, слушая то, что я говорю, поняли, если сможете, это состояние бытия, включающее все время, — чтобы вы осознали его без усилия, чтобы вы поняли его значение, не говоря себе: «я должен понять...» («Беседы в Бомбее 1959–1960 г.», с. 103).

Психологическим субстратом «этого» является состояние, названное Ландау «постоянным экстазом»¹⁸². Кришнамурти описывает «это» в форме ряда вопросов, обращенных к собеседнику (пришедшему узнать, как достичь внутренней и

¹⁸¹ Бросается в глаза стихийное совпадение с буддийским термином татхата — «такость» («этость»).

¹⁸² Это выражение внутренне противоречиво и неточного, мы сохраняем его как мостик между опытом большинства людей и меньшинства, к которому принадлежит Кришнамурти.

внешней простоты): «Существует ли чувство помимо реакций, вызванных словом «простота»? Существует ли чувство, отличное от слова, термина, или они неотделимы?.. Нельзя ли чувствовать интенсивно, чисто, без осквернения? Интенсивно чувствовать в связи с чем-то — с семьей, страной, с каким-то случаем — сравнительно легко. Интенсивное чувство энтузиазма возникает, например, если вы отождествите себя с верой или идеологией. Это всем известно. Можно увидеть стайку белых птиц на синем небе и почти в обморок упасть от интенсивного чувства красоты, или отпрянуть в ужасе от человеческой жестокости. Все такие чувства вызываются словом, сценой, поступком, предметом. Но нет ли интенсивности чувства без предмета? И не будет ли это чувство несравненно великим? Чувство ли это вообще, или что-то совершенно другое?..¹⁸³ Есть ли состояние без причины? Если оно есть, можно ли его прочувствовать, и не словесно и теоретически, а действительно осознать это состояние? Чтобы быть таким образом остро сознающим, вербализация в любой форме, отождествление со словом, с памятью — должны полностью прекратиться. Существует ли состояние без причины? И не будет ли этим состоянием любовь?» (Комментарии, 3, 311–312). «Но любовь чувственна, а если нет, то божественна», — отвечает собеседник.

«Мы снова запутались, — продолжает Кришнамурти. — Делить любовь на *эту* и *ту* — занятие профанов. Мы ничего от этого не выиграем. Любить без словесно—морального забора вокруг — это состояние сострадания, не вызванного никаким предметом. Любовь — это действие (action), а все остальное — реакция. Поступок, рожденный реакцией, вскармливает только конфликт и горе» (Комментарии, 3, 312).

Логическим следствием «этого» является отказ от всякого формализованного учения. Еще в 1934 г. Кришнамурти говорил Ландау: «У меня нет никакого учения. Если бы оно у меня было, большинство слепо приняло бы его и попыталось жить по моим словам, просто из-за авторитета, который мне пытаются навязать». — «Но что вы говорите людям, которые приходят и просят помочь им?». — «Большинство приходит и спрашивает, можно ли научиться на опыте». — «И вы отвечаете?». — «Что нельзя». — «Нельзя?». — «Разумеется, нельзя.

Вы не можете научиться духовной истине (т. е. экстатическому принятию жизни. — Г. П.) на опыте. Не понимаете?.. Жизнь слишком сложна, слишком тонка для этого. Она никогда не повторяется; нет двух печалей в вашей жизни, подобных друг другу. Каждая новая печаль или радость должна приниматься так, как этого требует неповторимость опыта». — «Но как же это сделать?». — «Устранив память прошлых опытов, разрушив все воспоминания о наших действиях и реакциях...»

«Но это чисто негативно, и я не нахожу ничего позитивного во всей вашей схеме». Кришнамурти улыбнулся и подошел ближе ко мне: «Нет нужды искать положительное; не давите на него. Оно всегда здесь, хотя скрыто за большой кучей старого опыта. Устраните все это, и истина — или то, что вы называете положительным, — будет здесь. Она входит автоматически. Этому нельзя помочь». Я попытался углубиться в смысл его слов и потом спросил: «Вы сейчас произнесли слово «истина». Что же такое, по-вашему, истина?». — «Назовите это истиной или освобождением или даже богом. Истина для меня — это освобождение ума от груза памяти... Это осознание¹⁸⁴, постоянная открытость сознания жизни внутри и вне нас. Следите вы за мной?..». «Да, но, пожалуйста, объясните, что вы подразумеваете под осознанием, — отвечал я...». «Важно то, чтобы жить полностью в каждый момент своей жизни. Это единственное реальное освобождение. В истине нет ничего абстрактного, это не философия, не оккультизм, не мистицизм. Это повседневная жизнь, это восприятие смысла и мудрости жизни вокруг нас. Единственная жизнь, которой стоит заниматься, это наша теперешняя жизнь и каждый ее миг. Но чтобы понять ее, мы должны освободить ум от всякой памяти и дать ему спонтанно воспринимать настоящее...». «Я понимаю, но я сомневаюсь, может ли такое осознание быть выраженным в словах... Мне кажется, можно понять его только если самому пережить такое...» — возразил Ландау.

«Кришнамурти не сразу отвечал. Он лежал на земле, глядя в небо. «Это так» — сказал он медленно. — «Но что же делать?». — «В самом деле, что, Кришнаджи? Я не совсем понимаю, что вы имели в виду, сказав мне вчера, что пытаетесь помочь людям, говоря с ними. Может ли кто-то, не прошедший сам через открытость сознания, о которой вы говорите, понять,

¹⁸³ Собеседник отвечает: «Боюсь, я не понимаю, о чем вы говорите, сэр».

¹⁸⁴ awareness.

что она значит? А те, кто обладают ею, не нуждаются в том, чтобы слушать об этом».

Кришнамурти снова помолчал, и я мог видеть, что направление, принятое разговором, его глубоко затронуло. После некоторой паузы он сказал: «И все же это единственный способ помочь людям. Я думаю, что можно прояснить умы, разговаривая обо всем этом. При случае они сами воспримут истину. Вы не согласны?» (Ландау, 204–206).

Все это отличается от дзэн–буддизма только одним: отсутствием разработанного метода передачи опыта «вечного теперь», «сатори». Во всем остальном параллельность с дзэн бросается в глаза: «жить полностью в каждый момент жизни», истина — «это повседневная жизнь» и т. п. Стихийно совпадает с дзэн и недоверие Кришнамурти к книжному знанию.

«Чужое знание только создает в нас барьеры, стоящие на пути импульсивного ответа жизни. Безусловно, легче идти сквозь жизнь, учась на опыте других, держась за Аристотеля, или Канта, или Бергсона, или Фрейда; но это не значит жить собственной жизнью, встречаться с реальностью. Это значит просто ускользать от реальности, прячась за ширму, созданную кем-то другим» (Ландау, 208). Такими же «ширмами, созданными другими», Кришнамурти считает священные книги и вообще всю религиозную символику. «Религии дают людям авторитет вместо истины; они дают им костыли, вместо того чтобы укрепить ноги; они дают наркотики¹⁸⁵, вместо того чтобы толкнуть... по собственной дороге в поисках истины для них самих» (Ландау, 208). Эти высказывания, записанные Ландау, можно подкрепить рядом других: «Есть ли хоть одна священная книга о смерти? Ни одной. Но всегда были писания за писаниями о боге. Страшась смерти, человек изобрел бога»¹⁸⁶. «Мы усыпляем себя различными путями: бог, ритуалы, идеалы, алкоголь и т. д.» (Комментарии, I, 178). «Организованные религии — это заставившие человеческие мысли, из которых мы сооружаем храмы и церкви. Они стали утешением для боязливых, опиумом для погруженных в горе. Но бог или истина намного глубже мысли или эмоциональной потребности»¹⁸⁷. Несмотря на колебания

¹⁸⁵ drugs — медикамент, наркотик.

¹⁸⁶ A. Niel. Krishnamurti, the man in revolt. Bombay, 1957, p. 8–9.

¹⁸⁷ J. Krishnamurti, Education and the significance of life. L., 1955, P. 4–9.

в использовании слова «бог» (то в негативном, то в позитивном контексте), цитаты показывают большую близость между языком Кришнамурти и языком атеизма. Однако то, к чему пришел Кришнамурти, не было атеизмом¹⁸⁸. Это скорее, говоря современными терминами, балансирование на грани атеизма.

И можно согласиться с Сюаресом, что понять Кришнамурти трудно: и атеисты, и верующие относят его к лагерю своих противников (Сюарес, 70). Во втором томе «Комментариев к жизни» есть эссе «Благоговение и культ»¹⁸⁹, в котором Кришнамурти как бы сталкивается с религиозностью обычного типа. Эта религиозность (энтузиазм бхакта) воплощена в посетителе. «Он был достаточно разумен, но полон эмоциями и бьющими через край чувствами, которыми наслаждался; они давали ему великие радости...». «Что вы понимаете под благоговением?» — спрашивает сегодняшний Кришнамурти. Выслушав ответ («это полное растворение; это любовь, которая превосходит любовь плоти...»), Кришнамурти говорит так, словно бы он был совершенным атеистом:

«Точно так же человек, который боготворит свою работу, преклоняется перед лидером, перед идеологией, и он поглощен предметом своей деятельности. Вы наполняете сердце словом «Бог», а другой наполняет его деятельностью...».

«Но ведь когда я предаю себя в руки бога, я никому не наношу вреда. Напротив, я одновременно покидаю пути зла и не делаю зла другим». «Это, по крайней мере, кое-что составляет. Но хотя вы, может быть, и не причиняете видимого вреда, однако разве иллюзия не приносит вред на более глубоком уровне — и вам, и обществу?». — «Меня не интересует общество. Мои потребности ограничены малым. Я владею страстями и провожу дни под сенью Бога». — «Разве не важно выяснить, существует ли что-нибудь позади этой сени? Преклоняться перед иллюзией — значит тянуться к самоудовлетворению...».

«Своими словами вы вносите великий разлад...» — говорит религиозный энтузиаст. Тем не менее, у него ни на минуту не закрадывается мысль, что Кришнамурти — атеист. Едва оправившись от смущения, он задает вопрос, уместный только

¹⁸⁸ Ясное понимание этого есть уже в статье: Б. Вышеславцев. Кришнамурти (завершение теософии). «Путь», Париж, 1928, № 14, с. 91–107.

¹⁸⁹ «Devotion and worship», p. 37–41.

между единомышленниками: «В чем красота вашего культа? У вас нет икон, символов, обрядов, но ведь вы должны преклоняться. В чём заключается ваш культ?». Кришнамурти отвечает:

«..Боготворить другого — значит боготворить себя. Изображение, символ — эта проекция, рожденные нашим Я. По сути дела, ваши идолы, ваши книги, ваши молитвы — отражение того, что составляет основу вашей жизни. Они — ваше собственное создание, хотя бы их и сделали другие люди. Вы выбираете то, что дает вам удовлетворение; ваш выбор — это ваши предрассудки. Созданный вами образ опьяняет вас; он высечен из накоплений вашей памяти; вы преклоняетесь перед собой с помощью образа, который создан вашей мыслью. Ваша благоговейная преданность — это любовь к самому себе, прикрытая песнопениями, созданными вашим умом. Образ — это вы сами, это отражение вашего ума. Такая преданность есть один из видов самообмана, который ведет лишь к скорби, к обособлению от других; это обособление есть смерть...». Дальше Кришнамурти объясняет свое понимание реальности, «того, что есть». Посетитель спрашивает: «Что вы понимаете под словами «то, что есть»?». Ответ: «То, что есть — это то, что существует в каждом данный момент. Осознать то, что есть — это понять весь процесс вашего преклонения, вашей благоговейной преданности по отношению к тому, что вы называете Богом. Но вы не хотите понять то, что есть, потому что выбранная вами форма бегства от того, что есть, — то, что вы назвали благоговейной преданностью, — стала источником больших радостей. Поэтому иллюзия приобрела большее значение, чем реальность...»¹⁹⁰ Посетителя это не убедило. Но он понимает, что в словах Кришнамурти, на первый взгляд совершенно эстетических, есть своя, — если можно так выразиться, — религиозная музыкальная тема; или, как выразился посетитель, своя песня:

«Я вполне доволен тем, что имею. Я счастлив с моим богом, с моими песнопениями, с моей благоговейной преданностью. Преданность богу — это песнь моего сердца, и в этой песне заключено мое счастье. Ваша песнь, может быть, более чиста и открыта, но когда я пою, сердце мое переполнено. Чего еще может просить человек, кроме того, чтобы иметь переполненное

¹⁹⁰ Медитацию в обычных ее формах Кришнамурти считает самогипнозом. Ср. Комментарии, 3, 4–9.

сердце? В моей песне мы с вами братья, а ваша песнь меня не поколебала». — «Когда песнь исходит из реального (заключает Кришнамурти — Г. П.), нет ни вас, ни меня — есть лишь молчаливое вечное. /Подлинная/ песнь — это не звуки, а безмолвие. Не давайте звукам вашей песни наполнять ваше сердце».

Высший принцип Кришнамурти не имеет точного имени и называется им по-разному: это, истина, реальность, целое, бог, любовь. Иногда два слова сознательно ставятся рядом («реальность или бог»). Слушатель (или читатель) должен помнить, что реальность не имеет имени и может быть только пережита, самостоятельно открыта каждым (к этой идее многих мистиков Кришнамурти постоянно возвращается). Отдельное слово или отдельное высказывание в глазах Кришнамурти вообще не имеет цены: «понимание приходит в пространстве между словами, в интервале, прежде чем слово схватывает и оформляет мысль». «Понимание не придет со знанием. Оно приходит в интервале между словами, между мыслями; этот интервал — безмолвие, не нарушенное знанием; оно открыто, неуловимо и внутренне полно»¹⁹¹.

Понимание — особая категория мысли Кришнамурти; оно означает единство мышления и переживания¹⁹². «Существует различие между разумением (intellect) и пониманием (intelligence). Разумение мыслится функционирующим независимо от чувств, а понимание — способность чувствовать, так же как и мыслить... (Воспитание и смысл жизни, 65). С точки зрения «понимания», сохранении однозначности термина совершенно не обязательно. Можно в одном эссе сказать «бог, ритуалы, идеалы, алкоголь», а в другом — «бог или истина». Это неважно. Для «понимания настоящего» нужно забыть все, что было сказано вчера, час тому назад (иногда Кришнамурти выражается еще энергичнее: надо умереть для памяти). В

¹⁹¹ Комментарии, 1, 194, 207. Таким образом, Кришнамурти нацело отвергает «букву» (смысл отдельного суждения) ради «духа» (смысла всего контекста, учения). Несмотря на различие слов, он здесь очень близок к ап. Павлу. Слово Кришнамурти (в лучших его импровизациях) поэтически текуче и многозначно, и только так, как метафора, как гипербола, может быть понято. Экстатичность чувства делает гиперболу особенно характерной для Кришнамурти. Буквальное понимание этих гипербол «на уровне слов» ведет к нелепости.

¹⁹² Ауробиндо употребил бы здесь традиционный термин сатчитананда (бытие-познание-блаженство).

«Парижских беседах» (сентябрь 1961)¹⁹³ Кришнамурти просит не записывать его, не перечитывать, а только, слушать и сопереживать. Тогда логические противоречия, разумеется, теряют значение. Но читать Кришнамурти подряд (а «Комментарии» написаны для чтения) трудно. Трудность в том, что автор время от времени пытается уточнить смысл терминов и становится логичным до педантизма, но, накладываясь друг на друга, логика одного эссе восстает против логики другого, и в целом получается логический хаос. Познание возможно для Кришнамурти только как импровизация, лишённая каких бы то ни было предпосылок, нечто абсолютно непосредственное. Большие формы (безразлично, поэтические или философские) ему недоступны¹⁹⁴.

Как только Кришнамурти покидает область лирической импровизации, начинает учить, поучать, методически передавать свой опыт — он становится беспомощным, неловким; вступая в сферу «механического существования» (т. е. в сферу общественных учреждений), он запутывается в ее противоречиях.

В некоторых своих лекциях и книгах Кришнамурти пытается дать выход из противоречий «современной цивилизации». Но по всему своему характеру, по своему непобедимому отвращению к любым научным и философским теориям, он неспособен даже на попытку анализа объективных закономерностей общества. Он видит только человека, личность, которая страдает, и это «существование» берет за основу своего философствования, не желая углубляться в области «сущностей», объективных закономерностей, которые невозможно непосредственно пережить, интуитивно познать в созерцании. Дальше будет сказано о коренном различии между Кришнамурти и экзистенциализмом. Но надо указать и на некоторые общие черты. Отношение Кришнамурти к цивилизации (так же как социальные концепции экзистенциалистов) сложилось в условиях общего кризиса буржуазного общества: прогресс техники, автоматизации автоматизирует и самого человека («наша психика, наш мозг механизуются...»)¹⁹⁵, прогресс интеллекта

¹⁹³ «Talks in Paris. 1961», Paris, 1962.

¹⁹⁴ Черта, характерная для многих «первичных» религиозных деятелей. Все они, увлекаемые экстазом, склонны к ярким коротким высказываниям.

¹⁹⁵ «Парижские беседы», гл. 1, с. 111

происходит за счет ограничения сферы чувства («Видели ли вы когда-нибудь по-настоящему цветок? Сомневаюсь. Все, что мы делаем, это немедленно помещаем его в какую-либо группу растений... Имя, классификация, мнение и суждение, выбор — все это мешает нам увидеть по-настоящему»)¹⁹⁶. Наконец, сомнение вызывает социально-политический прогресс в целом. Неслыханно жестокие войны, мировые и гражданские; геноцид, угроза атомного опустошения — вот историческая почва, на которой вырос миф о нелепости, тщете всех вообще человеческих планов, всех вообще организованных действий, чрезвычайно популярный на современном Западе, кочующий из одной книги в другую, от одного течения к другому. Время от времени этот миф повторяется и в книгах Кришнамурти. Следует, однако, заметить, что его отношение к обществу не сводится к одному непротиворечивому состоянию, а может быть описано как набор из нескольких состояний, или, по крайней мере, двух главных: тезиса о нелепости всех вообще организованных действий и тезиса о плодотворности одной деятельности: воспитательной, педагогической. В «экзистенциалистском» состоянии своем мысль Кришнамурти признает только интимное общение одного человека с другим, вне каких бы то ни было организационных рамок. В другом своем качестве, охваченный новым порывом оптимизма, Кришнамурти строит довольно подробные планы новой школы и видит в реформе школы рычаг к изменению общества. То, что отдельные высказывания противоречат друг другу, не смущает его.

Взгляды Кришнамурти неоднократно приводили к недоразумениям. В начале 30-х годов, в обстановке общего брожения, созданной мировым экономическим кризисом, религиозный нигилизм казался политическим радикализмом, и Кришнамурти приглашали вступить в американскую компартию. Он рассказывал об этом с чувством удивления (Ландау, 209—210). Религиозный нигилизм может быть революцией в своей собственной, религиозной сфере, но политические перевороты его не привлекают. Религиозный нигилизм, как правило, дальше от политики, чем более консервативная (в своей собственной сфере), более архаическая религия, сохранившая нечто от племенной слитности религиозной, политической и экономической жизни. Народные ереси, как правило, восстанавливают эту

¹⁹⁶ «Парижские беседы», гл. 1, с. 113

слитность и в рамках религий, первоначальный импульс которых вел к «царствию не от мира сего». К этому же клонится корысть правящих классов, превращающих церковь или сангху в орудие своего господства. Но если сравнивать первоначальные импульсы «ветхозаветных» и «новозаветных» религий в их непосредственной чистоте, — бросается в глаза различие между политической активностью древних пророков и политической нейтральностью христианских святых и буддийских архатов.

Кришнамурти не составляет исключения из этого правила. Он убежден, что единственный выход из кризиса — «правильное воспитание». Каким образом «правильное воспитание» осуществимо в условиях «тирании и насилия»¹⁹⁷, Кришнамурти нигде не отвечает. Он даже не пытается соединить воспитательные (или религиозно-воспитательные) усилия отдельной личности с организованными действиями масс, как это делал Ганди. За его отрицательным отношением к любой сознательной активности (кроме проповеди) стоит невысказанная (и может быть неосознанная) вера: что стихия мудрее непродуманных человеческих действий; что в истории проявляет себя какая-то высшая сила, недоступная разуму, и она сама — мимо всякой политики или экономики — пробьет себе дорогу.

«Воспитание и смысл жизни» — наиболее социальное и логически организованное произведение Кришнамурти. Оно стоит особняком среди бесед, самой своей формой отрицающих какую бы то ни было частную цель. Книга лекций по педагогике развивает конкретную программу действий, рисует конкретный идеал (маленькие школы—республики, без директора, управляемые советом учителей при участии самих детей и т. д.)¹⁹⁸. Но суть дела, — подчеркивает Кришнамурти, — в другом:

¹⁹⁷ Воспитание и смысл жизни, с. 73. Ср. также «Беседы в Бомбее 1959—1960 г.», с. 55—56. «Нам нужна мировая революция, потому что только такая революция разрешит нашу экономическую проблему, проблему голода. Однако политические деятели интересуются не проблемой голода, а политическими системами; они спорят, какая система разрешит эту проблему. Чтобы осуществить внешнюю революцию, мы должны измениться внутренне. Если вы не изменитесь, вызов уничтожит вас».

¹⁹⁸ Педагогические взгляды Кришнамурти во многом интересны и могли бы стать темой особой работы — так же как его эстетические взгляды и некоторые другие. В частности, было бы интересно сравнить педагогическую теорию Кришнамурти с практикой Я. Корчака.

«Посвятив себя исключительно свободе и целостности личности, настоящий воспитатель глубоко и истинно религиозен...». «Истинная религия — не набор верований и обрядов, надежд и страхов... религия — это воспитание свободы в поисках истины... Это состояние покоя, в котором есть реальность, бог; но это творческое состояние может наступить только когда есть самопознание и свобода. Свобода приносит достоинство и силу, а без них не может быть покоя. Стихийный дух — это не обусловленный дух, он не дисциплинирован и не вытрезивлен, чтобы покоиться. Тишина приходит лишь когда дух познает свои пути, пути самости» (с. III, 40).

В какой мере «воспитание свободы в поисках истины» действительно является религией (или может являться, при известном понимании слов «свобода» и «религия»)? В какой мере итог мысли Кришнамурти, каким бы он ни был, исчерпывает его мировоззрение? Что преобладает в творчестве Кришнамурти — тенденции к «атеизму с теологическими привесками» или к особой (негативной) религии?

Если отвлечься от личности Кришнамурти, на этот вопрос трудно ответить. Мышление Кришнамурти не укладывается в логическую систему, и, с точки зрения дисциплинированного ума, крайне противоречиво. В прошлом явления подобного рода вели не к разрушению, а к развитию религии, к своего рода линьке, обновлению форм, символов, при сохранении (или восстановлении) религиозной сути¹⁹⁹. Но это не означает, что нигилистически-религиозные течения всегда должны играть одну и ту же роль.

Решающую роль в динамике мысли Кришнамурти играет отрицание. «Отрицание ложного без какого бы то ни было представления об истинном»²⁰⁰ — это его основной принцип, и в первую очередь этот принцип направлен против «вечных»

¹⁹⁹ Сходные взгляды высказаны в статье W. L. King. The nature and function of the religious symbol. «Bull. of the Ramakrishna mission inst. of culture», Calcutta, 1966, Vol.17, N 12, P.395—409.

²⁰⁰ Парижские беседы, с. 136. Ср. также поэтическую формулировку той же мысли: «Если вы хотите проникнуть в неведомое, которое есть смерть, а также и любовь, необходимо сначала умереть для всего известного...» (с. 142). Речь идет, разумеется, не о физической смерти, а об устранении всего единичного; тогда «автоматически» выступит единое.

символов традиционных религий. Можно сказать — и не без оснований, — что его критика — это критика изнутри, «самокритика». Так ли это — зависит от содержания, которое мы вкладываем в термин «религия». Во всяком случае, и самокритика, если она достаточно глубока, вещь обоюдоострая. Если история обрекла современные религии на гибель, то удары религиозного нигилизма, хотя и родственные, не пойдут им на пользу. Только жизнеспособные деревья расцветают заново, когда обламывают все их ветви.

Трудно и, может быть, преждевременно оценивать социальное значение деятельности Кришнамурти. Его творчество — лабораторная работа духа, вечные полдела, незавершенность, импульсы, требующие дальнейшего развития и переосмысления. Нет ничего пригодного для превращения в символ, клич, лозунг, никакого «выхода» предметов массового потребления. На основе проповеди Кришнамурти может возникнуть еще одна эзотерическая секта; но возможно и другое, совершенно противоположное развитие. Сама по себе мысль Кришнамурти — только импульс, только толчок, никакой системы.

Аудитория Кришнамурти — интеллектуальная верхушка среднего класса. Чисто технически, ни с кем, кроме интеллигентов, он не способен разговаривать; ходы его мысли органически непопулярны. Т. о., Кришнамурти в какой-то мере связан со слоем, буржуазным по образу жизни, боящимся перемен, цепляющимся за традиционные религии. Некоторые представления этой среды (относящиеся к тому, что Кришнамурти называет «механической стороной существования») он, несомненно, разделяет. Но его позиция — позиция аутсайдера. То, что он выражает — это неудовлетворенность социальной действительностью, чувство кризиса, потрясения основ, порыв к чему-то новому.

В политическом отношении Кришнамурти может быть назван нейтралитом. Он очень заботливо соблюдает правило политического нейтралитета — не ввязываться в холодную войну, оставаться «непримкнувшим», уравнивать замечания в адрес обоих (или, вернее, всех трех) мировых лагерей. «Слова, подобные «богу», «любви», «социализму», «коммунизму» и т. п., играют исключительную роль в нашей жизни» (Комментарии, 2, 220). «На протяжении веков на нас воздействовала пропаганда, поэтому мы стали христианами, буддистами,

коммунистами или еще чем-то...». «Богатые жаждут своей безопасности; бедняки, которые в Азии не всегда едят даже раз в день, тоже стремятся к безопасности...» (Парижские беседы, с. 112, III). Это не обычный «позитивный нейтралитет». Мышление Кришнамурти вообще не позитивно и, в частности, резко враждебно заигрыванию с национальными и религиозными чувствами масс, характерному для афроазиатской политики. Всякий национализм для Кришнамурти — «путь самости, ведущий к обособлению»²⁰¹, и афроазиатские религии ничуть не лучше европейской. Но во многом он сохраняет родовые черты индийского интеллигента: известные социалистические симпатии²⁰², страстную любовь к миру²⁰³.

В рамках индийской идеологии некоторые аспекты взглядов Кришнамурти могут быть поняты как закономерное звено в долгом процессе развития, начавшемся еще в XVIII в. Средневековый индиец чувствовал себя звеном сложной иерархии, уходившей своими корнями в сверхъестественное. Многочисленные круги ада и не менее многочисленные небеса завершали земную систему каст, вне которой человек просто не был человеком. Просветитель-рационалист нового времени восстает в Индии (как некогда в Европе) против небесной иерархии. Как и в Европе, новаторы искали древние традиции, на которые можно было бы опереться в борьбе со средневековым, живым прошлым. Но индийская античность серьезно отличалась от средиземноморской, и это с самого начала придало процессу специфическую неевропейскую форму (несмотря на то, что первоначальным толчком развития был контакт с Европой). В Индии не было ни решительного разрыва ведущих философских систем классической древности с архаической религиозной традицией, ни столь же резкой реакции, в ходе которой философия низведена была до роли «служанки богословия». Характерные явления древней Индии — религиозный нигилизм и негативизм, остающиеся на грани религиозной мысли, не порывая с нею (подробнее об этом см. в гл. 4).

²⁰¹ «Комментарии», I, 74. При этом Кришнамурти и здесь — как и во всем — остается максималистом, не различая оборонительного национализма угнетенных от агрессивного национализма угнетателей.

²⁰² Ср. Комментарии, 1, 247; Сюарес, 112, 190.

²⁰³ Ср. War abolished, Sidney, 1943.

Поэтому возрождение традиций античной философии было в условиях Индии одновременно и религиозной реформацией, восстановлением некоторой религиозной традиции. То, что в Европе протекало двумя процессами, часто враждебными друг другу (Возрождение и Реформация), в Индии выступает как единый процесс (Рам Мохан Рай, Брахмо Самадж, Вивекананда). Этот процесс был тесно связан с политическим движением, с борьбой за национальное освобождение. Однако в дальнейшем политическое движение, созревая, теряет значительную часть своей религиозно-моральной окраски. Религиозное движение, обособляясь от политики, снова становится как бы целью в себе (это противопоставление можно выразить, назвав два символических имени: Джавахарлала Неру и Ауробиндо Гхоша). Следующий шаг — полный разрыв с политикой, полемика с концепциями, представляющими смесь религиозных и политических идей. Кришнамурти — один из выразителей этой тенденции²⁰⁴.

Однако проблемы, которые волнуют Кришнамурти, нельзя целиком понять, оставаясь на почве Индии. Многие из этих проблем встали во всей своей остроте только в высокоразвитых странах.

Примечание

В «Комментариях» можно найти язвительную критику индийской религиозно-политической жизни:

«Истинно религиозный человек не занимается политикой: для него существует только действие, целостное, религиозное действие, а не фрагментарная деятельность, которую называют политической и социальной...

Конечно, реформы всякого рода — тоже функция правительства; их нельзя предоставлять так называемым идеалам, т. е. причудам и прихотям сильных людей и их кружков; это ведет к расколу государства. В двухпартийной или многопартийной системе реформаторы должны действовать через правительство или как часть оппозиции. Зачем нам нужны особые социальные реформаторы?»

«Без них многие реформы, уже достигнутые, никогда не имели бы места, — отвечает собеседник. — Реформаторы необходимы, потому что они подталкивают правительство. У них

²⁰⁴ См. примечание.

более широкий кругозор, чем у среднего политика, и своим примером они заставляют правительство проводить необходимые реформы или менять свою политику. Пост — одно из средств, принятых святыми реформаторами, чтобы заставить правительство следовать их рекомендациям».

«Это своего рода шантаж, не правда ли?»

«Возможно; но так удается побудить правительство рассмотреть и даже осуществить необходимые реформы».

«Святой реформатор может ошибаться, и часто ошибается, когда впутывается в политику. Благодаря его влиянию на публику, правительство может уступить таким требованиям — и результаты иногда бывают катастрофическими... Почему эти политически настроенные святые не вступают в правительство или не создают оппозиционную партию? Не потому ли, что они хотят заниматься политикой, оставаясь в стороне от нее?»

«Я думаю, они хотят одухотворить политику».

«Можно ли одухотворить политику?..»

«Далее, каждый из этих политически-религиозных реформаторов утверждает, что его путь спасения — единственно истинный, не правда ли?.. Разве они все не ошибаются, разве они не пойманы в сети собственной обусловленности, своих предрассудков и традиций? И разве каждый из этих святых политических вождей, с кружком своих последователей, не ведет к дальнейшему расколу и разрушению государства?» (Комментарии, 3, 230—231).

Творчество Кришнамурти — индийское только по истокам; по содержанию оно принадлежит современности в целом. Это своеобразное отражение общих противоречий буржуазной цивилизации XX века²⁰⁵.

В наши дни старые боги повсюду поставлены под сомнение. И, так как по ряду причин, атеизм для многих невыносим, наступила благоприятная погода для расцвета религиозного нигилизма. Волна религиозного нигилизма, начавшись в Европе

²⁰⁵ Кришнамурти признан в Англии или во Франции больше, чем в Индии. Ср. чрезвычайно сочувственное предисловие Олдоса Хаксли к сборнику бесед Кришнамурти *The first and last freedom*, I., 1956, p. 9—18. Ср. также высказывание Хаксли в разговоре: «он самый выдающийся человек нашего столетия «пробужденный человек» (United Asia, Bomday, 1964, Vol. 16, № 4, p. 259)

— наряду с развитием атеизма, но не смешиваясь с ним, — теперь докатилась до Востока и встретила здесь с возрождением восточных форм негативизма. Отсюда ряд космополитических религиозных течений; «миссия Рамакришны»²⁰⁶, распространение в США японского дзэн-буддизма и т. п. Кришнамурти — одна из фигур, стоящих на перекрестке, в пункте встречи обеих волн: модернистского нигилизма Европы (более или менее совпадающего с экзистенциализмом) и традиционного негативизма Востока.

Кришнамурти совершенно свободен от архаических штампов восточных религий. Он не требует от читателя усвоения таких терминов, как мокша, джнана, бодхи, дхьяна и т. п. Его язык — разговорный английский язык, его термины — своеобразно перетолкованные слова повседневного обихода (молчание, переживание, понимание, любовь и т. п.). Однако основные категории мысли Кришнамурти (как это будет подробнее показано ниже) уходят корнями в древнюю почву индийской культуры.

Европейский религиозный нигилизм XIX—XX вв. отказывается от бога, но хочет сохранить религиозное значение личности, Я. Без бессмертия души, вечного блаженства и вечных мук это не выходит. Абсолютность Я повисает в воздухе. Между тем, она успела стать культурной традицией и потребностью. Отсюда прямо-таки корчи подпольного человека Достоевского, отсюда восклицание другого персонажа этого писателя: «если бога нет, то какой же я капитан?»²⁰⁷.

²⁰⁶ Очень близок к религиозному негативизму недавно умерший Свами Гьянешварананда. См. его эссе в журнале «Веданта несари» за 1964—1965. гг.

²⁰⁷ Это приблизительно соответствует позициям христианского экзистенциализма, в частности Н. Бердяева: «Личность, любовь и бессмертие в духовном опыте даны в единстве, связаны неразрывно между собой. Любовь имеет вечный смысл, если она направлена на вечное существо, и эту вечность утверждает своей энергией. Теософии, как и религиозному сознанию Индии, чужда и непонятна тайна единичности, однократности, неповторимости. Для теософии все повторимо и множественно. Нет единой, единственной, неповторимой личности Иисуса Христа и нет единой, единственной, неповторимой личности человека (имя рек)». («Философия свободного духа», Париж, 1927, ч. 2, с. 129). Атеистический экзистенциализм также не понимает возможности жизни, личности, бытия без бога. То, что он утверждает —

Для Кришнамурти религиозный нигилизм не несет в себе никакого надрыва, никакой муки, потому что вместе с богом он выбрасывает «я». Это старая традиция. Буддизм и родственные ему течения давно отвергают реальность «я». Реальное «понимается» в акте «не-мысли» как совершенно невыразимое, не имеющее никаких очертаний, достижимое только при совершенном затихании, растворении, исчезновении Я, при полном прекращении деятельности рассудка. Это растворение в потоке, это «состояние не-я» понималось разными школами по-разному. Но, так или иначе, «не-я» признается высшим состоянием духа.

Нигилистические религии уходят от социальной действительности в сторону, противоположную религиям «к западу от Индии». Оба типа религии не могут примириться с фактом, что личность, раз возникнув, должна исчезнуть. «Но «западные» религии пытаются сохранить личность (душу) навечно; «восточные», напротив, доказывают, что личности никогда не было, и если мы чувствуем себя личностью, то это иллюзия, от которой надо освободиться (Запад и Восток, в этом контексте, означают: Индия и к Западу от Индии; Индия и к Востоку от Индии. В самой Индии есть религиозные явления всех типов. В рамках национальной религии здесь развились и «пути освобождения», давшие начало «религиям освобождения», джайнизму и буддизму, и «пути спасения», культ божества—спасителя, близкой к абсолюту сверхъестественной личности, устанавливающей индивидуальную связь со своим поклонником, бхактом).

Существует бесчисленное множество оттенков нигилистических, полунигилистических, слегка окрашенных нигилизмом религиозных течений. Различные «пути освобождения» индуизма спорят, например, возможно ли полное «освобождение» и тождество с абсолютом (брахманом) при жизни (отсюда

не жизнь, а смерть: «И куда идти, — спрашиваю я вас, — когда нет уже при себе необходимой доли безумия? Истина — это бесконечная предсмертная агония. Истина этого мира — смерть» (Л. Селин. «Путешествие на край ночи». М.-Л., 1934, с. 143). Хайдеггер, в «Бытии и времени», высказывает очень сходные идеи, только в более сложной форме. Сартр колеблется то в сторону религиозного мировоззрения («Человек — это существо, стремящееся быть богом»), то в сторону марксизма, но в основе его взглядов — та же опустошенность, тот же нигилизм (ср. «Слова»).

понятие «дживанмукта», «освобожденный при жизни». В системе индуизма это соответствует иудеохристианскому «взятый живым на небо»). Аналогичным спор идет в рамках буддизма. Идеал теравады — абсолютная отрешенность, затихание, связанное с прекращением всякой активности. А некоторые толки махаяны пришли к отрицанию нирваны, идеалу «пробуждения» (по-японски «сатори»), «высшего мига», достигнутого (в крайних вариантах дзэн) без внешней отрешенности, в самой гуще жизни. «Сатори», подобно влюбленности, только эмоционально уносит на небо. Современный теоретик дзэн-буддизма, Судзуки, описывает его так: «Совсем как обычный ежедневный опыт, только на два вершка над землей» (Уоттс, Путь дзэн, 22).

Кришнамурти — еще одно звено в этой цепи. Пережитое, — пишет Кришнамурти в эссе «Переживание», по обыкновению играя словами, — это одно, а переживание — другое...²⁰⁸. В переживании отсутствует пережитое. Пережитое должно угаснуть, чтобы дать место переживанию». (Иначе говоря: надо перестать чувствовать и помнить конечное, единичное, чтобы освободить место для восприятия и переживания нерасчлененного целого).

«В переживании нет ни испытывающего, ни испытываемого. Дерево, собака, вечерняя звезда — это не предметы, которые надо испытать. Это само движение переживания. Нет никакого разрыва между наблюдающим и наблюдаемым. Нет ни времени, ни пространства, с которым мысль могла отождествить себя. Мысль полностью отсутствует; зато есть бытие. Такое состояние бытия не может быть предметом мысли, медитации, это не что-то, чего нужно достичь. Испытывающий должен перестать испытывать. Только тогда наступает бытие. В безмолвии его движения лежит неведомое».

Приведем для сравнения другой текст, описание «сатори», оставленное сравнительно недавно умершим мастером дзэн Сасаки: «Однажды я стер из головы все понятия, оставил все желания, отбросил слова, которыми мыслил, и остался в покое. Я чувствовал легкое головокружение, как будто меня втаскивают куда-то... Вдруг — бац! я вошел. Я потерял границы моего физического тела. Конечно, у меня была кожа, но я чувствовал, что стою в центре космоса. Я говорил, но мои слова потеряли

²⁰⁸ По-английски игра слов: experience, experiencing. Комментарии, 1, 31–32.

свое значение. Я видел людей, которые приходили ко мне, но все они были одним и тем же человеком. Все были мною! Я никогда не знал этого мира. Я думал, что меня создали, но теперь приходится изменить свое мнение: я никогда не был создан; я был космос; никакого индивидуального г-на Сасаки больше не было» (Уоттс, Путь дзэн, 121).

Столкновение традиционной индийской религиозной метафизики с современным английским позитивизмом дало примерно такие же результаты, как некогда, в V–VI веках столкновение индийской религиозной метафизики с китайскими традициями. Возникла школа мистицизма без догматов, без авторитетов, без явных философских предпосылок²⁰⁹. Школа отрешенности, достигаемой без ухода в пустыню, без йоги и других приемов. Школа присутствия в жизни, но незахваченности решением практических задач, способных вызвать, «отождествление» личности с общественным идеалом, учреждением, делом, вызвать отчуждение от собственной глубины. Как противовес силам отчуждения, подобные школы в известных условиях играли положительную роль, например, дзэн в Средние века, выйдя из первоначального, чисто аскетического состояния, и слившись с практикой искусства. Как замкнутая в себе система, как довлеющий себе абсолют, любая школа отрешенности от суеты, от частных превращается в бегство и от целостности жизни. Никто лучше Кришнамурти не понимает эту опасность; но она коренится в самой основе его мистицизма — и любого мистицизма.

* * *

3. По мнению Сюареса, «с 1927 года нет «эволюции» Кришнамурти. Целое не развивается. Но есть и всегда будет развитие его выражений» (Сюарес, 93).

В известной мере это так. Но тогда нет и эволюции христианства. Ядро христианства — Новый Завет — остается неизменным. «Целое не развивается». Меняются только теологические системы, «выражения целого».

²⁰⁹ Вряд ли случайно в некоторых современных книгах о дзэн авторы широко пользуются цитатами из Кришнамурти. Об этом с удовольствием пишет сторонник «ортодоксального» дзэн, P. Wienpahl (The practice of zen. «Philosophy East and West» Honolulu, 1963, Jan., Vol. 12, № 4, p. 349–351).

Аналогия дает возможность понять, в чем не прав Сьюарес. Выступления Кришнамурти 1927–1929 гг., говоря языком «организованных религий», были «откровением», первым, полным непосредственной свежести и поэтической силы, высказыванием религиозной идеи. А «Комментарии к жизни» стоят на полпути между откровением и теологической системой. Некоторые эссе сохраняют характер поэтического вдохновения, звучат как стихотворения в прозе (см. ниже). Другие же построены на тончайшем, логическом анализе категорий, сухом и точном. Эти логические этюды еще не слились в логическую систему. Но очень легко построить из них теологию и схоластику кришнамуртизма.

По мнению Сьюареса, Кришнамурти всего только упорядочил язык, уточнил термины. Но с этого начинается история любой «организованной религии». Откровения почти никогда не отличались логической стройностью и последовательностью²¹⁰. Откровения всегда вызывали недоразумения, толки, ереси и догмы. В этом противоречии — внутренний источник развития любой религии. Смена толкований — это и есть история религии.

С течением времени все толкования умирают, община рассеивается, в боговдохновенных книгах перестают искать бога и книги эти приобретают новую жизнь, на полке поэзии.

Мифы первобытных племен, Ригведа, Илиада, Библия, Коран мирно становятся рядом. В них действительно есть что-то бессмертное, вечное. О всех них можно сказать словами Пушкина (о Коране): «Плохая физика — но зато какая поэзия...»

Таким образом, вечность откровения (вечность вдохновения) вовсе не значит, что у него нет истории. И уточнение терминов Кришнамурти — акт истории; снимая одни противоречия, он создает другие. Зрелый Кришнамурти не перестал быть поэтом; но потребность в логической последовательности уже борется в нем с поэзией, разрушает целостность поэтического видения и многозначность поэтического слова.

Происходит и другой процесс: меняется отношение к жизни. «Целое не развивается», но некоторые ипостаси его

²¹⁰ Ср. Прорицание прорицательницы, Апокалипсис, Коран. Известное исключение — буддизм. Но «благородное молчание» Будды открывало широчайший простор для комментаторской мысли.

отстают ни задний план, и вместо них акцент падает на другие. В 1927–1929 гг. Кришнамурти переполнен радостью открытия и доверия к людям. Заявляя о роспуске Ордена Звезды, он говорит:

«Я хочу сделать человека свободным, радостным, как птица в ясном небе, раскованным, независимым, экстаичным в своей свободе» (Сьюарес, 118). Под впечатлением сурового исторического опыта 30–40-х годов эта жизнерадостная открытость миру временами исчезает, идеальный облик «свободного человека» меняется, становится суше, суровее; отношение к общественной действительности приобретает характер стоического пессимизма (см. ниже выдержку из «Человека и его я»).

Молодой Кришнамурти готов раскрыть объятия всему человечеству без разбора: «В святом храме и в зале танцев, на светлом челе саньяси и в спотыкающейся поступи пьяного, со шлюхой и девственницей — ты встретишь своего Возлюбленного»²¹¹.

Он по-пантэгрюэлевски доверяет человеческим желаниям и страстям²¹²: «Чтобы завоевать свободу, нужно великое желание. Люди боятся желаний, думают, что в них зло, которое надо разрушить. Но это — ошибочное поведение... Большинство людей имеет интенсивные, жгучие, жизненные желания, но вместо использования и развития их, они либо подавляют желания, либо сами подпадают под их власть. Без желания не может быть творческой работы...»

В чем конечная цель чувств? Страстная отрешенность. Быть способным к любви и в то же время не быть ни к кому и ни к чему привязанным — абсолютное совершенство чувства... Любовь, какой бы завистливой, ревнивой, тиранической, эгоистичной оно ни была — это бутон, который распустится в великой славе и подарит свой аромат всем проходящим мимо» (Сьюарес, 105–106).

Мы подчеркнули фразу, которую Кришнамурти мог бы повторить 20 лет спустя. Однако невозможно оценить ее вне контекста. В 50-е гг. Кришнамурти не думает, что в обыкновенной, земной любви, в привязанности человека к человеку (без мистического чувства целого) есть истина. Реальность и нереальность, истина и ложь строго отделяются друг от друга.

²¹¹ «The Immortal friend», 1928, Сьюарес, С. 63–64.

²¹² «Life in freedom», 1928.

Этот процесс никогда не завершается; теолог все время борется в Кришнамурти с поэтом, и каждый читатель может взять в «Комментариях» то, что ему ближе: поэзию или нигилистическую схоластику. В конце концов, ранний и поздний Кришнамурти — одно и то же лицо. «Поздний Кришнамурти» — абстракция, логическое завершение тенденций, которые ведут к «кришнамуртизму». Этому завершению на самом деле нет (так же как нет обособленных друг от друга теолога и поэта). Но тенденции к подобному завершению реальны, и стоит домыслить их. Не для того, чтобы «свести» Кришнамурти к простой непротиворечивой модели, но чтобы сопоставить и противопоставить друг другу две пары возможных завершений (ранний — поздний, поэт — теолог) и в итоге лучше понять динамику развития очень необычного мыслителя.

В 1927–1929 гг. Кришнамурти несколько раз оговаривается, что решительно ничего не имеет против социальной организованности и совместной работы там, где они разумны и необходимы. Вот самое яркое место: «Сейчас вы мыслите коллективно, чтобы осознать истину (имеется в виду церковь, теософское общество и т. п.), и развиваете свою личность, свое самовыражение в деятельности, которая должна быть только коллективной (экономика); и вот я говорю, что вы должны работать коллективно, а искать истину индивидуально, независимо»²¹³.

Кришнамурти 40–50-х гг. часто замыкается в себе. Он отвергает не только организованную религию, но всякие организованные действия, как только они выходят за рамки небольшой группы людей, хорошо знающих друг друга. Кришнамурти понятно, что цивилизация не исчерпывается этими интимными связями, но тем хуже для цивилизации! «Вся игра этой цивилизации — по ту сторону того, что он считает естественным порядком, подходящим для человека. Если другие думают, что они могут приспособиться к ней, он, напротив, чисто и просто не приспособлен к ней.

Разумеется, он использует в этой цивилизации то, что физически нужно для жизни в соответствии с минимумом, освобожденным от всех личных желаний. Если вследствие

²¹³ «Star bulletin»; Сюарес, 190; см. также 112. Эти мысли Кришнамурти очень близки к идеям, высказанными Луначарским в 1921 г., в № 1 журнала «Печать и революция».

каких-либо обстоятельств он не может раздобыть этот минимум, это может ослабить его физически, убить его, но это не изменит его природы...»²¹⁴.

Кришнамурти всегда считал, что начинать надо с личности: «Поскольку личность не решила своих собственных проблем, проблемы мира не решены»²¹⁵. «Личность — это все включающее, а не все исключающее»²¹⁶. Однако в 1930 г. «все включающая личность» Кришнамурти была полна энтузиазма, а в 1956 г. она временами переполнена горечью. Это нельзя объяснить только внутренней логикой развития мировоззрения, на которой настаивает Сюарес. Сама действительность заставляет Кришнамурти замыкаться, сжиматься — действительность «горячей» и «холодной» войны. И если в «Бомбейских беседах» (1960), в «Парижских беседах» (1961) и в «Этих проблемах культуры» (1964) крайности внутренней отрешенности смягчаются, сильнее гуманистические мотивы, то это опять, быть может, влияние времени: сказывается атмосфера «разрядки». Не придавая никакого значения «механической стороне существования», Кришнамурти все же чувствует атмосферу, в которой живет, и высказывает свое чувство — непосредственно, стихийно, эмоционально; таким образом — не сознавая этого сам — он участвует в исторических сдвигах...

4. Наиболее крупное создание Кришнамурти — «Комментарии к жизни» — очень своеобразное произведение. Понятными словами начинается речь о чем-то простом и понятном; потом

²¹⁴ «Человек и его я», без даты. Сюарес, 186–187. Благодаря свойству Кришнамурти рассматривать жизнь с птичьего полета, не вдаваясь в детали, и склонности к гиперболам, его взгляды на важнейшие общественные проблемы невозможно точно фиксировать; сдвиги могут происходить чрезвычайно легко, например, посетитель спрашивает: «Вы против всех организаций?» — Кришнамурти отвечает: «Было бы очевидно нелепо возражать против почты и т. п.» (Комментарии, 3, 205). Огромная сфера между церковью и почтой остается не определенной. Политические партии, объединенные общей идеологией, рассматриваются Кришнамурти как церкви. Но как он относится к профсоюзам — просто невозможно сказать. Скорее всего — никак.

²¹⁵ «Life in freedom», Сюарес, 103.

²¹⁶ «Experience and conduct», Сюарес, 103.

мысль уходит в глубины абстракции, но слова остаются теми же, чтение их вызывает привычные ассоциации... Между тем, в ходе беседы, значение слов постепенно изменяется и поднимается.

После длинных и часто утомительных уточнений смысла слова, слова смежного значения, почти синонимы, превращаются в антонимы, один из этих антонимов превращается в носителя абсолютной лжи, другой — в носителя абсолютной истины, и от разговора за чашкой чая мы попадаем в область теологии. Все основные категории мысли Кришнамурти — теологические категории, но заново изготовленные из материала обиходного языка. Понять Кришнамурти — значит разобрать эту скрытую теологию, установить, что «понимание» Кришнамурти стоит в одном ряду с праджнй, джнаною и т. п., что его «любовь» близка к каруне, каритас. Тогда все становится на место и мнимая полупонятность уступает место трудной, но разрешимой задаче действительного понимания.

Кришнамурти 40–50-х гг. не признает никаких уровней реальности. «Реальность абсолютна, неделима, лишена качеств и может быть описана только словом «ничто». Этот древнеиндийский (по преимуществу буддийский) ход мысли мы уже неоднократно отмечали. Чтобы наступила реальность, — личность, с точки зрения Кришнамурти, должна исчезнуть:

«...страх быть ничем толкает личность (самость) к деятельности, но она есть ничто, она есть пустота.

Если мы способны взглянуть в эту пустоту, быть с этим саднящим одиночеством, тогда страх совершенно исчезает и происходит коренное преобразование. Чтобы это случилось, должно быть переживание ничтожества — а оно немислимо, если остается переживающий. Если есть желание пережить эту пустоту, чтобы преодолеть ее, выйти вверх и по ту сторону ее, тогда нет переживания; ибо личность (самость), тождественная себе самой, остается. Если переживающий чувствует (или: имеет опыт), переживание исчезает. Только переживание того, что есть, не называя его, приносит свободу от того, что есть» (Комментарии, 1, 54).

Это очень близко к традиционной для Индии религиозной философии, от упанишад до буддизма суньявады (хотя в нее и вклинивается христианский термин «преображение»). Так же перекликается с буддизмом нижеследующее:

«Желание быть — начало сложности. Под давлением растущего желания быть, внутренне и внешне, мы накапливаем или отвергаем, возвращаем и отрицаем. Видя, что время все отымает, мы стремимся к вневременному. Борьба за то, чтобы быть, положительно или отрицательно, через привязанность или отречение, никогда не может быть доведена до конца с помощью внешних средств: жеста, дисциплины, упражнений²¹⁷; но понимание этой борьбы приведет с собой, естественно и непроизвольно, свободу от внешнего и внутреннего накопления с их конфликтами. Нельзя достичь реальности отречением; она недостижима для любых средств. Все средства и цели — форма привязанности, и они должны прекратиться, чтобы наступила реальность» (Комментарии, 1, 36).

Негативная религиозность последовательно отвергает все, способное «стать кумиром», в том числе внешнюю отрешенность. Ибо отрешенность — это та же форма частного действия, направленного к определенной и поэтому частной цели. Тогда как «освобождение» (в буддийском смысле слова) требует полного затихания желаний, в том числе и желания «освободиться», полного отказа от желания обладать чем бы то ни было, хотя бы нирваной, тождеством с брахманом и т. п.

«Найдете ли вы бога, если ищете его? Можно ли искать непознаваемое? Чтобы найти, надо знать, что вы ищете. Если вы силитесь найти, — то, что вы найдете, будет отражением вас самих; это будет то, что вы хотите, а созданное желанием — не истина²¹⁸. Искать истину — значит отрицать истину. У истины нет постоянного местожительства; к ней нет дороги, нет проводника, и слово — не истина... Когда ищут истину, найденное может быть только плодом неведения, ибо сами поиски порождены неведением. Вы не можете отыскать реальности; вы должны прекратиться²¹⁹, чтобы наступила реальность».

Т. о., от противоречий действительности мысль Кришнамурти упорно стремится к «ничто». Это ничто особого рода:

²¹⁷ В подлиннике practice — очень богатое оттенками слово.

²¹⁸ Интересно вспомнить совершенно другую оценку желания у молодого Кришнамурти (см. выше). Точка зрения зрелого Кришнамурти такова: желать можно только частного; целое не имеет облика и поэтому не вызывает желания. Сравни: Комментарии, 3, 221–228.

²¹⁹ cease. «Комментарии», 1, 46. Это повторяется и во втором, и в третьем томе.

не «ничто», которого нет, а «ничто», которое есть, пустота, наполненная неким неоформившимся духом бытия, целостности. В пропасти «ничто» гибнет только частное, единичное. Единое, целое возрождается, как феникс из пепла. Некоторую аналогию можно найти в путешествии Фауста к Матерям (в «Классической Вальпургиевой ночи»): «В твоём ничто я мыслю все найти!». Созерцание ничто (целого) рождает у Кришнамурти сознание единства со всем существующим. Это сознание он называет любовью²²⁰.

Тут, однако же, сразу необходима оговорка. Любовь остается любовью только у Кришнамурти—поэта. У Кришнамурти—теолога целое — это абстракция целого, оторванная от частных. И любовь Кришнамурти—теолога — абстракция любви, своего рода «ничто» любви.

Любовь (вернее, «это») оказывается чем-то совершенно несовместимым с привязанностью. «Привязанность отрицает любовь» (Комментарии, 1, 152). Даже скорбь матери, потерявшей сына, берется под сомнение (Комментарии, 1, 103–106); логический итог эссе — суетность всякого индивидуального чувства (эстетический итог с этим не совпадает; см. ниже). «Ничто» религиозного нигилизма не менее ревниво, чем Иегова: оно не терпит рядом с собой никакого другого кумира, никакого другого предмета любви. Оно дарует частному только сочувствие — одинаково теплое к умершему ребенку и к раздавленному кузнечнику.

Еще больше углубившись в понимание любви, мы узнаем, что «Любовь — не чувство, не ощущение; это пламя без дыма. Вы познаете любовь, когда вас, как мыслителя, не станет. Вы не можете принести себя, мыслителя, в жертву любви. Никакие обдуманые действия не ведут к любви, ибо она не от ума. Усилия, воля, направленные к любви — это мысль о любви; а мысль о любви — чувство (или ощущение, нечто слишком частное. — Г. П.). Мысль не может мыслить любви, ибо любовь по ту сторону мысли. Мысль длится, а любовь неисчерпаема. То, что неисчерпаемо — всегда ново, а то, что длится, всегда

²²⁰ Мысль Кришнамурти проделывает примерно такой же круг, который 1800 лет тому назад привел к возникновению основного догмата махаяны: праджня ведет от формы и образа к пустоте, каруна ведет от пустоты к форме и образу.

страшится конца. Тот, кто кончится, познает вечное начало любви»²²¹.

Истинная любовь, «пламя без дыма», познается только через «ничто», через понимание своей духовной нищеты, через глубокую отрешенность от всего, что можно иметь, от мира частных, от сансары: «До тех пор, пока вы пытаетесь чем-то стать, пока что-то владеет вами, неизбежны конфликты, запутанность и растущее страдание»²²². Вы можете думать, что вы сами, с вашими достижениями и успехами, не будете подхвачены лавиной распада; но вы не можете избежать его, ибо вы — частица этого распада. Ваша деятельность, ваши мысли, сама структура вашего существования основаны на конфликте и запутанности, а стало быть, на процессе распада. Пока вы не хотите стать ничем, — хотя вы есть ничто, — вы неизбежно будете вскармливать вражду и страдание. Готовность быть ничем не может быть создана отречением, внутренними и внешними усилиями; надо просто увидеть истину того, что есть. Видеть то, что есть, — значит освободиться от страха неопределенности, страха, который вскармливает привязанность и ведет к иллюзии бесстрастия, отречения. Любовь к тому, что есть²²³, — начало мудрости. Любовь одна дает, она одна может соединять; отречение и самопожертвование — пути изоляции и иллюзии» (Комментарии, 1, 103).

Всякий вопрос, возникший у собеседника, примерно таким же образом поворачивается перпендикулярно к плоскости, на которой возможны частные решения, направляется в глубину, к единому, к целому, недоступному анализу. То, что Кришнамурти здесь говорит о любви, иногда говорится о другом символе «этого». Различия между словами, между проблемами исчезают так же, как различия между радиусами, когда они встречаются в нулевой точке, в центре шара. Всякая проблема

²²¹ Комментарии, I, 186: Love is not sensation... Любовь, с точки зрения Кришнамурти, есть «это», тождество с целым, а чувство — восприятие частного, отдельного. В таком повороте чувство и мысль — одно и то же (кусочки раздробленного мира частных, одинаково лишённые реальности). Для предметно-логического мышления все сказанное — просто абсурд.

²²² Confusion and increasing misery.

²²³ The love of mat is.

превращается в неразрешимую загадку, в коан, требует полного духовного преображения²²⁴.

И так же, как многие дзэн-буддисты, Кришнамурти не выдерживает до конца этот принцип, дополняет негативное изложение своей доктрины — позитивным, в терминах, сравнительно ясно и логично связанных друг с другом, — примерно так, как это делалось в более рационалистических вариантах буддизма: «Есть только энергия. Не существует вопроса, кто ее использует. Не энергия, а только потребитель ее запутывается в противоречиях боли и наслаждения. Потребитель, как единица и как множество, говорит: «это правильно, а это ложно, это хорошо, а это плохо», и увековечивает конфликт... Может ли потребитель энергии, названный желанием, прекратиться?.. Это единственная проблема, а не то, чтобы контролировать, дисциплинировать или сублимировать желание. Когда вы начинаете понимать это, желание приобретает другое значение; тогда оно становится чистотой творчества, движением истины...» (Комментарии, 3, 227). «...такой ум открывает состояние творчества, охватывающее все существование. Это и есть то, что вы называете истиной или богом» («Беседы в Бомбее», с. 96).

Сравним эти размышления Кришнамурти со словами Д. Судзуки: «Тришна (жажда, желание. — Г. П.) по сути дела одна и та же в любой форме, какую она примет... Человеческая тришна, как мы ее внутренне чувствуем, должна быть такой же у кошки, или собаки, или вороны, или змеи. Когда кошка гонится за крысой, когда змея пожирает лягушку, когда собака, яростно лая, прыгает вокруг белки на дереве, когда свинья бродит по двору, роясь в грязи, когда рыба, играя, проплывает в пруду, когда волны сердито грохочут в бурном море, — разве мы не чувствуем здесь нашу собственную тришну, выражающуюся в бесконечно разнообразных формах? Звезды ярко светят, задумчиво мерцают в чистом осеннем небе; цветы лотоса раскрываются ранним летним утром, перед восходом солнца; когда приходит весна, мертвые деревья наперегонки

²²⁴ Иногда это выглядит очень неубедительно. Например, собеседник жалуется на городской шум. Кришнамурти отвечает: «попытайтесь слушать шум так, как вы слушаете музыку» (Комментарии, 3, 306). Возможность переехать в пригород или в деревню просто не рассматривается.

выпускают свежие зеленые листья, пробуждаясь от долгого зимнего сна — разве мы не видим во всем этом нечто от нашей человеческой тришны, утверждающей себя?» (Судзуки, Мистицизм христианский и буддийский, 125).

«Взглянув на идею переселения душ с этой точки зрения, разве не интересно понять, что мы переселяемся в другие существа (через осознание единой во всех жажды. — Г. П.) в каждый момент нашей жизни, вместо того, чтобы пройти через него после смерти и ожидать, пока пройдут многие кальпы?» (там же, 126).

Это духовное переселение в другие существа, чувство единства с миром, ведет — в традиционных терминах, которые использует Судзуки, — к «махакаруне», т. е. тому самому, что Кришнамурти называет «любовью».

«Быть может не лишне здесь сказать несколько слов о различиях между отношением ранних и поздних буддистов к доктрине переселения душ и тришны. Как мы уже видели, трактовка предмета ранними буддистами всегда негативна, ибо они стремятся подчеркнуть аспект освобождения. Поздние буддисты, однако, восстали против этого... Они утверждают, что тришна ведет ко злу, если избирает дурных спутников, — т. е. если она сочетается с относительным или психологическим «я», опираясь на него как на последнюю реальность и верховный принцип жизни. Тришна тогда превращается в самого непокорного и ненасытного властителя. То, что хотели победить ранние буддисты, было этим сортом тришны, отклонившимся от своей первоначальной природы и ставшим носителем эгоистических импульсов. Точнее, они хотели не победить его, а бежать из состояния захваченности им. Это сделало их негативистами и эскапистами.

Позднейшие буддисты поняли, что тришна — то, что образует человеческую природу, да и все остальное на свете; что отрицать тришну — значит совершить самоубийство; что бежать от тришны — верх противоречия, абсолютно невысказанное дело; что то самое, что заставляет нас желать отрицания или бегства от тришны, тоже есть тришна. Поэтому все, что мы можем сделать для себя, — или скорее то, что тришна может сделать для себя самой, — это вернуть ее к себе, очистить ее от всего загромодившего и засорившего ее путем трансцендентального знания, праджны. Поздние буддисты т. о. дают тришне идти

ее собственным путем, без всяких препятствий. Тришна, или «жажда», становится тогда «махакаруной» или «абсолютным состраданием» — сущностью состояния будды и бодисатвы» (там же, 126–127).

В широкой перспективе развития буддизма, которую рисует Судзуки, нетрудно было бы найти место для Кришнамурти — где-то у истоков дзэн. При этом специфика Кришнамурти может быть сведена к словам, к плану выражения и даже к простому несовершенству этого плана. В рамках словесных конструкций, созданных Кришнамурти, его «открытость» часто становится закрытостью; и кажется, что боязнь «отождествить» себя с какой-то ограниченной деятельностью выстраивает вокруг Кришнамурти незримую стену. Вспоминается бог монофизитов, который не может воплотиться, не утратив своей божественной природы. Это — «неразвитая напряженность принципа» (Гегель), характерная для ранних ступеней развития мировых религий; впоследствии некоторые религиозные течения пытаются ее преодолеть²²⁵.

5. Рассматривая Кришнамурти как мыслителя, философа, анализируя систему его категорий, мы до некоторой степени сами ее достраивали: ибо логически организованной системы у Кришнамурти нет. Это мыслитель-эссеист, и часто — скорее поэт, чем мыслитель. Временами он увлекается тонкостями логического анализа, временами — равнодушно перешагивает через зияющие противоречия. Необходимо понять и эту сторону мышления Кришнамурти, от которой мы ранее отвлекались.

Поэтически-философское единство возникает у Кришнамурти только тогда, когда сама мысль его, следующая за лирической картиной природы, внутренне поэтична, движется скорее как ряд взволнованных высказываний, чем строгое умозаключение. Это можно сказать об эссе «Уединение и обособленность», «Переживание», «Известное и неизвестное», «Безмолвие»²²⁶. Прочитую первое из них.

«Солнце зашло и деревья стали темными и резкими на темнеющем небе. Тихо текла широкая могучая река. Луна только

²²⁵ Помимо дзэн, стоят здесь вспомнить Мейстера Экхарта. Ср. его «Проповеди и рассуждения», М., 1912, с. 107–119.

²²⁶ Комментарии, т. 1.

что показалась над горизонтом. Она просвечивала между двумя большими деревьями, но еще не давала тени.

Мы поднялись по крутому берегу реки и пошли дорогой, огибающей зеленые пшеничные поля. Эта дорога была очень древней; много тысяч людей ходили по ней, и она была полна преданий и тишины. Дорога вилась среди полей, тамариндовых деревьев и заброшенных храмов. Попадались большие сады; воздух наполнялся благоуханием цветущего горошка. Птицы рассаживались на ночь, и большой пруд начал отражать звезды. Природа не была общительной в этот вечер. Деревья стояли поодаль, погруженные в молчание и темноту. Проехала на велосипедах группа крестьян, болтавших о чем-то, и снова наступило глубокое молчанье, — тот покой, который приходит, когда вещи остаются одни.

Уединение не было мучительным, пугающим одиночеством. Это уединение бытия; оно нетленно, богато и полно. Тамариндовое дерево не имеет другого существования, кроме как быть самим собой. Так и эта уединенность. Вы одни, как огонь, как цветок, но не сознаете своей чистоты и безграничности. По-настоящему общаться можно только в уединении. Уединиться — не значит отречься от мира или замкнуться в себе. Уединение приходит как чистота от всех мотивов, всех желаний, всех целей бытия. Это не результат, которого можно достичь умом. Нельзя хотеть уединения. Такое желание — просто бегство от мучительного чувства неспособности общаться.

Одиночество, со своим страхом и болью, — это изоляция, необходимое следствие, к которому ведет погруженность в свое. Процесс изоляции — все равно, идет он через расширение или сужение своего, — создает запутанность, конфликт и страдание. В изоляции никогда не рождается уединение; одно должно прекратиться, чтобы наступило другое. Уединение неделимо, а одиночество — обособление. То, что уединилось, — гибко и поэтому неуязвимо. Только уединившийся может общаться с тем, что беспричинно, с безмерным. Для уединившегося жизнь вечна; для него нет смерти; он никогда не перестанет быть.

Луна поднялась над верхушками деревьев, и тени сразу сгустились и потемнели. Залаяла собака. Мы брели назад вдоль реки и проходили через маленькую деревушку. Река была так спокойна, что отражала звезды и огоньки длинного моста, пересекавшего ее. Высоко на берегу стояли и смеялись

дети; маленький ребенок плакал. Рыбаки чистили и складывали сети. Мимо бесшумно пролетела ночная птица. Кто-то запел на другом берегу, и слова его песни ясно доносились через широкую реку, западая в душу. И снова все охватившее уединение жизни» (Комментарии, I, 17–18).

Рассуждение, замкнутое между двумя картинками природы, логически очень расшатано. Отдельные суждения просто невозможно понять, если понимать их точно, т. е. изолированно и буквально. Например: «По-настоящему общаться можно только в уединении». Термины связаны очевидно неправильно, и здравый смысл подсказывает: общаться можно только тогда, когда есть собеседник. Но фраза имеет музыкальный смысл; она ничего не утверждает вне целого, она самой своей неправильностью толкает мышление от точной фиксации частных связей к передаче ритмического дыхания целого. Мышление целостного не может быть точным. Целое немислимо как предмет, не поддается определению, не втискивается в суждение. Образ его передается только ритмически, движением категорий. И «неправильность» отдельного суждения становится источником такого движения.

Поэтический ритм миниатюры позволяет понять заключительные фразы как метафоры, как художественные гиперболы (бессмертие, как говорил Пастернак, — гипербола жизни). И «уединение» раскрывается в этом контексте как сосредоточенность, цельность, полнота собственного бытия, без которых общение с другим действительно ограничивается пустяками. И не только общение, всякая деятельность, из которой человек не возвращается к себе, к глубине собственного бытия, к процессу преображения, превратившего неандертальца в человека разумного и движущегося дальше, к новым уровням одухотворенности, — всякая такая деятельность немногого стоит. В утверждении этого, быть может, главное, положительное содержание мысли Кришнамурти.

Если изолировать центральную часть эссе, ритмическая природа его станет менее явной, но не исчезнет. Это не просто мысль — это поэзия мысли, родственная поэзии мысли лучших старинных сутр (например, «Сутры сердца»). Поэтическое целое снимает не только отдельные суждения (превращая их в ритмические единицы, в простые знаки движения к целому, к полноте реальности); снимается, до известной степени, вся

логическая конструкция, логическая модель целого, со всеми ее недостатками. Поэзия его религиозного сознания снимает недостатки его логических (теологических) конструкций.

Однако удача Кришнамурти — только углубленные картины созерцания. Он не умеет охватить единым ритмом покоя созерцания — и диссонансы, противоречия, борьбу. Диссонансы мыслятся как что-то нереальное, а люди, захваченные страстями, как лилипуты. Гулливер-созерцатель без труда разоблачает невежество, позерство:

«Каждый вырабатывает свою позу. Существует походка и поза процветающего дельца, улыбка входящего гостя; есть взгляд и поза художника; есть поза почтительного ученика и поза сурового аскета...» (Комментарии, I, 133).

Во многих случаях Кришнамурти действительно имеет дело с ничтожествами, и совершенно прав, срывая с них «все и всяческие маски». На фоне блестящих, беспощадных психологических зарисовок убедительно звучат слова мыслителя: «Странное дело, как легко мы находим суррогаты реального и как удовлетворены ими! Символ, слово, образ становятся всемогущими, и вокруг этого символа мы строим здание самобмана, используя знание, чтобы укрепить его» (Комментарии, I, 84–85).

«Наши умы напичканы таким количеством знаний, что почти невозможно непосредственно чувствовать. Чувство²²⁷ радости или страдания непосредственно, индивидуально; но оно «сознается по примеру других, по примеру религиозных и социальных авторитетов. Мы результат мыслей и влияний других; мы обусловлены религиозной и политической пропагандой. Храм, церковь и мечеть имеют странное, трудно уловимое влияние на нашу жизнь, а политическая идеология дает материал нашим мыслям. Нас создает и разрушает пропаганда. Организованные религии — первоклассные пропагандисты; каждое средство используется, чтобы захватить нас и потом держать в руках.

Мы — масса сбивчивых ответов, и наш центр так же неустойчив, как и будущее, обещанное нам. Пустые слова имеют для нас чрезвычайное значение, они оказывают почти невралгическое действие, более острое, чем то, что по ту сторону

²²⁷ В данном контексте оно не рассматривается как помеха переживания.

символа. Символ, образ, знамя, звук всемогущи; суррогаты, а не реальность — наша сила» (Комментарии, 1, 62).

Такие страницы не уступают самым блестящим критическим анализам повседневности, которые создали популярность европейской экзистенциалистской литературе. Но иногда сам Кришнамурти—поэт восстает против Кришнамурти-мыслителя и рисует образы, опровергающие его рассуждения (правда, это лишь образ из сферы частной жизни).

«Ее сын недавно умер, и она не знает, что теперь делать. У нее осталось так много времени, ей так скучно, так тоскливо, что она готова умереть... В нем была вся ее вера и надежда, она отдала ему всю свою любовь; не было никого другого, чтобы разделить эту любовь, — она и ее муж давно расстались. Сын ее умер после операции, сделанной из-за ошибочно поставленного диагноза; хотя, — прибавила она, улыбнувшись, — врачи говорили, что операция прошла «удачно»» (Комментарии, 1, 103).

Кришнамурти-мыслитель отвечает Кришнамурти-поэту рассуждениями, звучащими холодно и сухо:

«Что за странная вещь одиночество, и как она нас пугает! Мы боимся подойти к нему слишком близко; и если случайно это происходит, мы убегаем. Мы готовы сделать все, чтобы скрыться от одиночества, или скрыть его. Наши сознательные и бессознательные занятия сводятся только к этому...» (Там же). Возникает впечатление, что мыслитель совершенно не слышит художника и говорит не столько с ним, сколько с самим собой. Невольно вспоминается замечание Ландау о том, что слова Кришнамурти, записанные на бумагу, иногда прямо возмущают, — хотя при непосредственном общении обаяние личности Кришнамурти придает им особый смысл.

В эссе «Страдание» (Комментарии, 1, 233–237) страсть и привязанность выступают в образе юноши, потерявшего свою жену. Ортодоксальное философское сознание Кришнамурти избирает себе роль фра Лоренцо и произносит общие тирады: «Любовь, которая превращается в скорбь и ненависть, — это не любовь. Знаем ли мы, что такое любовь?» и т. д. Между тем, художественный талант Кришнамурти стихийно играет роль Ромео.

«Я ни разу не плакал со дня смерти моей жены... Тогда я рисовал, теперь же я не могу дотронуться до кистей или по-

смотреть на то, что когда-то делал. Шесть месяцев я чувствовал себя мертвым. У нас не было детей, но она ожидала ребенка; и вот она умерла...

Я не мог видеть людей: мне все время чудилось в них ее лицо. Я сплю, мечтаю, ем вместе с ней, но знаю, что никогда уже не будет так, как было... Ночью мои мысли только о ней... Я не могу прикоснуться к ее вещам, их запах сводит меня с ума. Я старался забыть, но что бы я ни делал, ведь никогда больше не будет так, как было. Я привык слушать птиц; теперь мне ничего не надо...»

Мыслитель отвечает:

«Желание повторить — это желание продолженности, а в продолженности нет ничего нового. Счастье — не в прошлом и не в будущем, а только в движении настоящего» (Там же, 237). Все это совершенно верно, и вместе с тем — никуда не годится. Целостность жизни ускользнула, не улеглась в прокрустово ложе категорий. Целостность жизни «отождествилась» с единичным, но полным до предела чувством, оказалось с ним, а не с сухой абстракцией целого.

6. Проблема общения — самая трудная, прямо-таки мучительная для Кришнамурти. Даже там, где запись как будто говорит об удаче, о понимании, — анализ может раскрыть непонимание.

Возьмем для примера случай, как будто бы противоположный описанным выше: беседу, в ходе которой женщина, потерявшая своего мужа, преодолевает свое отчаяние.

«Теперь я в отчаянии... Я пыталась покончить с собой, но как-то не смогла. Я хотела забыть, стать немой, готова была броситься в реку...»

«Разве вы пришли сюда для того, чтобы... еще более утвердиться в своем отчаянии? Разве этого вы хотите?...» — спрашивает Кришнамурти.

«Видите ли, один из моих друзей рассказал мне о вас, и я пришла сюда, не отдавая себе отчета. Если бы я стала обдумывать, возможно, меня здесь бы не было. Я всегда действовала скорее безотчетно, и это никогда меня не обманывало...»

«Невозможно разорвать то, что слито воедино; то, что обладает целостностью, нельзя разрушить. Если есть слияние

воедино, то его не разорвет и смерть. Единение происходит не с кем-то другим, но с самим собой и внутри себя... Слияние с другими — это все еще неполнота. Целостная сущность не стала целостной благодаря другому; но так как она полна в себе, полнота проявляется во всех ее связях... Думать, что благодаря другому мы получили полноту жизни — это чистой иллюзия... Целостность должна начаться с самого себя, только тогда слияние будет нерушимо. Путь к единению — это процесс негативного мышления; этот процесс есть наивысшее понимание. Стремитесь ли вы к целостности?»

Женщина отвечает:

«Я не знаю, чего я ищу; но мне хотелось бы понять, что такое надежда... Когда он был жив, я никогда не думала о надежде на будущее, о счастье. Для меня не существовало завтрашнего дня. Я просто жила, не беспокоясь ни о чем». — «Так было потому, что вы были счастливы. А теперь несчастье, неудовлетворенность создают будущее, надежду — или то, что им противоположно: отчаяние, безнадежность. Как странно, не правда ли? Когда человек счастлив, время для него не существует... Но несчастье порождает надежду на будущее и отчаяние...

...Именно потому, что завтрашний день сделался таким важным, появились и безнадежность, и отчаяние. Если наибольшее значение имеет будущее, и вы живете им и для него, тогда прошлое — это путь к отчаянию. Во имя надежды на завтрашний день вы жертвуете настоящим; но счастье всегда в настоящем. Именно лишенные счастья люди наполняют свою жизнь тем, что относится к завтрашнему дню, и они называют это надеждой. Счастливая жизнь — это жизнь без всяких надежд».

Этот парадокс несколько ошеломил посетительницу, и она спрашивает:

«Но неужели вы считаете, что мы должны жить без надежд?». Кришнамурти отвечает:

«А разве не существует состояние, которое не есть ни надежда, ни безнадежность; состояние, которое есть блаженство? В самом деле, когда вы считали себя счастливой, ведь у вас не было никаких надежд на будущее, не так ли?..

Надо понять истину надежды и безнадежности. Понять то, каким образом вы были захвачены ложным, иллюзией на-

дежды, а потом отчаянием. Пассивно наблюдайте этот процесс; он совсем не так прост, как кажется. Вы спрашиваете, каким образом можно оставаться в состоянии счастья. Разве корни вашего вопроса не лежат в чувстве надежды? Вы хотите вновь получить то, что потеряли... Когда вы имеете в виду какой-то объект, цель, тогда появляется надежда; и вы уловлены вашим несчастьем. Путь надежды — это путь, направленный к будущему. Но счастье никогда не зависит от времени. Когда вы были счастливы, вы никогда не спрашивали, каким путем продлить счастье; если бы вы задали такой вопрос, вы сейчас же пережили бы состояние несчастья». — «Значит, вы считаете, что вся проблема возникает только тогда, когда у человека конфликт, страдание? Но если человек несчастен, он жаждет выйти из этого состояния, ведь это так естественно...». — «Желание найти выход только порождает новую проблему. Ваша проблема — это состояние отчаяния. Чтобы понять ее, надо освободиться от всех других проблем (т. е., по-видимому, освободиться от попыток решить что бы то ни было на уровне различий. Каждую проблему Кришнамурти предлагает решить, углубляя ее до уровня тождества. — Г. П.). Не вводите путаницы, вводя новую проблему, как выйти из вашего состояния (т. е. выйти по уровню различий, на плоскости, а не вглубь. — Г. П.). Ум ваш ищет ответа на проблему, выхода, надежды. Поймите ложность этого бегства от себя, и тогда вы соприкоснетесь с проблемой непосредственно. Такое прямое соприкосновение с ней рождает кризис, которого мы все время избегаем; но лишь тогда, когда этот кризис достигает наибольшей полноты и интенсивности, сама проблема приходит к концу». (Т. е., по-видимому: научитесь видеть целостность бытия через призму своего отчаяния, так же как раньше вы смотрели через свое счастье, не пытаясь менять стеклышки. И тогда отчаяние станет прозрачным и растворится в целостности жизни. Примерно так вопрос ставится в «Бомбейских беседах»).

«С момента этой ужасной катастрофы (заклучает посетительница. — Г. П.) я всегда чувствовала, что должна потерять себя в моем отчаянии, должна поддержать свое состояние безнадежности; но это как-то было свыше моих сил. Теперь я вижу, что должна взглянуть в лицо моему отчаянию прямо, без страха, без чувства неверности моему ушедшему другу. Понимаете, в глубине души мне казалось, что я проявлю неверность

к нему, если останусь счастливой. Теперь тяжесть бремени исчезает...» («Отчаяние и надежда». Комментарии, 2, 92–96).

По нашему мнению, Кришнамурти во всех описанных разговорах один и тот же. Он начинает беседу с женщиной, потерявшей мужа, примерно так же, как с матерью, потерявшей сына. Но мать застыла, как Ниоба, в своем горе, а молодая женщина, очень непосредственная, осталась гибкой, живой. Вряд ли она особенно глубоко поняла философские конструкции Кришнамурти. Но она уловила, что Кришнамурти не считает счастье безнравственным, и это освободило ее от чувства верности мертвому. Роль Кришнамурти мог сыграть любой другой умный и чуткий человек (говоря совершенно другие слова) или просто луч солнца, свежесть утра. Женщина не была убита горем. Счастье подспудно оставалось в ней. Нужен был только внешний толчок, чтобы освободить его.

Но допустим, что Кришнамурти удалось произвести более глубокое впечатление — вызвать желание следовать ему, усвоить систему его мысли. Это опять совершенно не то, чего Кришнамурти хочет. Он вовсе не стремится иметь учеников и последователей. Он хочет, чтобы люди стали как он — а не шли за ним.

Проблема ученичества очень интересно освещается в эссе «Помощь».

«Нас собралось несколько человек, и Б. начал с вопроса, не нужна ли помощь, чтобы понять всю эту запутанную проблему жизни. Не нужен ли руководитель, просветленный, который может показать нам истинный путь? «Разве мы не достаточно занимались этим столько лет? — спросил С. — Я лично не ищу гуру или учителя». — «Если вы действительно не ищете помощи, почему же вы здесь? — настаивал Б. — Хотите ли вы сказать, что отбросили всякое желание иметь руководителя?». — «Нет, не думаю, и я хотел бы исследовать эту потребность в поисках руководства или помощи. Я не хожу сейчас... к различным учителям, древним и новым; но я нуждаюсь в помощи, и я хотел бы знать, почему. И будет ли когда-нибудь время, когда мне не нужна будет помощь?». — «Лично я не был бы здесь, если бы не мог рассчитывать на помощь, — сказал М. — Несколько раз я нашел ее, и поэтому сейчас я с вами. Хотя вы подчеркивали, сэр, что следовать кому бы то ни было вредно, — вы помогли мне, и я продолжаю посещать ваши лекции и беседы

так часто, как могу» (Комментарии, 2, 190). Кришнамурти отвечает: «Врач, улыбка ребенка или прохожего, связь, лист, подхваченный ветром, перемена погоды, даже учитель, гуру — все может помочь. Для человека, который чуток к жизни, всюду есть помощь; но многие из нас слепы ко всему вокруг, кроме определенного учителя или книги; в этом наша проблема. Вы внимательно относитесь к тому, что я говорю, не правда ли? Но если другой скажет то же самое, может быть в других словах, вы становитесь глухими. Вы слушаете того, кого считаете авторитетом, и нечутки, когда говорят другие». — «Но я нашел, что ваши слова обычно имеют глубокий смысл, — ответил М. — поэтому я вас внимательно слушаю... Даже если все будут утверждать, что я следую за вами, я по-прежнему буду приходить так часто, как смогу».

«Почему мы открыты для помощи с одной определенной стороны и закрыты со всех остальных? — снова говорит Кришнамурти. — Сознательно или бессознательно вы можете дать мне вашу любовь, ваше сострадание, вы можете помочь мне понять мои проблемы. Но почему я настаиваю, что вы — единственный источник помощи, единственный спаситель? Почему я превращаю вас в авторитет? Я слушаю вас, я внимателен ко всему, что вы говорите, но я безразличен или глух к другим. Почему? Разве не в этом вопрос?»

«Вы не говорите, что не надо искать помощи, — сказал Л. — Но вы спрашиваете, почему мы придаем значение тому, кто помогает, превращаем его в авторитет. Не правда ли?»

«Я также спрашиваю, почему мы ищем помощи. Когда человек ищет помощи, какая потребность толкает его? Когда человек сознательно, обдуманно ищет повсюду помощь, то чего он, собственно ищет — помощи, или бегства, или утешения? Чего мы, собственно, ищем?» (Комментарии, 2, 191).

«Мне очень трудно не поддаться вашим словам! — воскликнул Б. — Я вижу их обоснованность, я понимаю их смысл. Но я понимаю, что вы помогли мне, и как мне это отрицать?»

«Если кто-то помог вам и вы сделали его своим авторитетом, то не препятствуете ли всякой дальнейшей помощи, не только от него, но и от всего вокруг? Разве помощь не лежит повсюду? Зачем же глядеть только в одну сторону? И если вы так ограничены, так связаны, как может любая помощь достичь вас? Но если вы открыты, есть бесконечная помощь во

всем, от песни птицы до человеческого призыва, от стебелька травы до безграничности небес. Отрава и тление начинаются, когда вы смотрите на одного человека как на ваш авторитет, вашего руководителя, вашего спасителя». — «Я думаю, я понял то, что вы говорите, — сказал Л. — но трудность в том, что я был последователем, искателем руководства — много лет... Интеллектуально я согласен с вами, но что-то во мне восстает. Как же мне выйти из этого внутреннего противоречия?..» (Комментарии, 2, 192).

Даже в разговоре с людьми, казалось бы, испытавшими то самое интенсивное чувство единства с миром, о котором Кришнамурти говорит, между собеседниками раскрывается пропасть. Человек, испытавший состояние экстаза, неожиданно нахлынувшее на него и так же неожиданно схлынувшее, часто разбит этим, опустошен, жизнь его становится жизнью воспоминания, обращенной к прошлому, а не к настоящему. И, по словам Кришнамурти, «то, что было, препятствует новому» (Комментарии, 2, 155).

Из нескольких десятков эссе, составляющих «Комментарии», только в очень немногих чувствуется понимание (в обычном смысле слова). Это разговор с людьми, обладавшими опытом, очень близким к опыту самого Кришнамурти: «Он имел переживания, через которые рано или поздно проходят все ищущие люди — видения воплощенных Кришны, Христа, Будды...» (Комментарии, 2, 165). «К несчастью, — говорит посетитель, — большинство искателей попадает в сети собственных мыслей и желаний, даже некоторые из величайших проповедников истины. Обладая силой исцеления и даром слова, они становятся пленниками своих собственных способностей и переживаний...» (Комментарии, 2, 166). Когда Кришнамурти говорит с таким собеседником, то, по-видимому, его понимают. Но ведь это почти что разговор с самим собой. По мнению Кришнамурти, высказанному в 1934 г. в разговоре с Ландау, — непонимание его идей органически связано со способностью человека к свободному выбору.

«Свободному выбору?» — прервал удивленный Ландау.

«Конечно, только свободный выбор создает конфликты в нашей жизни; а конфликты ведут ее к разрушению. Благодаря свободному выбору мы создаем препятствия и усложнения, которые нужно устранить одно за другим, прокладывая дорогу к

истине». — «Значит, мы должны отчаяться... из-за того, что нам дана способность свободного выбора? Было бы лучше жить как животные, ни зная, что значит свободная воля?». — «Вовсе нет. Только непонимающий ум использует свободу выбора. Когда я говорю о понимании, я подразумеваю его в самом широком смысле, я имею в виду глубокое внутреннее понимание, / охватывающее одновременно / ум, чувство и волю. Подлинно понимающий человек не может иметь выбора, потому что его ум может сознавать только истинное и выбирать только истинный путь. Понимающий ум действует и реагирует естественно и во всю свою силу. Он спонтанно отождествляет себя с тем, что верно. У него просто не может быть выбора. Только непонимающий ум имеет свободную волю» (Ландау, 220).

Иначе говоря, «понимающий» интуитивно знает некую «истину» и не может уйти от нее. Истина переполняет его и заставляет действовать «истинно». Это хорошо передает психологию «харизмы», призвания, вдохновения: «Здесь я стою и не могу иначе» (Лютер). Но вопрос — как передать свое понимание истины — остается нерешенным, и к нему прибавляется второй: если нет общения с людьми, нет проверки «истины» в широкой общественной практике (нет, стало быть, плодов «истины»), то как отличить гения от маньяка?

Попытка Кришнамурти выработать свой, совершенно особый язык, не имеющий ничего общего с традиционными сакральными языками, привела к трудностям, которые он не сумел преодолеть. Чтобы понять Кришнамурти, его надо пересказать заново, т. е., по существу, перестроить большинство созданных им словесных конструкций. Это не так просто, и в последнем эссе третьего тома — своего рода итоге, подведенном под трудом многих лет — звучит трагический рефрен: «Боюсь, я не понимаю, о чем вы говорите...». «Это может быть так, сэр, но совершенно по ту сторону моих способностей...» (Комментарии, 3, 311—312).

7. При критическом чтении Кришнамурти можно выделить некоторые конкретные проблемы, которые он интересно разрабатывает или, по крайней мере, ставит. Однако для этого надо преодолеть его максимализм, его склонность к гиперболам.

Если принимать все гиперболы Кришнамурти всерьез, — то, что он говорил, вообще абсурдно. Нетрудно показать (и «доказать» цитатами), что Кришнамурти восстает против любой профанической деятельности, против всякого интереса к «механической стороне существования». Внимание Кришнамурти решительно повернуто в сторону единого; единичное, отдельное, частное для него почти не существует; частность (атомарный факт), возникшая под влиянием другой частности и вызывающая к жизни третью частность, т. е. весь механизм причин и следствий в обычном смысле этого слова — рисуется Кришнамурти как нечто совершенно пустое, лишённое значения:

«Мы подходим к проблеме интеграции ложно. Часть никогда не может стать целым. В части целое не может быть раскрыто, мы этого не видим. То, что мы видим — это частица, расширяющаяся, чтобы охватить много частностей; но собрать вместе много частностей — это не интеграция, и не имеет значения даже гармония между различными частями...» (Комментарии, 2, 240).

Неразвитая напряженность принципа (выраженная в подчеркнутых нами словах) отчетливо выступает в абстрактном противопоставлении «действия» (вдохновенного целостным, беспричинным, необусловленным) — причинно обусловленной, частной «деятельности»:

«Действие — это революция, а не увязка следствий. Действие, освобожденное от мысли, идеи, веры, вне всякого образца. Возможна деятельность в рамках шаблона, и эта деятельность либо насильственная, кровавая, либо ее противоположность /т. е. гандистская тактика ненасилия. — Г. П./; но то и другое — не действие. Противоположность — не действие; это видоизмененное продолжение деятельности (т. е. это как бы есть движение по поверхности шара, а не по его радиусам, в глубину. — Г. П.). Противоположность остается в сфере результатов; и в погоне за противоположным мысль оказывается пойманной в сеть своих собственных рефлексов. Действие — не результат мысли; действие не имеет никакого отношения к мысли (поскольку центр шара, нуль, к которому направлено «действие», не может быть описан. — Г. П.). Мысль, результат никогда не создает нового. Новое мгновенно, а мысль всегда стара, обусловлена, тянется из прошлого. Она имеет свое достоинство, но в ней нет свободы» (Комментарии, 1, 159).

О «достоинстве» мысли, фиксирующей различия, дифференцирующей мир, говорится настолько наскоро, мимоходом, что для нее почти не остается места. Мысль, согласно Кришнамурти, остается на поверхности реального. Только эту поверхность мысль и познает. Чтобы «действовать», надо ее отбросить, совершенно отрешиться от «деятельности». Тогда в полной «духовной нищете», как сказал бы христианский писатель, или в состоянии «не-мысли», как сказал бы писатель буддийский, родится «действие». Это «действие» (т. е. движение вглубь сознания) должно, описав дугу, вернуться на поверхность, сказаться в мире фактов, человеческих отношений, привести к выходу из современного общественного кризиса, но как — остается совершенно неясным.

В эссе «Работа» общественный деятель, взволнованный беседой, говорит автору: «Я начинаю видеть, что вы хотите показать. Мой первый отклик — испуг. Я испуган тем, что увидел, испуган тем, что я делал, работая в течение стольких лет. Впервые я столкнулся лицом к лицу с тем, что есть... Если я сумею переступить через это, возможно, я увижу, что важно, и тогда работа будет естественным следствием. Но работа или что-нибудь другое придет первым — это мне еще неясно.

...неважно, что я буду делать. Возможно, я буду делать то, что делал, но совершенно в другом духе. Посмотрим» (Комментарии, 1, 253–254). Новое поведение должно вырасти, по-видимому, из всего контекста учения, из найденного — без слов — понимания целого. Это несколько напоминает постановку вопроса в гл. 24 «Военного летчика» Сент-Экзюпери, но у Сент-Экзюпери задача ставится пластичнее и доступнее.

В трех томах «Комментариев» мы нашли только один пример «действия», ставшего поступком. Этот пример чисто негативен: роспуск Ордена Звезды на Востоке: «У человека возникает взгляд, смутное чувство, в чем правда, и он это делает, не думая о последствиях. Потом приходят рациональные объяснения, и так как поступок верен, объяснения тоже будут верными...» (Комментарии, 3, 333; ср. также с. 204: «...было это по личной прихоти или из принципа? — Ни то, ни другое. Если есть причина для действия, разве это действие?...»). Только иногда, мимоходом, рисуя какую-либо группу животных или совсем простых, близких к природе людей (на заднем плане картины, как вступление либо концовку к философскому раз-

говору), Кришнамурти дает намек на положительное решение, на единство «деятельности» и «действия», «заботы о многом», о единичном — и полноты бытия, «духа жизни». Можно получить представление об этих «микрообразах» по одному из них, вступлению к эссе «Целостность»:

«Маленькие щенки, толстые и чистенькие, играли на теплом песке. Их было шестеро, все белые, в светло-коричневых пятнах. Мать лежала немного поодаль, в тени. Она была страшно худа и так запаршивела, что вряд ли на ней оставался хоть один волосок. Открытые раны рассекали ее шкуру, но она виляла хвостом и была очень горда своими толстенькими щенками. Ей оставалось жить, наверное, с месяц. Это была бездомная собака, которая бродит, подбирая все, что можно схватить на грязных улицах или на задворках бедных деревень, вечно голодая, вечно на ногах. Люди бросали в нее камнями, гнали от своих дверей, надо было избегать. Но сейчас, в тени, воспоминания вчерашнего дня не тревожили, да и не было сил встать. Кроме того, надо было приласкать щенков и поговорить с ними. Надвигался вечер; от широкой реки потянуло свежестью и прохладой, и сейчас ей было хорошо. Где она найдет следующую еду — неясное дело; но зачем беспокоиться теперь?» (Комментарии, 1, 193–184).

Кришнамурти настолько чужд «техническим» проблемам современности (политическим, экономическим и т. п.), настолько неспособен вникнуть в эти проблемы, созданные чрезвычайно сложным дифференцированным обществом, не поддающимся целостному художественному описанию, необозримому «с птичьего полета», что дальше таких примеров он не может пойти. Ответ на вопрос «что делать» ему недоступен. Такой ответ требует известного участия абстрактного мышления, оторвавшегося от непосредственного ощущения предмета и следующего условным законам логики — а Кришнамурти может думать только о том, что непосредственно чувствует. Свои собственные, «кустарные» абстракции не пахнут для него абстракцией, не выводят из единства бытия, мышления и чувства. Но всякая научная и философская литература (напомним об этом еще раз) вызывает у Кришнамурти непобедимое отвращение. В сфере размышлений о том, что делать, он мог бы только следовать авторитету, пропагандировать чужие идеи. И нет ничего удивительного или ложного в том, что

Кришнамурти не делает этого. Если отбросить гиперболы, он просто отодвигает в сторону то, что не чувствует и не понимает, и говорит о том, что чувствует и понимает. Поэтому проблема «что делать» заменяется другой: как делать, в каком состоянии делать. Это не модель для всех остальных, но для самого Кришнамурти — единственно возможная форма активности.

Вторая часть «Комментариев» начинается с программного эссе «Творческое счастье». Приведем 2–3 абзаца из него: «... Нам и мне внутренне присуще свойство быть счастливым, быть творческим, соприкасаться с тем, что пребывает вне тисков времени. Творческое счастье — это не дар для немногих; но почему же огромное большинство людей не знают его? Почему одни постоянно соприкасаются с глубинами, несмотря на все трудности, а другие оказываются раздавленными жизнью? Почему одни обладают упругостью, гибкостью, а другие становятся ломкими и гибнут? Одни, обладая знаниями, держат двери ума открытыми для того, что не может дать им ни один человек, ни одна книга; другие же задыхаются, подавленные техникой и авторитетом. Почему? Очевидно, наш ум стремится занять себя той или другой формой деятельности и почувствовать себя уверенным, оставляя в стороне более широкие и глубокие вопросы; так он становится на более надежную почву. И мы поощряем и поддерживаем такое воспитание ума, его тренировку и функционирование на этом уровне, находя любые извинения, чтобы не выйти за его пределы.

Многие дети, пока они не испорчены так называемым воспитанием, соприкасаются с неведомым; они по-разному проявляют это. Но вскоре над ними захлопывается крышка окружающей среды, и, вырастая, они теряют свой источник света и красоту, которую нельзя найти в книге или в школе. Почему так бывает? Не говорите, что жизнь приобрела для них большее значение, что им пришлось столкнуться с суровой действительностью, что такова их карма или к этому привели грехи отцов. Все это чепуха. Творческое счастье существует для всех, а не для немногих. Каждый выражает его по-своему, но существует оно для всех. Это творческое счастье — не товар, его нельзя продать и купить на рынке ни за какую цену. Но это единственная вещь, действительно нужная каждому.

Осуществимо ли творческое счастье? Другими словами, может ли ум войти в соприкосновение с источником всякого

счастья? Можно ли поддерживать эту открытость, несмотря на знания и технику, несмотря на воспитание, несмотря на суетолюку жизни?» (Комментарии, 2, 2–3).

В «Комментариях» этот вопрос то возникает, то снова исчезает, задавленный полемикой. Но в одной из последних книг Кришнамурти, «Эти проблемы культуры»²²⁸, спор снят. Автор мысленно обращается к детям, к мальчикам и девочкам школьного возраста, еще не успевшим обзавестись никакими взглядами, требующими опровержения. И в разговоре с детьми все сложное (и ложное) в конструкциях Кришнамурти отступает на второй план, а на первый план выступает его положительный идеал: воспитать такой подход к жизни, при котором частные вопросы не заслоняют целого, воспитать умение, видя частную проблему, в то же время глядеть поверх нее, на жизнь в целом, и хотя проблема может оставаться мучительной и неразрешимой — сохранять радость жизни и цельность духа.

Этот взгляд с птичьего полета связан с известной ограниченностью. Различия между социальными системами, партиями, идеологиями представляются Кришнамурти такими незначительными, что и разбираться в них не стоит. Социальные революции, с его точки зрения, только «бунт в тюрьме» (с. 78). Акцентируется только одно: такой духовный скачок среднего человека, чтобы сразу было достигнуто сотрудничество людей без всякого принуждения, без собственности, без государства, — без каких бы то ни было материальных стимулов к совместной деятельности, — сотрудничество из чистого духа любви (с. 107–109).

Очень легко показать, что такие призывы в современных условиях невыполнимы. Однако Кришнамурти неоднократно просит не понимать его буквально, и он этого заслуживает. То, что он высказывает, — это не план действия, а духовная тенденция, струя жизни, которую люди часто теряют, захваченные дебрями суеты, и которую нельзя терять: стремление подойти к жизни как целому. Он говорит гиперболами, он перегибает палку, но это происходит в обществе, где палка обычно перегнута в другую сторону, и практически нет никакой опасности, что люди чересчур увлекутся гиперболами Кришнамурти (скорее, они просто не поймут его). Правильное чтение Кришнамурти — это, как нам кажется, чтение поэтическое,

в котором мы не требуем ни буквального правдоподобия, ни достоверности отдельных суждений. Кришнамурти можно и нужно читать не как руководство по социологии, гносеологии и т. п., а как своеобразную поэтически захватывающую психотехнику творческого состояния, восстановления цельности сознания, расщепляемого на части специализированным, однообразным трудом.

«Эти проблемы культуры» — самое ясное и простое произведение Кришнамурти. Действие этой книги можно сравнить с впечатлением от всего ритмического в природе и искусстве: леса, моря, хорошей музыки и т. п. Это своего рода «психический восстановитель».

Можно сказать, что проблема творческого состояния, как ее ставит Кришнамурти, не нова. Это верно. Мы показали, что Кришнамурти только пересказал современным языком то, что было хорошо забыто. Но пересказ вскрыл актуальность некоторых проблем, казавшихся отошедшими в прошлое. Когда говорят о самадхи и т. п., то это кажется не имеющим ничего общего с современностью. Но когда поставлен вопрос о творческом состоянии, обнаруживается любопытная переключка между мыслью, выросшей на почве индийской религиозной традиции, и современной наукой.

Идея сверхмозга, способного на совершенно неслыханные открытия, или общей теории всех будущих достижений физики и т. п. стали излюбленной темой беллетристов. Это, конечно, фантастика. Но фантастика, как показал опыт, ставит вопросы, которыми через несколько десятков лет займутся трезвые деловые люди. Фантастика сверхмозга не дальше от реальности, чем полет из пушки на Луну. Ибо произошел перелом в человеческой деятельности. Умственный труд становится основным видом человеческого труда. Творческое состояние ума перестает быть проблемой, важной только для немногих. Творческое состояние ума становится рычагом, с помощью которого можно — если не сегодня, то завтра — перевернуть весь мир. На известном уровне развития производительных сил снимается противоречие между их объективной логикой и субъективным миром человеческих чувств, состояний. Творческое состояние человека становится решающим фактором общественного развития. Степень творческого состояния ученых будет таким же показателем силы общества будущего, как вчера — выплавка

²²⁸ This matter of culture, L., 1964.

стали, и сегодня — мощность генераторов электростанций или атомных реакторов. Между тем, творческое состояние ума надо воспитывать, и это не так просто. Существуют факторы, которые штампуют ум, лишают его творческой свежести, «открытости», как сказал бы Кришнамурти. По-видимому, через несколько десятков лет проблема творческого состояния ученого будет таким же достоянием газет, как сейчас — вопрос о планировании научных открытий (тоже казавшийся фантастическим полвека назад). И тогда книги Кришнамурти будут прочтены другими глазами — вместе с множеством других, незаслуженно забытых старых книг.

Нельзя сбросить со счета и то, что Кришнамурти говорит о сотрудничестве, взаимопомощи, любви. Если понять своеобразный характер Кришнамурти, характер созерцателя, то крайности его взглядов сами собой отодвинутся на задний план. Это, собственно, даже не взгляды: умом Кришнамурти довольно часто признает, например, что «политические, экономические и социальные реформы очевидно необходимы...» (Комментарии, 3, 231). Просто по характеру своему он обращен к одной проблеме культуры: к культуре созерцания, и только к одному типу сдвигов: психологических, внутренних. В этой области все, что говорит Кришнамурти, тревожит и будит мысль. Его размышления о подлинном сотрудничестве перекликаются с идеями Сент-Экзюпери, Тейяр де Шардена и других гуманистов XX в.²²⁹ И даже ошибки его, явные натяжки и противоречия интересны, — как все ошибки глубоко мыслящего ума.

8. В качестве приложения к главе даем перевод некоторых фрагментов из книги «Эти проблемы Культуры». После сказанного выше, они почти не требуют комментариев.

«I. Я сомневаюсь, спрашиваем ли мы себя когда либо, что значит образование. Зачем мы ходим в школу, зачем учим разные предметы, зачем сдаем экзамены и соревнуемся друг с другом за лучшие отметки? В чем смысл того, что принято называть образованием, к чему оно? Это, в самом деле, очень важный вопрос, не только для учащихся, но и для родителей, для учителей, для каждого, кто любит эту землю. Зачем мы стараемся получить образование? Только для того, чтобы сдать

экзамены и поступить на службу? Или образование должно подготовить нас, пока мы молоды, к пониманию всего процесса жизни? Иметь работу и зарабатывать себе на жизнь необходимо, но разве это все? Только ли для этого нас воспитывают? Ну конечно, жизнь не только служба, не только профессия; жизнь — что-то необычайно широкое и глубокое, великая тайна, огромное царство, в котором мы, люди, действуем. Если готовиться всего только зарабатывать на жизнь, смысл жизни пройдет мимо нас; а понять жизнь гораздо важнее, чем просто подготовиться к экзаменам и стать квалифицированным математиком, физиком, или кем хотите.

Итак, учителя мы или ученики, — разве не важно спросить себя, зачем мы учим или учимся? И что означает жизнь? Правда, ведь, жизнь — необычайная вещь? Птицы, цветы, деревья, небо, звезды, реки с рыбами в них — все это жизнь. Жизнь — это бедные и богатые; жизнь — это постоянная борьба между группами, расами, нациями; жизнь — это молчаливое созерцание; жизнь — то, что мы называем религией, и это также тонкие, скрытые создания ума — зависть, амбиции, страсти, страхи, удовлетворенность, тревога. Все это и еще многое другое — жизнь. Но мы обычно готовимся понимать только один маленький уголок ее. Мы сдаем несколько экзаменов, находим работу, женимся, рождаем детей, и постепенно становимся все больше и больше похожими на машины. Мы остаемся запуганными, полными страхов, боящимися жизни. Так вот, в чем функция образования — помочь нам понять весь процесс жизни, или просто дать профессию, подготовить к лучшей работе, какую можно получить?.. Знаете вы, что такое понимание? Это способность мыслить свободно, без страха, без формулы, так что вы сами начинаете открывать, что действительно, что истинно; но если вы запуганы, вы никогда не будете понимать...

Поймите, действительно очень важно, пока вы молоды, жить в среде, свободной от страха. Большая часть из нас, вырастая, поддается страху. Мы боимся жизни, боимся потерять работу, боимся традиции, боимся, что скажут соседи, жена, муж, боимся смерти. Большинство из нас так или иначе запугано; а там, где есть страх, нет понимания. И разве невозможно для всех нас, пока мы молоды, жить в среде, очищенной от страха, в атмосфере свободы — свободы не только делать, что

²²⁹ Ср. Сент-Экзюпери А. Военный лётчик, гл. 24. В кн. Сочинения, М., 1964. — Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1965

хочется, но понимать весь процесс жизни? Жизнь в самом деле прекрасна, она не та отвратительная вещь, которую мы сделали из нее; и вы можете почувствовать ее богатство, ее глубину, ее необычайную прелесть, только если восстанете против всего — против организованной религии, против традиции, против нынешнего гнилого общества, — так что вы, как человек, сами для себя найдете, что истинно.

Не подражать, а открывать — вот в чем цель образования! Очень легко приспособиться к тому, что ваше общество, или родители, или учителя говорят вам. Это надежный и легкий способ существовать; но это не жизнь, ибо остаются страх, гниение, смерть. Жить — значит находить самому, что истинно, и вы можете делать это только на свободе, при непрерывном внутреннем восстании, внутренней революции...» (с. 9–10).

«3. Быть может, некоторые из вас не совсем поняли все, что я сказал о свободе. Но, как я подчеркнул, очень важно вслушиваться в новые идеи, в то, что для вас, может быть, непривычно. Хорошо видеть то, что прекрасно, но вы должны наблюдать и отвратительные стороны жизни, вы должны быть пробужденными для всего. Точно так же вы должны поворачиваться к вещам, которые, может быть, не сразу поймете, потому что, чем больше вы думаете и углубляетесь во все эти предметы, которые, может быть, несколько трудны для вас, тем больше будет ваша способность жить богатой жизнью.

Я не знаю, видел ли кто-нибудь из вас, рано утром, как первые проблески света ложатся на воду. Как необыкновенно нежен свет, и как танцуют темные воды с утренней звездой над деревьями, единственной звездой на небе. Видели вы это когда-нибудь? Или вы так заняты, так захвачены будничной рутинной, что вы забыли или никогда не узнали красоту этой земли — земли, на которой все мы должны жить? Называем ли мы себя коммунистами или капиталистами, индуистами или буддистами, мусульманами или христианами, слепы мы, хромы или здоровы и счастливы, — эта земля наша. Понимаете вы это? Это наша земля, не чья-нибудь; это не только земля богачей, она не принадлежит исключительно могущественным правителям, влиятельным людям, но это наша земля, ваша и моя. Мы — никто, но мы тоже живем на этой земле, и всем нам приходится жить вместе. Это земля бедняков — так же как и богачей, неграмотных — так же как и ученых; это наша земля,

и я думаю, очень важно чувствовать это и любить эту землю, не только при случае, в тихое утро, но все время. Мы можем чувствовать, что это наш мир, и любить его, только если мы поймем, что такое свобода.

Сейчас нигде нет свободы, мы не знаем, что это такое. Кажется, всем нравится быть свободными, но если вы приглядитесь, каждый — учитель, отец, судья, полицейский, солдат, политик, бизнесмен — делает что-то в своем собственном маленьком уголке, чтобы не допустить свободы. Быть свободными не значит просто делать что хотите, или вырываться из внешних обстоятельств, которые связывают вас, — но понять всю проблему зависимости. Знаете, что такое зависимость? Вы зависите от ваших родителей, не так ли? Вы зависите от ваших учителей, вы зависите от повара, от почтальона, от молочника и т. п. Такого сорта зависимость очень легко понять. Но есть гораздо более глубокая зависимость, которую надо понять, чтобы стать способным к свободе: зависимость от другого для счастья. Понимаете, что значит зависеть от кого-то для счастья? Это не простая физическая зависимость от другого, которая так связывает, но внутренняя, психологическая зависимость, из которой вы извлекаете так называемое счастье; и когда вы зависите от кого-нибудь таким образом, вы становитесь рабом. Если, по мере возраста, вы зависите эмоционально от ваших родителей, от вашей жены или мужа, от гуру или от какой-то идеи, это уже начало оков. Мы не понимаем этого — хотя большинство из нас, особенно в молодости, хочет свободы.

Чтобы быть свободным, надо восстать против всякой внутренней зависимости, а это не выходит, если мы не понимаем, откуда зависимость берется. Пока мы не поймем этого и действительно не порвем со всей внутренней зависимостью, мы никогда не сможем освободиться; только в понимании может быть свобода. Но свобода — не простая реакция. Знаете, что такое реакция? Если я скажу что-то, что вас заденет, если я обзову вас скверным словом и вы рассердитесь на меня, это реакция — реакция, рожденная зависимостью; а независимость — следующая реакция (т. е. реакция на первую реакцию, остающаяся в цепи обусловленного. — Г. П.). Но свобода — не реакция, и пока мы не поймем, что такое реакция и не выйдем за ее пределы, мы никогда не будем свободны.

Понимаете, что значит любить кого-то? Понимаете вы, что значит любить дерево, птицу, зверька, так чтобы заботиться о нем, кормить его, ласкать, хотя он может ничего не давать вам взамен, хотя он может не давать вам тени, или следовать за вами, или зависеть от вас? Большинство из вас так не любит, мы не понимаем, как это все выходит, потому что наша любовь всегда смешана с тревогой, ревностью, страхом — а это значит, что мы внутренне зависим от другого, мы хотим быть любимым. Мы не любим просто так, без возврата, а ищем чего-нибудь взамен; и в этих самых поисках становимся зависимыми.

Так свобода и любовь идут вместе. Любовь — не реакция. Если я люблю вас, потому что вы любите меня, это простая сделка. Это вещь, которую можно купить на рынке; это не любовь. Любить — значит не просить ничего в ответ, даже не чувствовать что вы даете что-то. И только такая любовь знает свободу. Но, конечно, вас этому не научили...»

«15. Одна из основных проблем, вставших перед миром, это проблема сотрудничества. Что должно означать слово «сотрудничество»? Сотрудничать — это делать что-то вместе, строить вместе, чувствовать вместе, иметь что-то общее, так что вольно работать вместе. Но люди обыкновенно не склонны работать вместе естественно, легко, счастливо; и их заставляют работать вместе с помощью различных стимулов: угрозы, страха, наказания, награды. Это обычное дело во всем мире...

План, идея, власть — вот что заставляет людей работать вместе. Это обычно называется сотрудничеством, но за ним всегда подразумевается награда или наказание, — а это значит, что за таким «сотрудничеством» стоит страх. Вы всегда работаете ради чего-то — ради родины, короля, партии, Бога или наставника, ради /сохранения/ мира, или чтобы провести ту или другую реформу. Ваше представление о сотрудничестве — это работа вместе ради определенного результата. У вас есть идеал — построить превосходную школу, или что хотите — и ради него вы работаете, ради него необходимо сотрудничать. Все это предполагает авторитет, не правда ли? Всегда есть кто-то, кого считают знающим, что делать, и поэтому вы говорите: «Мы должны сотрудничать, чтобы выполнить это».

Так вот, по-моему, это вообще не сотрудничество. Это не сотрудничество, а разновидность жадности, страха, принуждения. За ним стоит угроза, что если вы не будете «сотрудничать»,

правительство вас не признает, или провалится пятилетний план, или вас пошлют в концлагерь, или ваша родина проиграет войну, или вы не попадете на небо. Всегда есть какая-то форма стимулирования, а там, где есть стимулирование, не может быть сотрудничества. Не будет сотрудничества и там, где вы и я работаем вместе просто потому, что мы договорились что-то сделать. В любом таком соглашении важно сделать известную вещь, а не работать вместе. Вы и я можем согласиться построить мост, или провести дорогу, или посадить несколько деревьев, но в этом соглашении всегда есть страх несогласия, страх, что я не выполню свою долю и свалю всю работу на вас.

Итак, нет сотрудничества, если вы работаете вместе благодаря любой форме стимулирования, или благодаря простому соглашению, потому что за всеми подобными усилиями стоит желание что-то выиграть или чего-то избежать.

По-моему, сотрудничество — нечто совсем другое. Сотрудничество — это удовольствие быть и действовать вместе — не обязательно делать что-то определенное. Понимаете вы меня? Маленькие дети, как правило, хотят быть и действовать вместе. Замечали вы это? Они будут сотрудничать в чем угодно. Не встает вопроса о соглашении или отказе от него, о награде или наказании; они просто хотят помочь. Они сотрудничают инстинктивно, ради удовольствия быть и действовать вместе. Но взрослые разрушают этот естественный, спонтанный дух сотрудничества в детях, говоря: «Если ты сделаешь это, я дам тебе то; если ты не сделаешь это, я не пушу тебя в кино»; таким образом воспитывается продажность.

Итак, действительное сотрудничество приходит не через простое согласие выполнить вместе какой-то проект, но с радостью, с чувством совместности, если можно употребить такое слово; ибо в этом чувстве нет упрямства обособленной мысли, личного мнения.

Если вы знаете такое сотрудничество, вы также будете знать, когда не сотрудничать, что одинаково важно. Понимаете? Необходимо для всех нас пробудить в себе этот дух сотрудничества, ибо тогда не простой план или соглашение будет толкать нас на совместную работу, но необычайное чувство совместности, чувство радости быть и действовать вместе без мысли о награде или наказании. Это очень важно. Но так же важно знать, когда не сотрудничать; ибо, если мы не приоб-

ретею мудрости, мы можем сотрудничать с безумием, с амбициозными вождями, захваченными грандиозными схемами, фантастическими идеями, подобно Гитлеру и другим тиранам всех времен и народов. Поэтому мы должны знать, когда не сотрудничать; а мы можем знать это, только если мы знаем радость действительного сотрудничества.

Это очень важная тема для обсуждения, потому что при первом намеке на совместную работу, ваш немедленный отклик будет, скорее всего: «Ради чего? И что мы будем делать?». Другими словами, вещь, которую надо сделать, становится важнее, чем чувство общности. И когда вещь, которую надо сделать — план, концепция, идеологическая утопия — выдвигается на первое место, тогда нет действительного сотрудничества. Тогда только идея связывает нас вместе; и если одна идея может связать нас вместе, другая идея может разделить нас. Поэтому самое главное — это пробудить в нас дух сотрудничества, это чувство радости быть и действовать вместе, без какой-либо мысли о награде или наказании. У большинства ребят есть это чувство, — совершенно непосредственно, свободно, — если только взрослые его не испортили» (с. 107–109).

«16. /Смерть и творчество/. Прошлым утром я увидел мертвое тело, которое несли на площадку для сжигания. Оно было завернуто в яркие красные одежды и покачивалось в такт шагов четырех смертных, тащивших его. Я подумал, какое впечатление мертвое тело производит на людей. Вы не задумывались, почему все изнашивается? Покупается новенький мотор, и через несколько лет он изношен. Тело тоже изнашивается; но не попытались вы исследовать дело немножко больше и открыть, почему изнашивается ум? Раньше или позже наступает смерть тела, но у большинства из нас ум давно мертв. Мы живы, но амортизация ума произошла. Почему же ум изнашивается? Тело изнашивается потому, что мы постоянно используем его, и физический организм изнашивается. Болезнь, несчастный случай, старость, недоедание, тяжелая наследственность — вот факторы, которые приводят к износу и смерти тела. Но почему ум должен изнашиваться, становиться старым, тяжелым, тупым?

Когда вы видите мертвеца, вы никогда не задумывались над этим? Хотя наши тела должны умереть, почему все время изнашивается ум? Этот вопрос никогда не захватывал вас? Ибо ум изнашивается — мы видим это не только среди стариков, но

и среди молодежи. Мы видим у молодых, как ум стал тупым, тяжелым, бесчувственным; и если мы способны открыть, почему ум изнашивается, тогда мы, может быть, откроем что-то действительно неразрушимое. Мы можем понять, что такое вечная жизнь, жизнь, которая бесконечна, которая вне времени, жизнь нетленная, не приходящая в упадок подобно телу, которое тащат сжечь и пепел бросить в реку.

Так вот, почему ум изнашивается? Подумали вы об этом хоть раз? Вы еще очень молоды — и если общество, родители или обстоятельства не оболванили вас, у вас свежий, ревностный, любопытный ум. Вы хотите знать, почему существуют звезды, почему умирают птицы, почему падают листья, как летают реактивные самолеты, вы хотите знать много вещей. Но жизненный порыв испытывать, открывать — вскоре гаснет, не правда ли? Он душился страхом, тяжестью традиции, нашей собственной неспособностью встретить эту необычайную вещь — жизнь. Не замечали вы, как ваш пыл гасится резким словом, пренебрежительным жестом, страхом экзамена или угрозой родителей, и в итоге чувствительность подавлена, ум отупел?

Другая причина отупения — имитация. Традиция заставляет вас подражать. Тяжесть прошлого толкает вас приспособляться, становиться в строй, и благодаря приспособленчеству ум чувствует себя надежно, обеспеченно; он утверждает себя в хорошо смазанной канавке, так что может двигаться гладко, без помех, без дрожи сомнения. Понаблюдайте за взрослыми вокруг вас, и вы увидите, как их умы не хотят, чтобы их беспокоили. Они хотят покоя, даже если это покой смерти (действительный покой — нечто совершенно другое)...

Ум — результат привычек, не правда ли? Это результат традиции, результат времени, — времени, которое было повторением, продолжением прошлого. А может ум, ваш ум, остановить мышление в терминах того, что было — и что будет, которое на самом деле проекция того, что было? Может ваш ум освободиться от привычек и от создания привычек? Если вы вникнете в эту проблему очень глубоко, вы найдете, что он может; и когда ум обновит себя, перестав формировать новые шаблоны, привычки, не попадая снова в канавку подражания, тогда он останется свежим, юным, девственным, и поэтому способным к бесконечному пониманию.

Для такого ума нет смерти, потому что нет больше процесса накопления. Привычки и подражание создают процесс накопления, и для ума, который накапливает, есть износ, смерть. Но ум, который не накапливает, не собирает, который умирает каждый день, каждую минуту — для такого ума нет смерти. Он вышел в бесконечность. Поэтому ум должен умереть для всего, что он собрал — для всех привычек, усвоенных достоинств, для всех вещей, на которые он полагался ради чувства безопасности. Тогда он больше не попадает в сети собственного мышления. Умирая для прошлого каждый миг, ум становится свежим, поэтому он никогда не может износиться или привести в движение волну тьмы».

Вопрос: Как нам осуществить то, о чем вы говорите?

Кришнамурти: «Вы услышали что-то, вам показалось, что это верно, и вы захотели внести его в свою жизнь; сейчас же оказался разрыв между тем, что вы думаете, и тем, что вы делаете, не правда ли? Вы думаете одно, а делаете другое. Но вы хотите осуществить то, что вы думаете. Итак, налицо разрыв между действием и мыслью; и вы ищете, как преодолеть разрыв, как связать вашу мысль и ваше дело.

Так вот, если вы чего-то очень хотите, вы это делаете, верно? Если вы хотите играть в крокет, или делать что-то другое, что в самом деле вас захватило, вы находите пути и средства делать это; вы не спрашиваете, как это осуществить. Вы делаете это, потому что охвачены пылом, потому что все ваше существо, ваш ум и сердце поглощены этим.

Но в другом случае вы становитесь очень хитрыми, вы думаете одно и делаете другое. Вы говорите: «Это превосходная мысль, и умом я ее принимаю, но я не знаю, что с ней делать, так что, пожалуйста, расскажите мне, как ее осуществить». Т. е., откровенно говоря, вы вовсе не хотите этого делать. Вы хотите отложить действие, потому что вам нравится оставаться немного завистливым или еще чем-то. Вы говорите себе: «Все завистливы, чем же я лучше других?» — и продолжаете жить по-прежнему. Но если вы действительно не хотите быть завистливыми и увидели истину зависти так, как видите истину кобры, тогда вы перестаете быть завистливыми, и она прекращается; вы никогда больше не станете спрашивать, как освободиться от зависти.

Т. о., важно увидеть истину чего-то, а не спрашивать, как это осуществить. Если вы спрашиваете, значит вы просто еще

не увидели истину. Когда вы встречаете на тропинке кобру, вы не спрашиваете: «Что мне надо делать?». Вы отлично понимаете, что такое кобра, и держитесь от нее подальше. Но вы никогда всерьез не рассматривали всех последствий зависти; никто никогда не говорил с вами об этом, не углублялся в суть зависти. Вам говорили, что не надо быть завистливыми, но вы никогда не вглядывались в природу зависти; вы никогда не наблюдали, как общество и все организованные религии строятся на зависти, на желании стать чем-то (а не просто быть тем, что ты есть. Кришнамурти здесь вводит мысль, которая обосновывается в другом месте. — Г. П.). Как только вы проникнете в суть зависти и увидите истину ее, зависть исчезнет.

«Как мне это сделать» — бессмысленный вопрос, потому что, если вы действительно захвачены чем-то и не знаете, как это сделать, вы стараетесь приблизиться к нему, понять и вскоре действительно начинаете схватывать. Если вы покоитесь в кресле и спрашиваете: «пожалуйста, укажите мне практический путь к освобождению от жадности» — вы продолжаете оставаться жадным. Но если вы вникаете в жадность настроенно чутким умом, без каких бы то ни было предрассудков, и если вы вкладываете в это все свое существо, — вы откроете для себя истину жадности; и освободит вас эта истина, а не поиски пути к освобождению» (с. 117–120).

Приведенные четыре беседы дают представление о книге Кришнамурти в ее естественном виде, не разрывая органичную ткань на отдельные цитаты. Всех бесед в книге 27; каждая сопровождается 4–5 вопросами, частично посвященными повторению пройденного, частично неожиданными и новыми по теме (из них приведен только один). Каждая беседа вносит новую мысль, но в то же время повторяет старые. Привести все эти импровизации в строгий порядок не удалось автору и вряд ли более удастся нам.

Глава III

Язык религиозного нигилизма

(в рамках общей типологии металогических игровых сообщений)

1. В статье о языке дзэн Д.Т. Судзуки пишет:

«Когда я обсуждал проблему бытия с известным немецким философом летом 1953 года, он спросил меня, как дзэн-буддизм описал бы бытие. Я рассказал следующую историю.

Дэ Шань (790–865) однажды произнес такую проповедь: «Если вы спрашиваете, вы делаете ошибку, а если не спрашиваете, то поступаете вопреки». Он не сказал «вопреки чему», а просто сказал «поступаете вопреки». Монах вышел из рядов и начал делать поклон перед мастером. Наставник, не теряя времени, ударил его своим посохом. Монах сказал: «Я только начал кланяться вам, за что же вы меня бьете, о мастер?». Наставник ответил: «Если бы я ждал, пока раскроется рот, мало бы что могло случиться!»

После этого я прибавил: это — тот вид языка, который дзэн использует в отношении к бытию. Философ улыбнулся и ничего больше не сказал»²³⁰.

Трудность заключается в том, чтобы не уклониться от проблемы. То, что Судзуки называет языком, действительно есть язык. Дзэнские монахи понимали его, и исследователь также должен понять его.

Это, однако, очень нелегкая задача. Мондо и коаны — своеобразная литература абсурда, сознательно нелепые, бессмысленные, алогичные сочетания слов. То, что эти абсурдные сообщения нечто сообщают — парадокс, ибо мы привыкли рассматривать абсурдное сочетание терминов как предложение, лишённое смысла. Нельзя подступиться к знаковой системе дзэн, не разобравшись в этом парадоксе, не ответив на ряд вопросов: Что такое абсурд? Можно ли оценить абсурдность сообщения вне контекста? Может ли суждение, абсурдное в одном контексте, оказаться разумным в другом?

Возьмем два высказывания, абсурдность которых не вызывает сомнения:

²³⁰ D.T. Suzuki. The zen language. In: The emerging world. Jawaharlal Nehru memorial volum. Bombay etc., 1964, p. 203.

1. Чепуха на постном масле.

2. Сапоги всмятку.

Оба примера нелепости суть сочетания терминов. Этим они отличаются от зауми, которая либо сводится к одному слову (междометию), либо не членится на осмысленные слова и может рассматриваться как междометийное звуко сочетание. Заумные (междометийные) звуко сочетания, не соотносимые ни с каким предметом, традиционно используются в припевах песен²³¹, в живой речи (хмыканье), и несут на себе известную смысловую нагрузку, но эта нагрузка вытекает из ритма произведения (речевой ситуации) в целом, а не из тех или других частных связей между изолированными элементами текста. Иначе говоря, смысл междометия задается чисто ритмически (а не логически). Он просто не имеет никакого отношения к логике и не может расцениваться с ее точки зрения, как нечто разумное (логичное) или абсурдное (алогичное). В рамках дзэн примером зауми может служить любимое восклицание многих наставников «кватц!»

В данной главе проблема зауми исключается. То, что нас интересует — это смысловая нагрузка алогизма. Опираясь на приведенные примеры, можно определить его как явно неправильное, «режущее глаз» сочетание терминов. Следует отличать от абсурда описание его, констатацию абсурда как факта. Восклицание «чепуха!» ничуть не абсурдно, если оно отнесено к реальной чепухе. В предложении «чепуха на постном масле» «чепуховость» создается не словом «чепуха», а только его связью с другими словами. Абсурдно соединение чепухи с постным маслом. Так же абсурдно соединение «сапог» с состоянием «всмятку», хотя каждый термин по отдельности «разумен».

Из приведенных примеров легко сделать вывод, что абсурд — это логическая ошибка. Реальные отношения между предметами суть правильные отношения. Неправильным, абсурдным может быть только рассуждение. Очевидная нелепость, абсурд обнаруживает сделанную ошибку. Смысл абсурда — указание на ошибку, на отход разума от реальности. Так это, примерно, и есть в математике и некоторых других условных системах, основанных на тождестве разума и реальности.

Однако в жизни дело обстоит сложнее. В широкой исторической действительности абсурдными могут быть не

²³¹ Напр. друлафу-друлафа, йоксель-моксель.

только связи слов, но и самих предметов (новые, непривычные, неосознанные). И можно говорить о реально абсурдной ситуации; она возникает в переходные эпохи, когда «мир вывернулся из своей коленной чашки» (Шекспир). Она возникает в быту, когда люди, не мыслившие жизни друг без друга, в то же время чувствуют, что не могут жить вместе²³². Она возникает при столкновении двух логических систем, основанных на непримиримых постулатах. В этих ситуациях абсурдное сочетание терминов может указывать на запутанность в самой жизни (а не в рассуждениях), и доводить до сознания не его собственную ошибку, а существенные качества реальности. Иначе говоря, абсурдное сообщение, связывая вместе явно несоединимое, намекает (хотя не описывает строго и точно), что жизнь выходит за рамки наших представлений о жизни. Таким образом, оставаясь буквально абсурдным, абсурдным на уровне здравого смысла, суждение может на более глубоком уровне соответствовать реальности, символически описывать реальный конфликт. Напротив, здравый смысл, логически правильно связывающий предметы, которые он ясно различает, в «абсурдной ситуации» скользит по поверхности, и как раз главного, спутавшегося, он не различает. Поэтому даже убежденные рационалисты, попадая в «абсурдную ситуацию», стихийно переходят на язык парадокса, гротеска, абсурда. Таковы, например, сарказмы Волгина в «Прологе» Н.Г. Чернышевского. Описав Россию как «жалкую нацию, нацию рабов», он логически делает вывод, что заниматься революционной деятельностью глупо, и тут же, вопреки логике, заявляет, что иначе не может себя вести («как не может человек, заживо похороненный, не биться головой о крышку гроба»). Этот способ рассуждения резко противоречит «разумному эгоизму» героев «Что делать?». Так же примерно противостоят друг другу произведения А.М. Герцена, написанные до и после 1848 г. (в частности, «Доктор Крупов» — и «Афоризмат Тита Левиафанского»).

В некоторые эпохи парадоксальные, гротескные, абсурдные или граничащие с абсурдным сочетания оказываются талантливыми, меткими, а логически правильные конструкции — бесплодными. Достаточно вспомнить «Похвальное слово глупости», «Письма темных людей», Рабле. Негротескные про-

²³² «Не недели, не месяцы, годы / Расставались...» (А.А. Ахматова).

изведения Эразма и Гуттена забыты. Негротескные страницы Рабле читаются без увлечения. Таким образом, абсурдное высказывание не всегда указывает на ошибку разума. Иногда, напротив, это удача разума, признак живого ума, осознавшего абсурдность своих операционных правил, своей логики. Ибо логика может быть исторически или еще как-то ограничена, а действительность, в известном своем повороте, может оказаться запутанной, «абсурдной».

Имеет смысл дать нечто вроде классификации гротескных ситуаций, разделив их, по крайней мере, на два основных вида:

1. Спутанность двух систем, каждая из которых сама по себе допускает логическую организацию (и иногда обладает ею), но только по отдельности, а не вместе (переходные эпохи истории, семья накануне развода т. п.).

2. Спутанность сферы, допускающей логическую организацию, с другой, доступной только контекстуальному мышлению (характеристику контекстуального мышления см. ниже, гл. 4).

Строго говоря, ситуации первого типа только кажутся абсурдными. На самом деле они парадоксальны. Иначе говоря, они могут быть поняты формализованным мышлением, если оно изменит свои постулаты, создаст более тонкие операционные правила и т. п. Это условно абсурдные ситуации, которые требуют выхода за рамки известной логической системы, а не логики вообще. Напротив, ситуации второго типа могут быть названы безусловно или подлинно абсурдными, в рамках формализованного мышления они неразрешимы.

Дзэнские коаны и мондо относятся, как правило, к сообщениям второго типа. Но, во-первых, это нельзя доказать без сравнения гротескных сообщений разных типов. Во-вторых, гротескные сообщения второго типа никогда не возникают в вакууме, очищенном от парадоксов исторических, бытовых и т. п. (т. е. гротесков первого типа). Поэтому необходимо рассмотреть, хотя бы в общих чертах, всю систему «абсурдных ситуаций» и «абсурдных высказываний».

2. Существует упрощенная точка зрения, относящая все абсурдное в сферу религии и на этом заканчивающая исследование абсурдных сообщений, с одной стороны, и религии — с

другой. Сравнительно недавно защитником этой точки зрения выступил Е. Яковлев²³³.

На самом деле, религия, во-первых, вовсе не чуждается формализованного мышления и даже выступает (в некоторые эпохи) как сфера его преимущественного развития (ср. гл. 4). Во-вторых — и это нас интересует в рамках данной главы — во многих примерах сакрального абсурда можно раскрыть известный профанический смысл, увидеть указание на чисто историческую запутанность переходной эпохи.

Разберем пример, предложенный Е. Яковлевым: «Верую, потому что абсурдно». Прежде всего, процитируем Тертуллиана полностью, введя в скобках некоторые реалии эпохи, ясные современникам, но хорошо забытые: «Сын божий распят, — писал Тертуллиан — это не позорно /для нас именно/ потому, что позорно /в глазах официального Рима/. И сын божий умер; это достойно веры /для нас/, потому что нелепо /в глазах философов, поклоняющихся божественным императорам/. И он восстал из мертвых; это бесспорно, потому что невозможно»²³⁴.

Мы подчеркнули, своими пояснениями в скобках, полемичность Тертуллиана, логику спора, которая заставила Пьера Раме, в XVI веке, защищать тезис, тоже довольно абсурдный: «Все утверждения Аристотеля ложны» (с подтекстом: и остальные утверждения схоластики — также); логику спора, заставившую Белинского, еще несколько веков спустя, ответить защитнику самодержавия: «Нет, что бы вы ни сказали, я все равно с вами не соглашусь!».

²³³ «Верующий человек, чьи мысли и чувства полностью отданы религии, не может свои чувственные впечатления вывести за пределы религиозной мистики, т. к. они не сцементированы силою разума, силою истины. Эти туманные, хаотичные чувственные впечатления ложатся в основу его мировосприятия. И это естественно для него, ибо религия требует от верующего беспрекословного, безапелляционного подчинения религиозному догмату. Абсурдность религиозного догмата как раз и требует беспрекословной веры, требует не выходить за грань эмоций, чувственных переживаний, бездумного чувства преклонения перед сверхъестественным. Вспомним знаменитое изречение Тертуллиана: *credo, quia absurdum est* (верую, потому что абсурдно)». Е. Яковлев. Эстетическое чувство и религиозное переживание. М., 1964, с. 36.

²³⁴ Цитирую по книге: G.E. Cairns, *Philosophies of history*, N.Y., 1962, p. 387.

Было велено, привычно и потому считалось разумным почитать императора. Было непривычно и потому казалось неразумным почитать распятого сына плотника. Напротив, христиане считали неразумным почитать Нерона или Каракаллу и поклонялись автору Нагорной проповеди. За альтернативой «разум-абсурд» стоят иногда два разума, каждый из которых, с точки зрения другого, — нелеп, абсурден. Это явственнее выступает у более крупного мыслителя, чем Тертуллиан, у ап. Павла: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным... Ибо мудрость мира сего — безумие перед господом»²³⁵.

«Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли бог мудрость мира сего в безумие?..

Посмотрите, братья, кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее...»²³⁶.

Когда христианская точка зрения перестала быть непривычной, — она приобрела, с течением времени, и санкцию разума. Фома Аквинский никогда не сказал бы «верую, ибо это нелепо». Напротив, ведущий (до сих пор) теолог католицизма считал, что разум и вера подтверждают друг друга²³⁷. Но «сова Минервы вылетает в сумерках». За XIII-м веком, когда было установлено известное тождество разума и веры, последовал XV-й. Начало складываться новое поведение, не укладывавшееся в рамки средневекового христианства, и это новое поведение на первых порах утверждало себя так же, как некогда поведение ранних христиан — вопреки разуму. Оно стихийно оформляется в «Аду» Данте, или в стихах Вийона, очень остро чувствовавшего неразумность, абсурдность всего своего существования: «От жажды умираю близ ручья... Везде я принят, изгнан отовсюду!». Я неразумен, не честен, не красив, я вор и разбойник, но я — личность, неделимый атом бытия, и поэтому я есмь! — всеми своими стихами говорит Вийон. Про-

²³⁵ I Коринф., 3, 18–19.

²³⁶ I Коринф., I, 20–28.

²³⁷ Современный католицизм идет еще дальше. Он подверг отлучению и проклятию иррационализм Тертуллиана.

шло сто лет, прежде чем в той же Франции (Италия XV в. жила по другим часам!) индивидуализм нового времени был идеализирован и получил, в свою очередь, санкцию разума, а в разряд нелепостей был списан разум схоластиков. Разум и абсурд оказываются, таким образом, не столь противоположны, как это представляется т. Яковлеву.

Принципиально новое историческое поведение возникает стихийно, эмоционально, вопреки старому разуму. Но приходит время и появляется философия, которая осознана его. Появляются софисты, мутазилиты, схоласты, просветители — и складывается философия, которая исходит из новых привычек как из своих постулатов, и эта новая философия более или менее рациональна. В каждую эпоху рационализм имеет свои особые черты; рационализм Демокрита, Фомы Аквинского и Декарта не тождественны; тем не менее, они сравнимы, они подчиняются некоторым общим правилам рационалистических конструкций. Разница между ними в значительной степени сводится к постулатам. Для Эпикура и Гоббса очевидно превосходство индивидуального разума над традицией, трезвого рассудка — над переживанием экстастика; для Фомы Аквинского так же очевидно, что традиция исторического коллектива, утвержденная в состоянии благодати (озарения) и закреплённая в догме, выше трезвого индивидуального разума, и свобода безблагодатной (неозаренной) мысли возможна только в рамках интерпретации догмы. Разум Нового времени повернут в сторону естественных наук и экономического развития, т. е. в области, требующие трезвой деловитости и полной свободы рассудочного эксперимента; разум Фомы Аквинского, поскольку он обращен к земле, замечает прежде всего проблемы общественной нравственности.

У каждой эпохи в каждой культуре, в каждой сфере человеческой деятельности есть свой пафос, и этот пафос может быть выражен как непротиворечивая формализованная система, проверенная опытом, практикой. В каждой философии есть свое рациональное зерно, и это зерно может быть рационально высказано. Абсурд возникает только при столкновении одного постулата с другим, одной системы с другой.

Средневековый рационализм общепризнанный факт. Будучи средневековым, он сохраняет известное, общее для всего средневековья наследие постулатов, противоречащих здравому

смыслу. Но в методах обработки своего материала схоластика строго логична. Напротив, в эпоху Возрождения опять возрождается вкус к парадоксу, гротеску, нелепости. Шло становление нового рационализма, в общем более последовательного, чем рационализм схоластики — но мысль переходной эпохи причудлива, бессистемна, эссеистична, намного уступает в логике, последовательности и методичности великим схоластам XIII в.

Кажется трудным допустить, что рационализм XVII—XVIII вв. уходит корнями в парадокс, гротеск, абсурд (первого типа, по нашей классификации). Это, однако, не более странно, чем то, что «люди, создавшие современное господство буржуазии, были всем чем угодно, но только не людьми буржуазно ограниченными» (Энгельс; соч., т. 20, с. 346). Все развитие разума, если проникнуть в его противоречия, оказывается неразрывно связанным с развитием абсурда.

3. Проблема абсурдного сообщения — одна из центральных проблем общей теории сообщения. Абсурдные сообщения вовсе не сливаются в одну массу, лишённую смысла или обладающую одним и тем же смыслом во всех случаях жизни. Абсурдные сообщения, если рассматривать их в контексте, так же разнообразно значимы, как и разумные сообщения. Абсурд не есть нечто постороннее разуму. Как и все явления, различные и противоположные, разум и абсурд проникают друг в друга. Развитие форм разума неотделимо от развития форм абсурда.

Абсурдные сообщения приобретают новый смысл в каждой принципиально новой системе мысли. Можно отличать системы мысли друг от друга и группировать их в ряды, взяв за основу свойственные каждой системе пучки возможных значений алогизма (абсурда). Можно сравнивать широту этих пучков, отдельные значения — и, наконец, степень и характер алогичности систем, созданных интеллектом, со степенью и характером алогичности объективных ситуаций, в которых применяется система. (Например, в строго формализованном мышлении пучок сводится в одну линию, в контекстуальном — разворачивается в веер. Эти противопоставления будут рассмотрены ниже).

В рамках формализованного мышления абсурд может быть определен как отношение терминов, противоречащее постулатам и правилам операций. Такие отношения считаются запрещёнными.

Однако из этого не следует, что они не значимы. Слово «абсурд» встречается в учебнике геометрии чаще, чем в романе Франсуазы Саган, и каждый раз речь идет об описании абсурдной ситуации (в математике она называется *reductio ad absurdum*). Учебник Киселева, на основании частотности употребления термина «абсурд», может быть отнесен к литературе абсурда и подвергнут разбору в одном плане с книгами Камю, Сартра и Саган.

Нам могут возразить, что роль абсурдной ситуации в развитии сюжета учебника геометрии не совпадает с ролью в развитии сюжета романа. Однако мы и не утверждаем, что термин «абсурд» в учебнике Киселева значит то же, что в романе «*Certain sourire*». Мы утверждаем лишь, что он нечто значит, что абсурдная ситуация существенна в развитии геометрической мысли. «*Absurdum est*» означает здесь остановку, необходимость повернуть назад, тупик. С этой точки зрения, формализованное мышление, избегающее противоречия, так же ограничено со всех сторон абсурдами, как железнодорожная колея — тупиками. Абсурд — граница формализованного мышления, без которой оно не может функционировать. Абсурд — пограничная стража разума²³⁸.

Мысль движется по правилам формализованной системы, как вагон по рельсам. Достигнув тупика, вагон останавливается. Надо толкнуть его назад, за стрелку, повернуть стрелку и направить на другую колею. Так мы и действуем в рамках геометрии. Наталкиваемся на тупик, отступаем, находим новую колею, движемся до нового тупика — и т. д. Если рассматривать движение по рельсам как чистое искусство, то оно легко, стройно и прекрасно. Однако где бы вагон ни был, — в Севастополе или Владивостоке, — он не выходит из полосы отчуждения. И все прекрасные вещи, ради которых мы тронулись в путь — остаются недостижимыми для пассажира. Чтобы войти в море, в горы, сорвать цветок — надо выйти из полосы отчуждения, сойти с рельс, пойти по бездорожью²³⁹.

²³⁸ Чем более «формализована» дорога, тем бесспорнее тупик. Автомобиль может переползти через кювет, вагон не в праве сойти с рельс. Эта метафора вполне подходит и к различным степеням строгости формализованного мышления. Совершенно нет тупиков только в бездорожье.

²³⁹ Это, по-видимому, хотел сказать Будда в своей проповеди с цветком. Ср. гл. 1.

Пытаться рвать цветы, не выходя из вагона — абсурдная затея. Чтобы подъехать ближе к цветку, надо построить новую колею, и нельзя это сделать, не растоптав цветок, не засыпав его щебнем. Это настолько глупо, что возможно только во сне. Однако и наяву мы делаем нечто подобное — в интеллектуальной сфере, каждый раз, когда пытаемся подъехать по формализованной колее к пониманию таких терминов, как «любовь», «свобода», «бытие». В этих случаях формализованное мышление оказывается совершенно нелепым.

Можно обойтись без метафор, введя понятия ядра и поля значения. Ядро значения — то, что может быть определено независимо от контекста. Поле значения складывается из всех бывших, настоящих и будущих взаимоотношений слова (знака) с другими словами (знаками) языка. В формализованном мышлении ядро строго ограничивается, а поле признается ничего не значащим. Ядра, окруженные пустотой, соединяются и разъединяются по строгим правилам логики, логики и т. п.²⁴⁰. Логические построения (схемы, модели) позволяют предсказывать некоторые явления и производиться эффективные машины. Однако существуют слова (знаки), значение которых как бы не имеет ядра. Если ядро значения «нормального» знака формализованной системы в пределе равно единице, а поле — нулю, то ядро парадоксального знака в пределе равно нулю, а поле — бесконечности. За парадоксальным знаком онтологически стоит не факт действительности, отличный от других фактов, а ипостась действительности, в которой действительность выступает как целое, как вся материальная культура, которая в своем знаковом аспекте есть духовная культура²⁴¹.

Практически парадоксальные термины выделяются тем, что их никак не удастся определить. Существуют, например, сотни определений культуры, религии и т. п. Всякая попытка определения схватывает один аспект и оставляет в тени другие.

²⁴⁰ В онтологии этому соответствует гипотеза Левкиппа и Демокрита или, в более современной форме, — мир атомарных фактов Л. Витгенштейна.

²⁴¹ Когда мы раскапываем древний курган, то каждый бытовый предмет обнаруживает свою знаковость, становится знаком целого, культуры. Поэт обнаруживает знаковость и в любом современном фабричном изделии: Я человек эпохи Москвошвея. Глядите, как на мне топорщится пиджак! (О. Мандельштам).

И так как невозможно установить, какой аспект важнее, не удастся и договориться об однозначном содержании термина. То, что удобно для ученых одной школы, чрезвычайно неудобно для других. Т. о., конвенционализм может здесь помочь не больше, чем помог он строителям Вавилонской башни.

Другим эмпирическим признаком парадоксального термина можно считать использование его как знака абсолютной целостности, как синонима слова «бог». Такие термины, как дао, нирвана, великая пустота — согласно определению не поддаются определению. «Знающие не говорят, говорящие не знают».

В менее парадоксальных случаях ядро и поле значения оба значимы и могут произвольно акцентироваться. Опираясь на это философы, создают системы, описывающие мир или как систему атомов, или как нераздельное единство. Тот и другой принцип могут быть формализованы, выражены строго и непротиворечиво²⁴².

При атомарном подходе это очевидно. Но так же легко исходить из Единого и объявить множество — иллюзией, создаваемой полем Единого, волны которого мы принимаем за предметы. Поля терминов, переливающиеся друг в друга, постулируются как реальность, в ядра значений, отличные друг от друга, — как ничто²⁴³.

Опыт 2,5 тысяч лет истории философии показывает, что принцип Парменида и принцип Демокрита логически неопровержимы и логически несовместимы. Строгое мышление вынуждено отрицать либо одно, либо другое, либо само себя. В первых двух случаях оно абсурдно по отношению к отвергнутой альтернативе, которая практически не может быть устранена и в условиях интеллектуальных гонений приобретает дополнительный смысл, становится знаком неуловимого целого (как Люцифер в романе А. Франса «Восстание ангелов»). В третьем случае оно внутренне абсурдно, обманывая себя и других в попытках связать концы с концами, насыпать соли на хвост абсолюту. Поэту ничего не стоит сказать, что бог — символ целостности — есть «всесильный бог деталей, Ягайлов и Ядви́г». Логически это недопустимое высказывание.

²⁴² Ср. главу 4.

²⁴³ С известной точки зрения, все греческие философы классической эпохи — атомисты. Парменид — тоже атомист, только мир сведён у него к одному атому.

Ограниченность формализованного мышления вытекает из определенности (и, стало быть, ограниченности) его исходных постулатов. Определённый постулат (группа постулатов) позволяет описать мир в определённом аспекте — и только. Постулат сравним с пространственной точкой зрения на физический объект. Самая выгодная точка зрения позволяет увидеть половину объекта (например, земного шара или глобуса). Взглянуть на глобус одновременно с двух сторон невозможно. Так же невозможно совместить уровень тождества (постулат Парменида) и уровень различий (постулат Демокрита). Все непарменидовские точки зрения помещаются на уровне различий и — помимо того, что они противоречат парменидовской, противоречат еще друг другу.

Не только в философии, но в любой частной науке существует ряд концепций, каждая из которых опирается на факты, построена в соответствии с общими правилами формализованной мысли и позволяет подойти к пониманию новых групп фактов (предсказать их, открыть, объяснить и т. д.). Но эти концепции не укладываются в единство, противоречат друг другу, отрицают друг друга. Каждая концепция, освещая с выгодной точки зрения факты А, Б, В, отодвигает в тень другие факты (Э, Ю, Я). Каждая концепция одни факты открывает, а другие закрывает или, во всяком случае, делает подступ к ним чрезвычайно неудобным. Каждая концепция преодолевает специфические трудности описания редуцированных ею фактов, специфические проблемы, которые отпадают только с отказом от самой концепции. Это неизбежно. «Глаз, который видел бы все лучи, — говорил Энгельс — именно поэтому не видел бы ровно ничего»²⁴⁴.

4. Формализованные системы, основанные на постулатах а и анти-а, могут быть обобщены в метасистеме, по отношению к которой они становятся подсистемами, частными случаями. Однако метасистемы суть системы, и о них можно повторить все, что сказано о формализованных системах вообще. Отдельные метасистемы так же несовместимы, как отдельные антисистемы низшего порядка. Идея абсолютной метасистемы ведет к абсурду, который в рамках формализованного мышления за-

²⁴⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 554—555.

прещен, определенная точка зрения не может быть всеобщей точкой зрения. Определенное в роли всеобщего, ядро значения, тождественное полю значения, так же парадоксальны, как сын, единосущный отцу и от века пребывающий в недрах отчих.

Т. о., метасистема всегда дает частное решение; границы несовместимости систем переносятся с одного места на другое, но не исчезают и не теряют значения.

Во-вторых, метасистемы всегда создаются задним числом.

Они не помогают создать новое, а только спасают честь формализованного мышления, усыновляя его незаконных детей. Зачатие же происходит незаконно, нарушая правила. Когда Лобачевский решился создать неевклидову геометрию, он нарушил табу абсурда, интерпретировал абсурд как знак перехода от одной формализованной системы к другой (а не как знак остановки).

Так же поступил Эйнштейн, интерпретируя опыт Майкельсона. Под влиянием необходимости, вытолкнувшей физику за двери здравого смысла, новый образ мысли был осознан и сложился в систему, в своеобразную форму диалектики. Можно назвать ее условно-формализованной системой мысли. По отношению к ней мышление, господствовавшее в точных науках до Лобачевского и Эйнштейна, можно рассматривать как безусловно-формализованное.

В безусловно-формализованном мышлении постулаты совпадают с привычками здравого смысла. Поэтому они кажутся незыблемыми, и абсурд — безусловным знаком остановки, немислимости дальнейшего движения. Безусловно формализованная мысль останавливается перед абсурдом, как затравленный волк перед цепью красных флажков. Естествоиспытатель XVIII—XIX вв. неспособен был отличить флажок абсурда от огня и рефлекторно отшатывался перед красной тряпкой. Напротив, естествоиспытатель XX в. признает равенство красной тряпки огню только как правило игры, необходимое, чтобы теория строилась внутренне непротиворечивой и годилась как основа для математических расчетов. Если же факты загоняют его в тупик, он отбрасывает условность, перепрыгивает через флажок абсурда и превращает ту или другую нелепость в постулат новой теории.

Абсурд становится для условно-формализованного мышления чем-то вроде запасного выхода. При обычных обстоя-

тельствах выход заперт, и движение мысли идет через установленные каналы. Но в чрезвычайном случае раскрываются все двери, и ставятся любые интеллектуальные эксперименты по ту сторону здравого смысла.

Разумеется, недостаточно выдвинуть постулаты, нелепые с точки зрения здравого смысла, чтобы построить эффективную систему. В условиях, не предусмотренных здравым смыслом, абсурдные, с точки зрения здравого смысла, предпосылки дают известную надежду на успех. Эта надежда только в ограниченном числе случаев ведет к действительному успеху. Но тот, кто не рискует, — заведомо не выигрывает. Тот, кто остается с постулатами старой теории в абсурдной ситуации — заранее обрекает себя на неудачу.

Тактика экспериментов с абсурдом привела физические науки к блистательным успехам. Впечатление было настолько сильным, что Нильс Бор выдвинул своеобразное предварительное условие для оценки новой гипотезы: достаточно ли она безумна, чтобы правильно описать реальность?

5. Своеобразной попыткой узаконить абсурд была диалектика Гегеля. Антиномия, алогизм, противоречие постулируются как всеобщая и естественная связь терминов, непонятая рассудком. Разум снимает противоречия (т. е. сохраняет и одновременно упраздняет их). Говоря в терминах семиотики, Гегель размыкает границы ядра значения, восстанавливает семантическое поле, разворачивает веер значений слова за счет живого языка²⁴⁵; и так как веера значений накладываются друг на друга, так как семантические поля сливаются в одно поле, то по волнам этого поля можно обогнуть любое препятствие. Отсюда действительная сила мысли Гегеля — и опьянение всесилием своей мысли, иллюзорная надежда преодолеть все реальные жизненные противоречия, описав их как ступени на пути к абсолютной идее. Отсюда филистерский оттенок «примирения с действительностью» в ортодоксальном гегельянстве.

Одним из условий, способствовавших формированию философии Гегеля, был немецкий язык. Немецкая фраза

²⁴⁵ И языков отдельных наук, взятых «гуманитарно», в духе философской спекуляции, превращая термины в метафоры.

обладает одной странной (с точки зрения привычек других языков) особенностью: глагол вводится в ней сперва только как общий импульс действия, и мы разбираем, строчка за строчкой, конструкцию, оперируя приоткрытым или совсем открытым веером значений. Только в конце фразы появляются неизменяемые части, приставки и отрицание. Веер сжимается. Но в следующей фразе он раскрывается снова. Т. о., читая немецкий текст, мы все время плаваем в зыбких волнах полей значений, не зная, к какому острову судьба нас принесет. Острова то появляются, то исчезают вновь. Мы едва успеваем отдохнуть на твердой почве — и снова вынуждены пуститься в плаванье²⁴⁶. С точки зрения верности отдельному факту, это очень неудобная, утомительная, полная опасностей жизнь. Факты удобнее описывать по-английски. Но немецкая фраза, неудобная в отдельном акте мысли, постоянно напоминает об общей природе знака, о противоречивом единстве ядра и поля значения, и поэтому располагает к интересным попыткам научно-ассоциативной, научно-поэтической системы, схватывающей (пусть за счет деформации фактов) дух целого.

Герцен назвал «Науку логики» «логической поэмой». В этом есть доля истины. Мысль Гегеля систематична — но нельзя назвать ее строгой. Временами она просто играет категориями, вырывается из предначертанного русла, забывает, что «истина бытия есть сущность» и устремляется «по ходу слова», как в стихах Марины Цветаевой. Достаточно вспомнить раздел об основании в «Науке логики», некоторые страницы в «Феноменологии духа» (о господине и рабе, о разорванном сознании). Эти страницы запоминаются на всю жизнь, но скорее как притчи, чем как научно доказанные положения. Удачи здесь неотделимы от неповторимого индивидуального таланта, от дара видения, поэтического чутья. Практика показала, что в точных науках такой метод неплодотворен. Но существуют обширные «гуманитарные» области, в которых термины не поддаются строгой формализации. И здесь диалектика Гегеля находит свое законное место. Это одна из индивидуальных форм связи терминов, названных нами выше парадоксальными (т. е. терминов, не допускающих определения вне контекста).

²⁴⁶ Марк Твен очень хорошо описал дух немецкого языка: «Мы ныряем в море склонений и спряжений и выныриваем с неизменяемой частицей в зубах». Ср. «Простаки за границей».

В этой области строгие методы вообще невозможны без каких-то дополнений, каждый раз вытекающих из специфических, конкретных обстоятельств.

Противоречие между фантастической и поэтической диалектикой гегелевского типа и условно-формализованным мышлением приблизительно соответствует разнице между гуманитарными (или холистическими, целостными) и точными (атомарными) науками. Те и другие суть науки (по крайней мере, с точки зрения русского и немецкого языков). Диалектика науки в целом может быть противопоставлена диалектике буддизма (или, если ставить вопрос шире, — диалектике философского мистицизма).

6. В научной диалектике абсурд — знак перехода от определенного к определенному; в буддийской — знак перехода от обусловленного к необусловленному²⁴⁷.

Гегелевская диалектика идет от понятия к антипонятию, от системы к антисистеме, чтобы в итоге построить метапонятие, метасистему, и таким образом снять противоречие; правда, на высшем уровне единое снова раздваивается, но зато это противоречие высшего уровня. Мы не можем уйти от противоречия, но поднимаемся по лестнице прогресса от низших истин к высшим. Недовольные могут заметить: от абсурда к метаабсурду. Но для Гегеля характерно чувство удовлетворенности движением, восхождение: «истина бытия есть сущность», «истина сущности есть понятие» — и т.п. Более сложное мыслится как высшее. Эта идея оказала большое влияние на жизнь Европы и России.

С буддийской точки зрения, такой прогресс лишен какого бы то ни было смысла²⁴⁸. Он целиком остается в области рожденного, ставшего, обусловленного. Метасистема позволяет на какое-то время уйти от противоречия в царство условного знания, но временный успех не имеет цены перед лицом веч-

²⁴⁷ У Гегеля необусловленное маячит в конце громоздкой системы, как мировой дух. Но этот дух сводится к тому, с чего система начинается: к движению категорий.

²⁴⁸ Ср. E. Conze. *Buddhist philosophy and its European parallels*. "Philosophy East and West", Honolulu, 1963, vol. 13, apr., N 1, p. 13–14.

ного. Возможно, метасистема позволит лучше организовать наш практический опыт, но весь этот опыт надо отбросить. Любые сдвиги на уровне различий не приближают нас к уровню тождества. Напротив, чем больше мы углубляемся в детали, тем больше запутываемся в них, тем крепче цепи сансары. Накопление условного значения (знания частных) ценно для мыслителей, приписывающих уровню различий известную реальность; но классическая буддийская мысль признает реальным только уровень тождества. Поэтому истинным знанием признается только знание уровня тождества, необусловленного — праджня. Праджня — не мировой дух, к которому можно постепенно подойти по лесенке категорий, к ней вообще нельзя подойти. Движение на уровне частных не больше приближает нас к праджне, чем беготня в вагоне, стоящем в тупике, приближает к цели путешествия. Знание частных и праджня взаимно нелепы. Истина целого может быть высказана только нелепостью на уровне частных.

Отсюда стремление Нагарджуны показать абсурдность всех известных ему учений²⁴⁹. Системы не выстраиваются в цепь, и одна система не трактуется как истина другой. Истина каждой системы — пустота, сунья. Через эту пустоту, через эту пропасть не нужно перепрыгнуть, чтобы вновь оказаться на твердой почве истинного учения. Наоборот, надо броситься в эту пустоту, в эту пропасть абсурда. Ибо всякое определенное, положительно развитое учение есть ложное учение. И сама суньявада — учение о пустоте, не есть положительное учение о пустоте, о ничто, не есть нигилизм в обычном понимании термина. Это учение о ничтожестве всех учений, в том числе учения о ничто, перед лицом реальности, которая может быть пережита, но не может быть высказана.

С исторической точки зрения, состояние, которое мы описали, было пережито буддизмом примерно между II в. до н. э. и IV в. н. э. Это один момент в развитии буддизма, но момент переломный, своего рода перипетия, в которой наиболее полно проявилась суть действия.

Буддизм проделывает любопытный круг. Он начинает с того, что отбрасывает алогизмы традиционного мифопоэтическо-

²⁴⁹ Мы не фиксируем внимания на специфике школы мадхьямика, на философии Нагарджуны в целом, на ее отличии от Праджняпарамита-сутр.

го языка. Там, где невозможно ясное, однозначное, непротиворечивое сообщение, Будда хранит «благородное молчание». Ложное отбрасывается без прямого указания на истинное. Отрицание имеет простой, однозначный характер. Такой язык, однако, вызывает соблазн слишком простого понимания; молчание легко теряет характер выразительной паузы, становится пустым местом. Высказанный Путь занимает место невысказанной цели.

Праджняпарамита-сутры пытаются преодолеть эту опасность, придав отрицанию характер выявленного утверждения, указания на абсолютную целостность²⁵⁰. Но отрицание, утрачивая свою простоту, становясь отрицанием и утверждением одновременно, становится алогичным, абсурдным отрицанием. И весь язык буддизма, первоначально ясный и простой, приобретает характер языка намеков, трудноуловимых метафор, и постепенно становится алогичным, абсурдным.

Первые шаги этой эволюции исследованы современными японскими учеными Х. Масуда и Г. Сасаки²⁵¹. Х. Масуда привел убедительные примеры, показывающие, что в тексте Праджняпарамита-сутр можно выделить и противопоставить друг другу отрицания двух типов: элементарное и мистическое. Сасаки (в цитированной статье) показал постепенное увеличение частотности и структурной значимости мистического отрицания (отрицания-утверждения) по мере развития махаяны, около начала нашей эры.

Ввиду чрезвычайной важности этого различия, даем перевод некоторых примеров из статьи Х. Масуда. Пример простого отрицания: «Этот человек не знает и не видит, что все существующее не обладает реальным существованием... Такой человек называется глупцом, профаном, он подобен ребенку. Если бы бодисатвы и махасатвы учили только подобное и не учили праджняпарамиты, то они не достигли бы сарваджни».

²⁵⁰ Которую Будда действительно имел в виду, судя по последним словам, сказанным перед смертью: «Состоящее из частей подвержено разрушению. Трудитесь прилежно» (Махапараниббана сутта; цит по: Т.Я. Елизаренкова и В.Н. Топоров. Язык пали. М., 1965, с. 16).

²⁵¹ «Смысл буддийского отрицания — не простое отрицание как таковое; оно имеет позитивную цель — указание на абсолют. Другими словами, к абсолюту приближаются через логику отрицания». G.H. Sasaki. The historical evolution of the concept of negation. "Jorn. of the American orient. society", Baltimore, 1963, Sep.-Dec., vol. 83, N 4, p. 477.

Пример алогичного отрицания: «Если бодисатвы и махасатвы не видят праджняпарамиты, познавая праджняпарамиту, ... то эти бодисатвы и махасатвы достигают сарваджни...» Или: «Бодисатва и махасатва в праджняпарамитабытии стоят на ступени нестояния на истине».

«Эти отрицания, — комментирует Масуда второй случай, — должны означать состояние бодисатв, в котором они полностью преодолевают привязанность и шести парамитам благодаря практике и пониманию этих шести парамит»²⁵².

В первом случае человек, не стоящий на уровне известного принципа, выраженного известными словами, — просто дурак. Во втором случае человек, не стоящий на уровне слов, сошедший с него²⁵³ — мудрец. В первом случае сталкивается знание определенного с незнанием определенного. И незнание определенного — это глупость, это нелепое представление недоумка, недоучки. «Недоумочный» абсурд ставится ниже определенного, формализованного знания. Хорошо организованная конструкция из ядер значений, сталкиваясь с плохо организованной конструкцией, разрушает ее и уничтожает, утверждая себя на ее месте. Во втором случае ядра значений, сталкиваясь, уничтожают друг друга, аннигилируются (бодисатва в совершенно-истинном бытии стоит на ступени нестояния на истине); вспышка энергии на мгновение озаряет семантическое поле «невыразимого», и оно оказывается выраженным. Прослеживается, т. о., трехслойная структура разума и абсурда:

недоумочный абсурд;
формализованное знание, разум;
сверхразумный абсурд.

Путь к мудрости рисуется примерно так, как Гете изобразил путь к мастерству: «чтобы хорошо писать, надо разучиться грамматике».

²⁵² Н. Masuda. Two kind of negative in prajnaparamita sutras. «Indogaku — Bunkuogaku — kenkyu», 1962, vol.10, N 1, p. 124–125. Translated in: Sh. Hanayama. A summary of various research on the Prajna-Paramita literature by Japanese scholars. «Acta asiatica», Tokyo, 1966, N 10, p. 71–74.

²⁵³ Можно сказать, что детский взгляд на мир, не дошедший до уровня формализованного мышления, также обладает познавательной ценностью. Однако это скорее христианская или даосская, чем буддийская идея.

Мудрость, с этой точки зрения, можно определить как понимание познавательной ценности алогизма, как выход за рамки ограниченности формализованного знания.

Признание законности алогизма влекло за собой известную опасность. Увлечение абсурдными сочетаниями терминов может привести к утрате определенности и там, где она мыслима и желанна, т. е. при описании устойчивых ситуаций на уровне различий. Поэтому индийский буддизм первых веков нашей эры вводит «сверхразумный абсурд» с осторожностью, с ограничениями, только в определенном месте — когда поле значения абсолюта задано в результате тщательной логической подготовки, а дальнейшие возможности логического движения мысли исчерпаны. Это как бы взрыв, проведенный после тщательной саперной подготовки.

В дальнейшем процесс (если рассматривать его в условной диахронической последовательности) развивался примерно следующим образом:

1. Увеличивалась частотность отрицаний, понимаемых как алогические сакральные знаки.

2. Эти знаки начинают употребляться без всяких ограничений, как лейтмотив, ритмически пронизывающий контекст с начала до конца. Ритмические связи предложений усиливаются, а логические ослабляются. Сутра становится своеобразным стихотворением в прозе, с алогизмом в роли рифмы (точнее — в роли семантического повтора, поддержанного звуковыми повторами). «Дхаммапада» убеждает, «Сутра сердца» зачаровывает читателя.

3. Наряду с алогичным отрицанием, широко вводятся другие алогизмы. Неожиданное, парадоксальное, фантастическое сочетание терминов становится стилистическим штампом («Вималакирти-сутра»). «Неправильность» отдельного суждения не дает остановиться на нем, заставляет сознание, ищущее истину, выйти за пределы суждения, отвернуться от буквы — к духу, к смыслу целого, к ритму контекста. Отдельное предложение становится ничем, контекст — всем.

4. Появляется вкус к юридическому языку, к использованию недоумочного, дурацкого алогизма в качестве метафоры сверхразумного сакрального знака («Ланкаватара-сутра»).

5. Наконец, отбрасывается всякая текстовая подготовка к сакральному абсурду. Если рассматривать письменные па-

мятники дзэн-буддизма как литературу, как совокупность текстов²⁵⁴, то прежде всего поражает их лаконизм. Мастер прямо начинает с абсурдного высказывания, не подготовленного ни логически, ни ритмически. Никаких разъяснений не дается. Вместо комментариев ученик получает удар палкой.

От возвышенной серьезности палийского канона до юродства дзэн можно, т. о., проследить прямую последовательность, единую линию развития. Это развитие постепенно раскрывает алогичный характер центральной идеи буддизма, алогичность, сперва скрытую фигурой умолчания, а потом все более явную. Развитие буддизма при таком взгляде мыслится как движение в плане выражения, при неизменном плане содержания.

Эта точка зрения односторонняя; она игнорирует влияние мифопоэтической фольклорной среды, действовавшей в каждом месте по-разному, нарушавшей внутреннюю логику развития. Чисто хронологически, она вынуждает игнорировать некоторые датировки, но таким образом можно описать буддизм как единое целое (включая дзэн) и получить подступ к проблеме дзэнского алогизма — чрезвычайно трудной и не допускающей однозначного решения. В первом приближении, можно интерпретировать дзэнский алогизм как буддийский алогизм, т. е. алогизм в «нормальной» функции объекта медитации.

7. Можно сказать, что и ранний, и поздний, и индийский, и китайский буддизм одинаково стремятся привести последователя к непосредственному индивидуальному переживанию необусловленного, целостного. Меняются только средства подхода к этой цели. Метод дзэн — простое столкновение терминов, взятых из повседневного опыта. Столкновение любых терминов, несовместимых на уровне различий, толкает к уровню тождества. Коан можно сравнить с требованием прийти из точки А в точку В, между которыми на поверхности шара нет никаких связей. Настойчивое решение абсурдной задачи заставляет вспомнить забытый путь, по радиусам, связывающим все точки окружности в центре шара, и таким образом практически испытать реальность нулевой точки, восстановить видение не только поверхности шара, но и его глубины.

²⁵⁴ Ограниченность этого подхода уже была раскрыта.

Трудно привыкнуть к мысли, что нелепое сочетание бытовых терминов может стать объектом медитации. Но и крест Христов был нелеп для Тертуллиана²⁵⁵, и это не мешало ему молиться. Ученик дзэнского мастера, углубившись в созерцание коана, сперва ищет каких-то связей между терминами, несвязанными на уровне различий. Мастер отбрасывает эти ложные решения, заставляет взглянуть на уровень различий в целом, как на абсурдный, распадающийся на куски, пустой. Он топит ученика, пока тот не дойдет до дна, не ощутит в пустыне, вычищенной от всех предметов, веяние духа, целого, не переживет уровень тождества бытия как нечто реальное, чувственно достоверное. Он перерезает пуповину, связывающую сознание ученика с вещами, с фактами, и заставляет раскрыть легкие, вдохнуть мир как единство. Все это только технически отличается от практики других мистических школ. Цель и итог — одни и те же.

Можно возразить, что такое понимание не вытекает из дзэнских текстов, что сборник коанов гораздо естественнее прочесть иначе — как гротескную заумь, лишенную обязательного, твердого смысла. Это возражение, однако, бьет мимо цели. Дзэн не сводится к священному писанию, к совокупности текстов. В системе коммуникаций дзэн-буддизма слова играют вспомогательную роль. Сборники коанов — своего рода либретто, которое само по себе не дает представление об опере. Или, вернее, дает, но только тому, кто способен самостоятельно сочинить музыку.

Законченную знаковую систему, «оперу», создает только жизнь дзэнской обители в целом, и надо всю эту жизнь со всеми ее особенностями прочесть как единый контекст, услышать как музыку, исполненную под руководством опытного дирижера («достопочтенного наставника», роши). В этом контексте известное, углубленное понимание алогизма задается достаточно строго.

Дзэн эксцентричен, непосредствен, не признает никаких обязательных правил; дзэн прямо требует импровизировать форму высказывания, избегать шаблонов. Но за свободой импровизации всегда стоит набор приемов, штампов, общих мест, твердость которого прямо пропорциональна вариатив-

²⁵⁵ Крест — термин бытовой и даже вульгарный. Это виселица, на которой вешали рабов.

ности реплик. Артисты комедии дель арте могут на ходу придумывать остроты только потому, что веер значений характера коломбины, арлекина, доктора твердо задан традицией, и поэтому любой выпад встретит находчивый ответ. Напротив, «ученая» драма, характеры которой не фольклорны, не заданы традицией, требует устойчивого текста. Твердость текста свидетельствует т. о. о разрушенной традиции, свобода импровизаций — о прочности традиции, о понимании традиции каждым участником действия, так что все участники стоят на уровне автора и являются соавторами очередной версии. Эти соображения значимы не только для истории сценического искусства, но и для истории всякого человеческого общения, в том числе религиозного.

Священное писание, каждая буква которого неприкосновенна, говорит о разрыве между автором (пророком, святым) и читателем, о системе слов, плавающей где-то над реальным человеческим общением, все меньше и меньше регулируя его. Отсутствие священного писания, напротив, может говорить о культурной традиции, живущей в самой жизни, о традиции, знаковой системой которой является вся система общения, о нераздельности ритуала и жизни, так что жизнь целиком ритуальна, а ритуал жизненен (как у примитивных племен). Дзэн-буддизм строится на месте, которое, как правило, лежит вне культурных систем, — на «ничьей земле» между фронтами сакрального и профанического. Как правило, эта «ничья земля» топчется только юродивыми. Но дзэн ни в коем случае не сводится к юродству (бытующему в пограничных зонах всех религиозных систем). Дзэн — сам по себе система, высокоорганизованная система культуры, связанная диахронно (происхождением) и синхронно (взаимодействием) с другими системами.

В первом приближении дзэн можно рассматривать (как мы это делали) в качестве подсистемы другой, большей системы, — буддизма, как причудливый по форме вариант некоего известного нам явления. Однако более глубокое знакомство с дзэн заставляет подчеркнуть её оригинальные, не связанные ни с какой книжной традицией черты. Дзэнские монахи работают. Собирая хворост или чай, они общаются друг с другом совершенно так же, как любые другие работники. Непосредственность дзэн, заставляющая отбрасывать словесные

конструкции при попытках пережить невыразимое, в сфере труда и быта становится кратчайшим путем к предмету, предельной рациональностью, — и предельной простотой и ясностью слова. Когда эта непосредственность, простота и ясность переносятся в искусство, они приводят к своего рода реализму — иногда с мистическим подтекстом, а иногда и без всякого подтекста. Т.о. дзэн одновременно алогичнее индийской махаяны — и логичнее ее, иррациональнее — и рациональнее. Предельно иррациональный в текстах, он рациональнее любой другой формы буддизма в практике, во всей системе жизни. Эта система не выводится ни из буддизма, ни даже из даосизма, как сложившегося религиозного течения. Эта система восприняла некоторые буддийские традиции и некоторые даосские традиции и по-своему продолжила, развила их, но сама по себе, как целостная система, она остается загадкой. Разгадать ее можно только обратившись к фольклорной традиции, к реликтам примитивных культур.

8. Начиная главу, мы вынесли за скобки фольклорную, мифопоэтическую традицию, выбрали как систему отсчета строго формализованное научное мышление и по отношению к нему ориентировали другие, менее строгие системы мысли, до полного отрицания формализации в дзэнских текстах. Это рассмотрение могло привести к иллюзии, что развитие мысли, выделившейся из примитивного единства логических и ритмических связей, шло далее так, словно мифопоэтическое мышление исчезло, словно оно потеряло всякое значение в человеческих поисках истины. На самом деле, никогда не прекращался диалог между мифопоэтическим и логико-понятийным мышлением, между ритмической организацией полей значений и жесткой организацией ядер значений. Менялся удельный вес и степень развития каждого участника диалога, но диалог не прерывался, диалог ведется в каждой цельной культуре и в каждом цельном сознании. Только результаты диалога иногда записываются так, словно перед нами чистый монолог. Только результаты диалога, записанные в каждую крупную эпоху и в каждой сфере культуры по особым правилам, иногда создают впечатление, что между поэтом и ученым нет ничего общего, или что между

варваром и цивилизованным человеком — пропасть.

Живое человеческое сознание всегда внутренне диалогично, и можно найти формализованное, математическое мышление у поэта и контекстуальное, тяготеющее к мифопоэтическим формам, — у учёного. Например, Кеплер подходил к идее всемирного тяготения, — сопоставляя солнце с богом-отцом и святым духом²⁵⁶. Кекуле структурная формула бензола приснилась в виде змеи, кусающей себя за хвост. Эйнштейн говорил: «Достоевский дает мне больше, чем любой мыслитель, больше, чем Гаусс!»²⁵⁷. Видимо, структура романа Достоевского перекликалась со структурой теории относительности. Свое мышление Эйнштейн описывал так: «В качестве элементов мышления выступают более или менее ясные образы и знаки физических реальностей. Эти образы и знаки как бы произвольно порождаются и комбинируются сознанием. Существует, естественно, некоторая связь между этими элементами мышления и соответствующими логическими понятиями. Стремление, в конечном счете, прийти к ряду логически связанных одно с другим понятий служит эмоциональным базисом достаточно неопределенной игры с вышеупомянутыми элементами мышления. Психологически эта комбинационная игра является существенной стороной продуктивного мышления. Ее значение основано прежде всего на некоторой связи между комбинируемыми образами и логическими конструкциями, которые можно представить с помощью слов и таким образом получить возможность сообщить их другим людям» (ответ Жаку Адмару; цитирую там же, с. 99).

Наконец, в недавнем своем выступлении на юбилее Резерфорда акад. П.Л. Капица говорил: «...в науке, на определенном этапе развития новых фундаментальных представлений, эрудиция не является той основной чертой, которая позволяет ученому решать задачу. Тут главное — воображение, конкрет-

²⁵⁶ «Солнце посередине между движущимися звездами, которое само по себе покоится, но является источником движения, несет на себе образ бога-отца и творца. Оно распределяет свою движущую силу по среде, содержащей движущие тела так же, как отец творит посредством святого духа». Цитируем по рецензии С. Шушурина «Новые книги за рубежом», М., 1962, № 8, с. 45 на книгу А. Koestler. The logic of personal knowledge, Glencoe, 1961, p. 51.

²⁵⁷ Цитируем по кн.: Б.Г. Кузнецов. «Эйнштейн». М., 1963, с. 86.

ное мышление и, в основном, смелость. Острое логическое мышление, которое обычно свойственно математикам при постулировании новых основ, скорее мешает, поскольку оно сковывает воображение»²⁵⁸.

Таким образом, живое мышление (в том числе научное) не может быть понято и описано в рамках исследования одних только форм записи, принятых в науке определенной эпохи. Живое мышление может быть понято только как диалогическое мышление, как накладывание друг на друга и резонанс двух моделей — логико-схематической и поэтически-ассоциативной (мифопоэтической, ритмическом, контекстуальной).

После общей характеристики текучести человеческих представлений о разумном и абсурдном, мы начали рассмотрение отдельных форм человеческой мысли с наиболее враждебной алогизму, наиболее энергично пытающейся избежать его. Такое начало оправдано, потому что сама проблема абсурда могла быть сформулирована только языком разума, и по своей сути строго очерченный, определенный абсурд возник только вместе с другими строго определенными категориями, т. е. на границах сложившейся формализованной системы. Пока не определилось, не отвердело понятие разумного, не отвердело и понятие абсурдного, так же как идея сверхъестественного не могла приобрести определенности до систематического описания естественного хода вещей; так же как религии «не от мира сего» могли сложиться только после философии, создавшей законченное представление о посюстороннем мире.

У древних вавилонян, египтян и евреев появились сомнения в смысле отдельной человеческой жизни, но дальше этого они не шли. Разум, воспитанный на племенной традиции и по самой своей структуре связанный с традицией, не мог встать рядом с традицией и оценить ее сакральные вершины по своим правилам. Этих правил, как всеобщих правил, еще не было. Была мерка для измерения человеческой жизни, но не было мерки для измерения бога. Экклезиаст признал абсурдным все, что под солнцем — но не солнце. Абсурдна жизнь, лишенная бога, суета сует, но не бог. Абсурдна жизнь обреченного смерти, Гильгамеша, но не бессмертного Ут-Напшима, не бессмертных богов.

²⁵⁸ Мои воспоминания о Резерфорде. «Новый мир», 1966, № 8, с. 207.

То, во что племя верило, не казалось ему нелепым. А то, что сознавалось как нелепое, не заслуживало больше веры. Даже Мохаммед, живший в VII в., но в неподвижном племенном мире, не сознавал противоречия между разумом и верой (так же как противоречий между нравственностью и правом, религией и политикой и др.). Привыкнув к монолитности племенных традиций, он и подумать не мог, что человеческий разум может противоречить себе самому, что есть множество форм разума, и его собственный разум, разум Мохаммеда — не всеобщий разум. Он смело призывал к разуму как союзнику против ложных верований. Неграмотный, не прослушавший внимательно ни одной книги, даже Священного писания (он смешивал св. Троицу со св. семейством), не слышавший, по видимому, ничего о такой вещи, как логика, он безгранично доверял разуму просто потому, что никогда не исследовал его границ и не мог предположить, что разум, свободно исследующий мир, поставит под сомнение и слово Аллаха, молнией пронзившее его дух²⁵⁹.

Напротив, «верую, ибо это бессмысленно» сказал высокообразованный римлянин, прошедший школу аристотелевской логики и готовый с чисто философским мужеством идти до крайних следствий, вытекающих из посылок — «хотя бы мир погиб», как говорили римские юристы. В его парадоксах видна культура, в плоть и кровь которой вошла привычка логически обосновывать каждое решение, анализировать, противопоставлять, вырывать искусственные пропасти между терминами — а затем, под давлением жизни, прыгать через абсурд, и от крайнего рационализма переходить к крайнему, формализованному, рассудочному иррационализму.

Т. о. мы начали с исторического исходного пункта проблемы алогизма, алогизма как философского вопроса и принципа. А этот исходный пункт определил и дальнейшее движение нашей мысли. Но теперь настал момент, когда скобки, за ко-

²⁵⁹ Мохаммед оставил ряд изречений, достойных Вольтера: «Религия человека — это его разум». «Один час размышления стоит больше, чем 60 лет выполнения обрядов» и т. п. Ср. Kabir Ludin M. — Faith and intellect in Islam. «Islamic quarterly», London, 1963, July-Dec, vol. 7, N 3–4, p. 90–95; Jammes R. Communisme et Islams: inconciliables? — «Doc. Nord — Africains», P., 1962, 15 fevr., annee 13. N 468, p. 5; Muhammad N. The attitude of Islam toward science. r'Islamic review», Woking, 1962, vol. 50, N 4, p. 15.

торые мы вынесли фольклорную мифопоэтическую традицию, должны быть раскрыты.

9. В мифопоэтическом мышлении не-лепое означает невылепленное, несформировавшееся (или теряющее форму) с возможными значениями комически-безобразного и таинственно-безобразного, ужасающего, потрясающего и превосходящего разум²⁶⁰. Распад вызывает смех, если он уносит из жизни старый хлам. Распад вызывает ужас, если он поглощает, грозит поглотить и вашу жизнь. Но эти два значения не отделились, они еще смешиваются в ритуальных праздничных играх. Все оттенки нелепости накладываются друг на друга и переплетаются друг с другом. В веере значений алогизма есть сверхразумный и недоумочный сектор, но строгая граница между ними — дело утонченных средневековых логиков. В гротескных знаковых системах примитивных культур крайности еще растут из одного корня, переходят друг в друга, как Шива и Парвати. Маски Африки и Океании — облики игры, фигуры танцев, быстро меняющие свое значение. Достаточно сдвига настроения, чтобы в ритуальном действе выступили на первый план элементы позднейшей трагедии и комедии, мистерии и дьяблери, богослужения — и шутовского карнавала. Только постепенно «богослужебный» и «карнавальный» элементы отделяются друг от друга и складываются в самостоятельные знаковые системы; в примитивных и во многих архаических культурах эти системы еще выступают как ипостаси единой системы. «Двойной аспект восприятия мира и человеческой жизни, — пишет М.М. Бахтин, — существовал уже на самых ранних стадиях развития культуры. В фольклоре первобытных народов рядом с серьезными (по организации и тону) культурами существовали и смеховые культы, высмеивавшие и срамословившие божество («ритуальный смех»)...

Но на ранних ступенях, в условиях доклассового и догосударственного общественного строя, серьезный и смеховой

²⁶⁰ Это, разумеется, не какая-нибудь определенная мифопоэтическая традиция, а идеальная модель, противостоящая другим, тоже идеальным, предметам: формализованному мышлению, деловому разуму и пр.

аспекты божества, мира и человека были, по-видимому, одинаково священными...»²⁶¹.

Нам представляется, что «двойной аспект восприятия мира» был, в сущности, двуединым. И в этом двуединстве прячется какая-то ценность, упорно хранимая традицией, но непонятная современному мышлению. Ценность, которую «припоминает» дзэн.

Чтобы подойти к этому двуединству, надо преодолеть одну трудность. Примитивная культура не может быть понята как совокупность текстов. Примитивная культура не сводится ни к каким записям, ни к каким совершенно застывшим знаковым системам. В ней есть свои штампы, свои неизменные общие места, но целое всегда импровизируется, творится заново. Чисто технически это целое не может быть передано словами: язык еще слишком неразвит. Образом целого является ритуальный танец, игра. В танце, в движении, в системе жестов, поз (только помогая себе словами) примитивный человек создает картину мира. Если вырвать из этого единства словесные компоненты, то они бедны и малоподвижны. Например, примитивный миф о начале бытия гораздо менее динамичен, чем позднейшие картины божественного творческого акта. Примитивные словесные конструкции маловыразительны. Примитивные словесные конструкции могут быть застывшими, заученными наизусть. Но ритуал в целом — это танец. Танец, который по самой его природе нельзя весь выучить наизусть, механически затвердить. Танец, который невозможно проанализировать, подвергнуть допросу: почему? На каком основании? — и т. п. Танец, который пляшется в экстазе, когда творение становится творцом, и человек, воспитанный традицией, становится творцом традиции. Типологические шаблоны, одни и те же фигуры, повторяющиеся из поколения в поколение, не противоречат свободе. Напротив, они обеспечивают свободу импровизации, создают язык, на котором человек может высказаться. Повсюду, начиная с танца бушменов, кончая комедией дель арте, традиционные фигуры — условие свободной импровизации. Без этих фигур, без готового языка, человек очень редко достигает большей свободы. Гораздо чаще он попросту остается немым, а не то — скованным, теряющим себя в попытках высказаться, и в лучшем случае создает язык, который понемногу начинают понимать через 50 лет после его смерти.

²⁶¹ М.М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле. М., 1965, с. 8–9.

Развитое мифопоэтическое сознание, знакомое с философией, сознательно играет противоречиями, снимает оппозиции, превращает логическое противоречие в поэтический материал, в маску божественного танца, в лиламурти (облик игры). Но эта игра стала игрой бога, перестала быть игрой человека. Свобода от различий, установленных рассудком, переносится на небо. Ее может достичь только аскет, отрешившийся от всего земного. Экстатическое переживание целостности бытия стало несовместимым со смехом, свобода от будничной запутанности в делах — несовместимой со свободой от застывших знаковых систем, уравнивающих эту запутанность. Религиозные словесные конструкции настолько усовершенствовались, что стало невозможным, для среднего человека, подняться над этими конструкциями, свободно играть ими. По мере того, как все лучше выражалась словами идея целостности — целостность становилась трансцендентной человеку, недостижимой для него, бедного и неграмотного крестьянина, не умеющего прочесть (а прочитав — понять) свое собственное священное писание. Средство освобождения превратилось в цель, поработило себе человека (не говоря о том, что временами оно сознательно использовалось как средство порабощения).

Большая пропасть между сакральным и профаническим (поглотившая мелкие пропасти, раскопанные античным рассудком) была закреплена в слове, в священном писании. Снятие оппозиций стало невозможным без участия священного писания, без особого, доступного только немногим, слова. Оно магически передавалось священниками, знающими слово, профанической толпе. Толпе оставалось только верить — или не верить. В акте веры профан приобщался к сфере свободы. Не веря, он лишался ее. Самостоятельный доступ к тайне был утрачен. Адам был изгнан из рая.

Этот рай, однако же, существовал. Экстатические переживания, переносившие на седьмое небо, примитивному человеку почти так же доступны, как умение танцевать. Примитивный ум легко втягивался в игру. Он еще не свел множества к абстрактному единству и не стал в тупик перед вопросом: как единое переходит во многое? На уровне слов уже существует миф о тотеме, который в одиночестве заскучал и потому создал мир. Но этот миф далеко не так значим, как представляется нашему сознанию, принимающему всерьез

только словесные объяснения. Игра бытия выражена игрой масок, и в этом танце пластически очевидно родство всего со всем. Самые причудливые переходы становятся возможными, наглядно осязаемыми, чувственно пережитыми. Мир рассудка растоптан под ногами плясунов, как поверженный демон под Натараджей. Никакие сочетания терминов не воспринимаются, как скандал.

Это не особенность примитивного мышления вообще, во всех его аспектах (как полагал ранний Леви-Брюль), и не родовая особенность негритюда (Сенгор), но скорее особенность примитивного праздничного мироощущения. Праздничное мироощущение (и мифопоэтическое мышление, довлеющее ему) переступает через абсурд, играя. Оно не сознает своего шага, как прыжок через пропасть. Там, где нет затвердевших ядер значений, нет и резких столкновений их, нет несовместимых сочетаний. Принято говорить, что мифопоэтическое мышление «снимает оппозиции». Если рассматривать его само по себе, в его собственном царстве (а не в диалоге с рассудком), то прежде всего надо сказать другое: оно не создает оппозиций. То, что оно связывает — не отвердевшие стволы (их действительно нельзя сблизить, не сломав), — а гибкие молодые побеги. В примитивном мифопоэтическом мышлении ядра значений просто еще не сложились. Предмет назван, но он не определен. Имя плавает в поле значений, не имеющем границ, это поле ничем не отгорожено от других полей, и нет никаких препятствий, чтобы предмет изменил свой облик.

Примитивный человек не ищет клюкву на сосне. Обычные, шаблонные свойства каждого предмета ему хорошо известны. Но они не стали для него незыблемым законом. Он не возвел в догмат, что $A=A \neq B$. Он считается с шаблонными свойствами предметов, но не находит в этих шаблонах никакой высшей истины. И когда работа кончена, он с удовольствием отбрасывает эти шаблоны, входит в совершенно другое, праздничное мироощущение.

Нечеткость делового мышления, слабая разработка различий между предметами приводит примитивных людей к многочисленным ошибкам. Это хорошо известно. Но как бы ни ошибались примитивные люди в бесчисленных частных вопросах, они правы были в основном, в живом чувстве цело-

го²⁶². Они сохраняли главное условие культуры: диалог мифопоэтического, танцевального, праздничного — и делового, рационального мышления (и поведения), диалог будней и праздника. Поэтому все племенные культуры суть цельные культуры, на них лежит печать духа, и этот дух цельности не раз вдохновлял высокие цивилизации, становился для них «нормой и недостижимым образцом». Пастушеская тематика у Феокрита, доисламский примитив в поэзии Халифата, вкус к «саби» и «ваби» в Японии — только немногие примеры этого общего явления, повторившегося в XX веке как интерес к детскому рисунку, к пластике Африки, Океании.

Прошлому принадлежит *конкретная форма* примитивного диалога, равновесие ритуализированного труда с племенным праздничным ритуалом. Но какая-то структура внутреннего диалога возрождается на каждой новой ступени развития общества. И обращение к примитиву иногда помогает этому восстановлению равновесия.

Каждая сфера диалога, праздничная и будничная, в свою очередь диалогичны. Будни делятся на труд и отдых. Праздник — на благоговейное созерцание и разгульную игру. У истоков праздника, в примитивных культурах, благоговейное созерцание и разгульная игра еще не только не исключают друг друга, но положительно сливаются. Благоговение и разгул вместе, в нераздельном единстве праздника, уравнивают отупляющее влияние будней.

Деловое мышление расчленяет мир на предметы, чтобы практически овладеть предметами, нужными для жизни. Это необходимо, и в своей сфере деловое мышление истинно. Но оно ложно по отношению к целому, оно уродует целостный человеческий дух, укладывает его в прокрустово ложе рациональных (расчленяющих) приемов мысли, связанных с приемами труда и так же ограниченными, как ограничен человеческий труд (стадиально, локально, профессионально). Деловое мышление навязывает человеку практически выверенные приемы, эффективные в каждодневной будничной рутине, но беспомощные при столкновении с подлинно новым, беспомощные

²⁶² В этом смысле оппозиция примитивного и развитого сознания строится примерно так же, как оппозиция древнегреческой философии — и науки нового времени: примитивное (древнее) сильнее в стихийном чувстве целого, развитое (новое) — в знании частных.

Ср. Энгельс, соч., т. 20, с. 369.

при столкновении с целостностью жизни, всегда неожиданной. Монолог делового мышления лишает способности к творчеству, к неожиданному ответу на неожиданный вызов. Поэтому даже с чисто деловой точки зрения этот монолог не целесообразен. Поэтому с чисто деловой точки зрения был полезен охотничий танец, расковывающий творческие силы охотников, освобождающий для взгляда на предмет труда с птичьего полета, с неба, из состояния подымающего над землей экстаза.

В таком танце сохраняются некоторые сюжеты, заданные деловым мышлением, но грамматика делового мышления отменяется, уступает место мифопоэтической ритмике. Обычное рассудочное деление мира на предметы становится невозможным. Мир как бы плавится, становится текучим, превращается в клубок вихрей, проходящих сквозь сердце человека, клубок, в котором смешались объект и субъект, внешнее и внутреннее, «я» и «мир». И этот танец распредмеченных вихрей заново опредмечивается в масках танца — добрых и злых духах, богах и демонах.

Мифопоэтическое мышление все время касается таинственного, невыразимого, мистического. Но это не значит, что оно есть мистическое мышление. Прimitивное мышление мифопоэтично, но оно совершенно не в состоянии выделить мистическое как самостоятельный предмет. Чистый мистицизм Нагарджуны или Шанкары сложился только вместе со специфическим языком, языком абстрактных алогизмов, который мы выше рассматривали. Прimitивное мифопоэтическое мышление кажется мистическим на фоне рационализма XIX в. — так, как его увидел Леви-Брюль. На фоне суньявады и веданты оно выглядит совершенно иначе, — как своего рода фантастический реализм. Мифопоэтическое мышление прикасается к таинственному, невыразимому только мимоходом, в движении от одного чувственно ощутимого знака к другому. Оно не сверхчувственно, а только сверхпредметно; не столько мистично, сколько фантастично.

Фантастическая знаковая система ритуального танца предельно близка к миру чувственного опыта. Это упрощенное описание мира как целого. Описание, которое зримо и непосредственно достоверно, как колода карт²⁶³.

²⁶³ В. Либенталь остроумно сравнивает знаки мифопоэтических систем с тузом (означающим власть небесную), королем и другими карточными фигурами. В целом колода карт неплохо описывает средневековый космос. Ср. W. Liebenthal. Faith and reason. «Aryan path», Bombay, 1956, Vol.27, N 5, p. 208–211.

По-отдельности каждая из масок ритуального танца не соответствует никакому определенному факту. Но как система, в своей совокупности, маски танца²⁶⁴ позволяют опредметить движение реальности как целого, ее космический ритм, ее членение на ипостаси (предшествующее членению на предметы). Каждая мифопоэтическая система может рассматриваться как игровая модель Целого, становящегося целым целого и частей, Единого, становящегося многим. Разница между примитивными мифопоэтическими моделями и позднейшими, созданными высоким искусством — главным образом в том, что примитивное мифопоэтическое мышление (а впоследствии — религиозное мышление) по большей части признает только одну ортодоксальную форму описания, а свободное искусство дает их множество.

Интересно также более частное сравнение ритуального танца с музыкой (выросшей из него). До, ре, ми, фа, соль, ля, си — сами по себе ничего не значат. Но именно отсутствие частного, определенного смысла делает звуки гаммы таким удобным языком для передачи контекста бытия, для выражения переходов, переливов единого, для воплощения чувства целого. Если бы каждый звук по отдельности, вне контекста, был соотнесен с реальностью, если бы «до» означало книгу, а «ре» — кошку, — Бах никогда не написал бы своих фуг.

Мифопоэтический язык менее «абстрактен», менее холистичен, чем язык музыки, он обладает известной предметностью, но эта фантастическая предметность бога и дьявола должна быть правильно понята. В свободном ритмическом движении знаки «бог» и «дьявол», сами по себе не соответствуя никакому предмету, позволяют выразить нечто, которое иначе было бы трудно описать.

Даже в современном быту мы не обходимся без прилагательных, на которые строгий атеизм охотно наложил бы вето; например — дьявольский расчет, ангельский голос²⁶⁵. Язык стихийно признает, что мифопоэтические образы и сейчас

²⁶⁴ Под маской танца мы для краткости обозначаем и маску в собственном смысле слова, и любую фигуру, исполненную телом.

²⁶⁵ Ср. превосходное определение сентиментальности, данное Р.Г. Блайсом (которого цитирует Сэлинджер): «Мы сентиментальны, когда уделяем какому-то существу больше нежности, чем ему уделил господь бог». Дж. Д. Сэлинджер, *Одномыслие*, М., 1965, с. 182.

ценны для понимания мира. Не все в мире предметно. Есть мужество не только в муже. Есть зверское вне зверя. И есть нечто, не поддающееся локализации ни в одном предмете, но, тем не менее, реальное. Это недоступное глазу реальное локализовано мифопоэтическим сознанием в фантастических предметах. Мифопоэтическое сознание конечно, путаница, но не простая путаница. Это также мышление логически невысказанного, не поддающегося строгой формализации, в фантастической игре знаков. Именно поэтому мифология всегда была «почвой и арсеналом» великого искусства... Именно поэтому мифология была также почвой, из которой выросли целостные этические системы.

Истинность делового мышления мы доказываем практически, по его эффективности, способности изменять природу. Истинность праздничного мышления может быть доказана так же, по его способности изменять человека. Каждая модель мира — деловая и игровая — сама по себе истинна. Но она становится ложной, примененная не к месту. Ритуальный танец или молебен о ниспослании дождя неэффективны в качестве средства прямого контроля над природой. Однако так же беспомощно строго деловое, научное мышление, пытаясь воспитывать человека, подымать человеческий дух. Миф, легенда, сказка справляются с этим гораздо лучше. Ритм мифопоэтических масок, подхватывая человека, увлекая его за собой, воспитывает и учит играя. Моральная теория может дополнить эту игру, привести в систему, заново направить существующее нравственное сознание, но никакая теория не может дать нравственного сознания, родить, возродить его.

Это убедительно показал опыт античных моралистов. Никто из них не сумел дать эстетику поведения. Все они ограничивались системами предписаний, и все они были вытеснены реформированными религиозными учениями, повторявшими часто те же самые предписания, но другим языком — языком мифа и легенды, устами персонажа, который сам по себе, непосредственно, наглядно был воплощением нравственной идеи, заражавшей своим ритмом, своей красотой и силой.

В победивших религиозных системах заповеди мотивированы эмоционально, любовью к веками отшлифованному эстетическому идеалу (Будде, Кришне, Шиве, Христу), впитавшему в себя традиции праздничного ритуала. Это не ряд

теорем, выведенных из тех или иных постулатов, и не ряд прецедентов, постановлений и т. п., основанных на тех или иных случаях, а полет вдохновения, непосредственно, лично осознавшего требования жизни как собственные и давшего образец цельности, полноты бытия, снятия всех оппозиций: я и другого, я и общества, я и мира. Система заповедей может быть не вполне логичной, но она непременно подчинена общему ритму, она поэтически организована, окрашена обаянием личности законодателя. Художественный идеал поведения стоит на первом месте, как воплощение духа заповедей, а «буква» заповедей играет второстепенную роль, на уровне критической статьи, поясняющей и разлагающей на элементы истинный только в целом контекст драмы. «При очень глубоком вхождении в ритм буква вообще не нужна: необходимое решение каждый раз рождается заново»²⁶⁶.

Таков общий характер знаковых систем, облегчивших выход из кризиса древних цивилизаций. Сам кризис подробнее будет описан в гл. 4. Здесь важно подчеркнуть только одно: известную «ремифологизацию», бросающуюся в глаза при переходе от древности к средним векам. Причем этот переход нельзя объяснить общим упадком культуры, варваризацией и т. п. Решительно никакого упадка или варваризации не было ни в Индии, ни в Китае; а «ремифологизация» идеологической сферы имела место повсюду. Периоды «ремифологизации» вытекают из внутреннего ритма развития цивилизации, а не из каких-то внешних факторов. Эти периоды говорят о необходимости время от времени выравнивать положение участников диалога — будничного и праздничного сознания, делового и мифопоэтического.

10. Диалог будней и праздника ни в коем случае не совпадает с диалогом религии и атеизма. Серьезное, деловое мышление еще в глубокой древности проникло в сферу праздника и отделило в ней некую высокую область, достойную уважения,

²⁶⁶ Или — в эзотерических течениях — иначе организованного эстетического идеала. Идеал поведения может быть выражен и не антропоморфно; в функции иконы может выступать и пейзаж (Ма Юаня, Го Си, Сэсю). Но ритм целого непременно должен господствовать над частностями, дух — над буквой.

от вульгарных забав. Именно эта, признанная делом (а не забавой) часть праздничного ритуала и сложилась постепенно как религия цивилизованного общества.

В развитии религии постепенно отбрасывается часть предрассудков примитивного сознания, преодолевается часть его путаницы. Обряды в какой-то мере теряют магический характер. Вместо воздействия на природу, главной целью религиозной практики становится внутреннее преображение, психический перелом. Объект культа перестает быть посредником в передаче материальных благ, магическим агентом трудового процесса (или войны). Верующий, обращаясь к богу, хочет только присутствия своего кумира. Религиозный акт принимает характер чистого созерцания идеального облика, знака целостности бытия, внутренней полноты жизни — т. е. приближается к эстетическому переживанию картины или музыки. Эти тенденции убедительно показаны А.М. Пятигорским при сравнительном анализе ведических гимнов и религиозной лирики тамильского бхакти²⁶⁷.

Деловое мышление, проникая в структуру праздника, очищает его благоговейную сферу от чуждого ей, запутавшегося в ней, так же как оно отделяет друг от друга все вообще предметы и качества — зеленое от синего, упругое от рыхлого и пр. Но одновременно оно разрушает бесцельную праздничность благоговения, превращает благоговение в методичный, по-деловому организованный акт, в работу, направленную к потусторонней цели. Торжество серьезности и деловитости вело к тому, что нечто праздничное должно было утвердить себя как дело, серьезное дело, самое серьезное дело, самое серьезное дело на свете, дело веры. По-испански это звучит ауто да фе. Игра, праздник, освобождение от табу становится чем-то недостойным в глазах аскета. Идеальная религиозная жизнь мыслится как отречение от желаний, как суровое выполнение законов неба. И этому делу посвящается вся жизнь. Человек становится работником, приставленным к делу спасения своей души. «Царствие не от мира сего» понимается буквально, как угол, огороженный забором, монастырь.

В рамках религий цивилизованного общества диалог серьезного, делового религиозного сознания и мифопоэти-

²⁶⁷ А.М. Пятигорский. Материалы по истории индийской философии, М., 1962, с. 84–99.

ческих, праздничных традиций продолжается с переменным успехом. В Европе серьезное побеждает. Зерно серьезности, брошенное Евангелиями, дало здесь гораздо более пышные всходы, чем другие евангельские идеи. Евангелия во многом направлены против серьезности (которая на евангельском языке называется фарисейством). Ответы Христа фарисеям, его притчи, его поведение на пиру, на свадьбе, — еще очень близки духу праздника. Но инквизиция — это уже глубоко серьезное дело. И пуританство, хотя на первый взгляд его трудно поставить в один ряд с инквизицией, было, с известной точки зрения, ее продолжением — еще одним шагом к торжеству серьезности, дела. Актеров секли на площадях, как развратников; воскресенье стало царством ханжеской скуки; веселых бродяг загнали в работные дома. И весь этот невыносимо рациональный мир мистера Домби только в XX-м веке взрывается, и человеческая природа, свернутая в бараний рог, раскручивается в абракадабрах модерна. На общем фоне гротеска и парадокса возрождается и религия особого типа, близкая к легенде о жонглере богоматери и «Цветочкам святого Франциска Ассизского», — религия Г. Честертона, Г. Белля, Д. Сэлинджера. Однако она до сих пор не признана ни одним уважаемым церковным учреждением.

Буддизм, в противоположность христианству, был подхвачен мощной волной ремифологизации. Ранний буддизм — самое серьезное учение из всех новозаветных религий. Он пытается совершенно покончить с игрой, с разгулом воображения, поставить крест на мифопоэтическом танце знаков. Вторая глава «Дхаммапады» целиком посвящена серьезности.

«Серьезность — путь к бессмертию. Легкомыслие — путь к смерти. Серьезные не умирают. Легкомысленные подобны мертвецам»²⁶⁸ и т. д.

Эти рассуждения хорошо согласуются с последними словами Будды, сохранными палийским преданием: «Трудитесь прилежно...».

Нельзя придумать ничего более враждебного атмосфере праздника, ничего более разрушительного для веселия духа (и ничего более бесплодного — в сфере, в которой труд бессилён).

Однако так обстоит дело только с прямым смыслом слов:

²⁶⁸ Дхаммапада, пер. В.Н. Топорова, М., 1960, с. 62. Термин «серьезность» принят большинством европейских переводчиков.

Аппамадо аматападам, памадо таккуно падам...

Прямой смысл слов провозглашал анафему празднику. А в звучании стиха жил ритм танца, смывавший и уносивший прочь рационалистические конструкции.

Стихи — вещь далеко не невинная, не безразличная к смыслу. Стихи несут в себе особый, независимый от логики, ритм ассоциативных связей. Он сжимает вместе в одной строке логически чуждое, разрывает логически связанное — и сквозь решетку строгих связей ядер значений проступают волны полей, движущихся по старым законам мифа, ритмически — музыкальная, праздничная стихия, выгнанная в дверь, проникает в щели. Мифопоэтическое, изгнанное в лексику, в терминологию, побеждает в структуре речи, в ее традиционном, бессознательно усвоенном и на первый взгляд ничего не определяющем стихотворном размере. Наука не случайно отказалась от стиха. Только с переходом на прозу математики перестали быть духовидцами, перестали вслушиваться в музыку сфер.

В истории северного буддизма ритм постепенно взял верх над логикой. Ритмическая структура речи, ритмическая структура мысли, сталкиваясь с логикой Трипитаки, естественно опиралась на мифопоэтическое окружение, сливалась с ним, обнаруживала свое тождество с ним. Это пластически ощутимо в «Вималакирти-сутре». Небесная дева, апсара (персонаж, бесспорно, мифопоэтический и не буддийский) выступает союзником главного героя «Вималакирти-сутры», и вместе с ним торжествует над сухой мудростью хиньяны. Вималакирти ставит в тупик бодисатву мудрости Манджушри, а небесная дева морочит голову Сарипутре — святому из категории «шравака», т. е. монахов, непосредственно слушавших Будду (и, в интерпретации сутры, — оставшихся на уровне слов). Она низвергает на собравшихся ливень цветов, которые проскальзывают вдоль тела бодисатв, но прилипают к шравакам. Сарипутра негодует. «Эти цветы свободны от различия, — отвечает ему апсара. — Но так как вы сами полны различий, они прилипают к вам». В конце концов, Сарипутра, пораженный умом своей собеседницы, задает ей вопрос в духе К.Рылеева (спрашивавшего Пушкина, почему он не сделал Алеко, по крайней мере, кузнецом). Именно, он спрашивает, почему небесная дева не примет мужского обличья (что, конечно было бы серьезнее, чем водить медведя или быть женщиной). «Эти двенадцать лет

я искала женственности своего облика — ответила дева — и еще не вполне добилась его. Для чего же мне преобразаться?»²⁶⁹.

В Китае буддийский рационализм оказался в диалоге с другим этническим субстратом и испытал другие превращения. Но и в этих превращениях всплывает что-то весьма древнее. Некоторые специфические черты дзэн могут быть объяснены как «припоминание» хорошо забытого, сохраненного только в рудиментах, в «памяти культуры»²⁷⁰: упор на несловесное общение, чередование обрядов с трудом, смена благоговейного созерцания — подвижными играми, сакральный смех.

Чтобы восторжествовать над буднями, чтобы уравновесить знаковый мир дела другим, не менее весомым, праздник нуждается в фантастических образах, опредмечивающих расплавленное, экстатическое видение мира, нуждается в богах и демонах. Но когда праздник достиг своей вершины, боги и демоны начинают мешать. Они требуют слишком большого внимания к себе, они стесняют освобожденного человека, они грозят заменить будничное, деловое рабство, подчинение необходимости — рабством религиозным. И тогда приходит ритуальный смех, срамословие божества. «Что такое будда? Кусок засохшего человеческого дерьма». «Когда поймана рыба — сеть больше не нужна».

Дзэнское мондо и цитата из Чжуан-цзы совершенно естественно становятся на место в мифопоэтический контекст. Дзэн помогает лучше понять примитивное срамословие божества. Срамословие божества помогает лучше понять дзэн²⁷¹.

В дзэн, однако, примитивные черты приобретают новый (в каком-то смысле можно сказать: модернистский) характер. В племенных культурах, как бы они ни были гротескны для наблюдателя, нет чувства своей гротескности. Другие племена, с другими традициями, для племенного сознания незначимы.

²⁶⁹ Цитирую по переводу D.T. Suzuki. Zen and the Japanese culture. London, 1959, p. 410–418. Ср. также Lamotte E. Unfestin d'immortalite dans le bouddhisme. — «Bull. de la classe des lettres et des sciences morales et polit.», Bruxelles, 1963, t. 49, N 4, p. 173–182.

²⁷⁰ Понятие, которое мы конструируем по образцу «памяти жанра» М.М. Бахтина (Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963).

²⁷¹ И не только дзэн. Склонность многих мистиков к брани и кощунству общеизвестна. Недавно об этом напомнил Г. Белль в романе «Глазами клоуна».

Это нехристи, не знающие истинной веры, «немцы», говорящие на смешном тарабарском языке. Они вне племенного разума. Напротив, дзэн действует в среде, для которой значимы несколько традиций, и существование его — полемика с этими традициями. Дзэн имеет своим полем общество со сложившимся (и чуждым ему) представлением о высоком и низком, священном и профаническом, разумном и глупом. Поэтому существование дзэн — война с рассудком, эпатирование ученых мужей. Конфуцианец в дзэнских мондо играет примерно такую же роль, как Сарипутра в «Вималакирти-сутре», как логик в пьесах Ионеско.

Отсюда навязчивая, методическая, по-своему рассудочная безрассудность языка дзэн, которой совершенно нет в примитивных культурах. Чувствуется боязнь запутаться в рассудочных конструкциях, если хоть на миг уступить им. Эта абсурдная манера так же легко может автоматизироваться, потерять внутренний смысл, превратиться в штамп, как всякая другая манера.

Никакая гротескность, причудливость, парадоксальность, абсурдность не могут предохранить от штампов ум, склонный к штампам. Любое сочетание идей может превратиться в полыхаевскую резиновую мысль: «В ответ на... мы, сотрудники концерна Геркулес, ответим...».

Сущность штампа вовсе не в том, что в нем заштампован известный логический ход. Ход может быть и алогичным. Решает привычка отвечать на любые раздражения каким-то стандартным сочетанием знаков. Причем стандартность может быть и прямой, и вывороченной наизнанку. «Словечка в простоте не скажет, все с ужимкой» — тоже стандарт, стандарт изломанности.

Штампованное поведение всегда по-своему логично (верно правилам некоторой системы) и в то же время алогично (гротескно не соответствует жизни). Если вызовом была «наглая вылазка бухгалтера Кукушкинда», потребовавшего прибавки, а ответ — поголовное вступление в общество «долой Хованщину» — то действительной связи между вызовом и ответом нет. Логика здесь чисто фиктивная, условная, призрачная, логика штампа: на всякий вызов, условно определенный как антиобщественный, отвечать усиленной активностью, условно определенной как общественная активность. Принято считать,

что мысль и действие должны быть логичны — и Полыхаев делает вид, что он логичен. Но стоит отбросить условное полыхаевское деление фактов на общественные и антиобщественные, — и призрачность штампованной логики бросается в глаза (на этом основан комизм романа И. Ильфа и Е. Петрова).

Только в рамках полыхаевского мира полыхаевская логика всеми принимается всерьез. На самом деле, штампованную логику можно заменить штампованным алогизмом; от этого «в плане содержания» ничего не изменится; отношения между людьми останутся теми же.

Эта операция проделывается в антипьесах Ионеско. Люди приходят в гости, пьют чай, прощаются, уходят — и при этом говорят какие-то слова. Слова подчеркнута не связаны друг с другом, подчеркнута нелепы, но это никому не мешает. Обыватель привыкает повторять иррациональные сочетания слов так же легко, как рациональные сочетания. В мире Полыхаева слова — одни и те же, привычные, мнимо понятные. В мире Ионеско слов очень много, переварить их некогда, выработать личное отношение к ним не хватает времени, но привычка повторять непонятное, не вдумываясь, складывается так же легко, как привычка повторять одинаковые формулы. В обоих случаях знаки теряют свою знаковую и жуются машинально, по привычке что-то жевать.

Сущность штампованной мысли не в том, что она оперирует штампами, а в том, что штампы, шаблоны, стандарты, которыми она оперирует, не усвоены ею, не обжиты, не сложились в индивидуальный язык, а льются откуда-то извне, превращая личностность мышления в тень, в простую форму существования готовых идей. Это специфическая черта развитых, сложных цивилизаций, когда шаблонов производится очень много, и у среднего человека еще не выработалась способность выбирать в потоке информации то, что ему нужно. Поток несет его, как щепку, поворачивая то головой, то боком вперед. Не человек пользуется шаблоном, а шаблон пользуется человеком, так что лицо культуры перестает быть человеческим лицом, выраженным с помощью известных шаблонов, и становится лицом шаблона, выраженным с помощью известных людей.

Мы уже говорили, что ни одна культура не обходится без шаблонов, штампов. Но шаблонности нет, если есть живой ритм, если карты мелькают в руках фокусника. И шаблонность

появляется как из-под земли, когда нарушен ритм, когда пользование шаблонами становится неумелым, несвободным, бездарным. Парадоксальность, гротескность хороши как средства, вталкивающие мышление в контекст жизни, в ее конкретный ритм. Но как только парадокс утрачивает свою знаковую по отношению к целому, он становится штампом, по сути ничем не отличным от других — только не каждому понятным. Штамп — всякий знак, утративший свою знаковую в отношении к целому. Антиштамп ничем не лучше прямого штампа.

В дзэн-буддизме все время есть опасность превратиться в парадоксальный штамп, в набор ребусов. Дзэн борется с этой опасностью, культивируя — наряду с языком сакральных алогизмов — чрезвычайно простой бытовой язык, почти бытовой реализм в живописи, простоту и непосредственность в действии. Дзэн одинаково охотно использует загадочные сочетания знаков и чрезвычайно простые, доходчивые символы. Но не каждый последователь дзэн становится мастером дзэн. И не все мастера одинаково владеют своим мастерством. Можно лишь сказать, что дзэн менее располагает к штампу, чем другие системы. Даже в строго сакральной сфере дзэн с трудом может быть штампованно понят. Дзэн — и сакральная, и метасакральная система. Язык дзэн возвращает нас к полноте праздничного мироощущения, в котором сакральное есть только ипостась праздничного единства, и в вечном движении не успевает сложиться в замкнутую, обособленную от жизни систему. Алогизм в дзэн имеет двойной смысл. С одной стороны, он разбивает рассудочную уверенность в безусловности предметов и отношений между предметами, раскрывает мир «неставшего, несотворенного, необусловленного», с другой стороны, он разбивает и этот мир.

Характер знака, ставшего предметом медитации, не безразличен. Недоумочный абсурд, избранный в качестве интеллектуальной иконы, не позволяет остановиться на нем, смешать знак со значением, «сотворить себе кумир». Дзэн вносит в медитацию улыбку (нельзя не улыбнуться, размышляя над проблемой — обладает ли пес природой Будды). И улыбка спасает от фанатизма серьезности.

«Дзэн и — до известной степени — даосизм, кажется, единственные духовные традиции, чувствующие себя достаточно уверенно, чтобы сами себя вышучивать, или достаточно

лишенные важности²⁷², чтобы смеяться не только над своей религией, но и в самой сердцевине ее. В фигурах безумцев художники дзэн изображают нечто большее, чем пародию на свой «безумный» образ жизни, ибо «гений и безумие тесно связаны», есть многозначительная параллель между бессмысленным бормотанием счастливого безумца и бесцельной жизнью дзэнского мудреца. Говоря словами стихотворения:

Дикий гусь не заботится отбросить свое отражение,
И вода без мысли воспринимает его образ...²⁷³

Улыбка заставляет взглянуть на любую религиозную символику (в том числе буддийскую) как на средство, технический прием. Религиозный антимир оказывается таким же условным, как и мир фактов. Уровень тождества оказывается такой же абстракцией, как уровень различий. Углубившись в сущность вещей, мы возвращаемся к истоку, к видимости: гора есть гора²⁷⁴.

По крайней мере, в некоторые периоды своего развития дзэн был настолько открыт для нерелигиозных интерпретаций, настолько свободно переходил в целостность культуры, что трудно не рассматривать его в одном ряду с другими течениями буддизма. В дзэн есть тенденция к возрождению «примитивной» цельности праздника, к единству благоговейного созерцания и свободной игры.

11. Вернемся теперь к притче, пересказанной Судзуки: «Если вы спрашиваете, вы делаете ошибку, а если не спрашиваете, вы поступаете вопреки...». Это довольно стандартный коан, из группы коанов, выразивших идею различия интеллектуальной иконы и логической посылки. В данном случае речь идет об идее, высказанной во многих других коанах (например: «Не утверждая и не отрицая, скажите мне истину дзэн!»). Попробуем пересказать идею своими словами.

²⁷² букв, self — conscious.

²⁷³ A. Watts. Way of zen. p. 181. Ср. также A. Watts. The innocent senses. «Middle way», L., 1965, Aug., vol. 40, N 2, p. 56—59.

²⁷⁴ Существует дзэнская притча: пока я не изучал буддизма, я думал, что гора есть гора. Потом, углубившись в изучение буддизма, я понял: гора не есть гора. Но потом, еще более углубившись в понимание дзэн, я понял: гора есть гора.

В поисках причин, законов, переходов от одной вещи к другой, мы теряем сами вещи в их непосредственной полноте. Чтобы пережить сук во всей его сучковатости и огонь во всей его огненности и пепел во всей его пепельности, надо не связывать их друг с другом, не говорить, что сук сгорел и остался пепел, а сломать рамки пространства—времени и каждое явление — сук, огонь, пепел — понять в вечном настоящем как единственное и неповторимое, как непосредственное воплощение Великой Пустоты, уровня тождества, бога или как бы это еще ни называлось. Так, как Ма Юань рисует одинокого удильщика, как Басё складывает свои хайку.

Явление не растворяется в абсолюте. Бездна Великой Пустоты, открываясь, не поглощает ветки цветущей сливы. Погруженная в Великую Пустоту, ветка теряет только прилившую к ней книжную пыль, остается чистой в своей «такости», в своей неопишуемой подлинности (неопишуемой интеллектуально, но художественно вполне выразимой).

Чтобы подвести к этому, дзэнские мастера употребляли язык двойного алогизма. Сперва спутываются пространственно-временные связи, превращаются в абсурдные связи; гора перестает быть горой, сознание падает в Великую Пустоту. Но следующим ходом алогизма гора снова становится горой. Великая Пустота отодвигается, становится фоном картины, а на переднем плане вырастает предмет, вынырнувший из пустоты — сын, единосущный отцу и от века пребывавший в недрах отчих. Эту роль Христа, роль посредника меж небом и землей, абсолютным и относительным — в дзэнском созерцании играет любой предмет, освобожденный от делового подхода к нему, от тех следов классификации, инвентаризации, раскладывания по полочкам, которым деловое мышление превращает праздничный мир поэзии в скучный мир будней.

Можно пересказать дзэнский алогизм двумя четверостишиями Пастернака:

1. Поэзия, не поступайся ширью.
Храни живую точность, точность тайн.
Не занимайся точками в пунктире
И зерен в мере хлеба не считай.
Это первый поворот — к целому, к Единому.
Не знаю, решена ль
Загадка зги загробной,

Но жизнь, как тишина
Осенняя, подробна.
Это второй поворот, — к ветке цветущей сливы.

Целостная и в то же время подробная истина высказывается в бесконечном множестве коанов и мондо, так же неповторимых, как ветка сирени, бабочка на кусте бузины и т. п. Но основные идеи дзэнского алогизма составляют одну семью и так же сливаются в одну идею, как платоновская истина, добро и красота, как основные объекты христианской иконописи. И так же как крест — достаточный символ всего христианства, символ, выступающий в религиозном созерцании как законченное и совершенное произведение, не требующее никаких комментариев²⁷⁵ — дзэнский коан или мондо не должны стать поводом для интеллектуального анализа. Или вы поняли, то, что нужно — тогда улыбнитесь. Или не поняли — тогда махните рукой. Поймете в другой раз. Держите образ, данный мастером, в памяти перекачивайте его в мыслях, как шарик, но не режьте, не деформируйте, сохраняйте его целым, как стихи, связанные единым ритмом, стихи, которые потеряют свой дух, если вы начнете искать, что из них следует. В какой-то миг стихотворение целиком раскроется вам, и вы его поймете — т. е. переживете.

Довольно сходным образом объясняет дзэнские коаны Судзуки: «Когда мы видим луну, мы знаем, что это луна, и этого достаточно. Те, кто начинают анализировать опыт и пытаются создать теорию познания — не последователи дзэн»²⁷⁶. «Словопроения ведут от одной сложности к другой, им нет конца. Быть может, единственный эффективный способ дать монаху... почувствовать ложность его концептуального понимания — это стукнуть его...»²⁷⁷.

Удар палкой (подобно хлопущке в сви́фтовском королевстве Лапута) возвращает ум, утонувший в абстракциях, к жизни. Это не телесное наказание, а условный знак, примитивный условный знак, «absurdum est». Тот, кто пытался бы свести систему дзэн к палочной дисциплине, показал бы только, что

²⁷⁵ Поэтому «блаженны нищие духом», т. е. те, которые переживают слово, не подменяя созерцание интеллектуальным анализом, не уходя с уровня тождества в поисках комментариев.

²⁷⁶ Zen and the Japanese culture, p. 32.

²⁷⁷ Там же, с. 34.

ничего не понял. Дзэн возможен и без палки (напр. у Банкэя — см. гл. 1). Но он невозможен без приостановки интеллектуального анализа, без освобождения от избыточной информации.

12. Несколько упрощая дело, можно принять, что в плане содержания между дзэн и Кришнамурти нет никакой разницы, что они говорят одно и то же, только по-разному. При таком рассмотрении, на первое место выступают различия в языке, в способе передачи информации.

На первый взгляд, язык дзэн ошеломляет своей трудностью. Алогизм в этом языке вынесен, подчеркнут. Сразу же ясно, что надо овладеть особой знаковой системой, что без этого шагу нельзя ступить. Зато потом, если мы не испугались первых трудностей, система оказывается не такой уже иррациональной. В ней раскрываются свои законы; алогизм, помноженный на алогизм, ведет себя как минус, умноженный на минус, и дает плюс — возвращение к предметному миру. Обновленный предметный мир оказывается поэтическим миром и познается в свободной игре ассоциаций. То, что мы потеряли, оказывается не чувственной реальностью, а только абстрактными концепциями реальности²⁷⁸.

Напротив, язык Кришнамурти подкупает своей простотой. Он обещает раскрыть тайну любви, свободы, бытия, просто очистив эти знаковые слова от всего лишнего, от неправильного понимания. Нужно всего лишь отделить действие от деятельности, переживание — от пережитого, понять, что любовь — это не чувство и не привязанность... Но чем дальше, тем больше мы погружаемся в непонятное, и, в конце концов, открываем традиционные алогизмы индийского религиозного сознания, только пересказанные другими словами.

Кришнамурти убеждает, когда ни с кем не спорит, ничего не доказывает, а просто передает свое чувство жизни, создает поэтическое целое, ритм которого выразительнее отдельных слов. Но когда он пытается убедить первых попавшихся людей,

²⁷⁸ Ср. Crowe C.L. On the «irrationality» of Zen, «Philosophy East and West», Honolulu, 1965, Jan., vol. 15, N 1, p. 31–36. Dean S.R. Beyond the unconscious: the ultraconscious. — «Psychologia», Kyoto, 1965, Sept., vol. 8, N 3, p. 145–50.

пришедших к нему, доказать им свой взгляд на мир, — это не может не приводить к неудачам.

Отказавшись от традиций, Кришнамурти остался без языка общения. Он говорит, что свобода — единственный путь к свободе, что средство — это и есть цель, и в то же время (невольно, по-видимому) хватается в разговоре за средства, ведущие прочь от его цели, толкающие к бесплодному спору, к диалогу глухого с глухим. Обиходный язык интеллигента XX века, которым он пользуется, чрезвычайно плохо передает то, что ему хочется передать. Информация Кришнамурти — это чувство целого, т. е. истина, — по его же словам, — «не на уровне слов»; высказанная словами, только словами и ничем, кроме слов, — она легко становится предметом бесплодных словопрений.

И Кришнамурти, и мастера дзэн — импровизаторы, но по-разному. Дзэн — традиция, наподобие комедии дель арте, с подготовленными артистами и подготовленной публикой. Кришнамурти импровизирует так, словно до него ничего подобного не было. Поэтому он тратит очень много времени на выработку и объяснение другим особенностей своего диалога. И, как все самоучки, он переоценивает возможности своего изобретения, переоценивает важность своих терминологических новшеств. Беспощадный к утопизму в других, он не замечает его в себе.

С другой стороны, в сравнении с Кришнамурти легко показать и ограниченность дзэн. Это веками обточенная, внутренне согласованная знаковая система, традиция, мастерство. Но это не система, завершенная в слове. Дзэн — архаическое мастерство, непосредственно неспособное выйти за рамки архаического мира, в котором выросло (и постепенно теряющее контакты с модернизированным японским окружением). Популярность дзэн создана современными исследователями, описавшими его этнографически, как замкнутую культуру, и, т. о., создавшими перевод дзэн на «стандартный средневропейский» язык, на язык европейской книги. Дзэн сам не способен описать себя. Собственно дзэнские тексты, даже после изучения Судзуки и Уоттса, маловразумительны. Требуется большое усилие, чтобы читать — или, лучше сказать, разгадывать их. Кришнамурти, может быть, трудно, но все же можно понять по его книгам. Дзэн непосредственно (без перевода) не подготовлен для современной системы телекоммуникаций.

В то же время, дзэн обладает одним модернистским дефектом: боязнью риторики. Очень трудно перевести на язык дзэн даже очень простую евангельскую фразу: бог есть любовь. В лучшем случае, она прозвучала бы так: «в следующем рождении я хотел бы быть лошадейю или ослом и работать на крестьян» (слова средневекового китайского наставника). В дзэн, как и во всех других исторических религиозных течениях, использованы и развиты только некоторые возможности примитивного мифопоэтического языка. Ряд возможностей остается под запретом. Наконец, — как мы уже указывали в гл. I — язык дзэн не допускает систематического мышления.

Т. о., язык дзэн далеко не безупречен. Но он стоит попытки вникнуть в него.

12. Подводя итоги, хочется еще раз подчеркнуть, что каждой знаковой системе свойственна известная, только ей присущая интерпретация абсурдных сообщений. Мифопоэтическое мышление (а вслед за ним классическое искусство) различает недоумочный и сверхразумный абсурд. Эстетические воплощения идеи «сапоги всмятку» не тождественны эстетическим воплощениям идеи «воскресение мертвых». Хотя юродствующее сознание смешивает верх и низ, недоумочное и сверхразумное — самая эта игра основана на различии того, что смешивается. Напротив, формализованное мышление не признает сверхразумного значения абсурда. Всякий абсурд интерпретируется как недоумочный. Игра с абсурдом мыслится только как комическая игра. Поэтому практически закрывается подступ к трагедии (хотя трагедия, как высокий и серьезный жанр, окружена уважением). Сверхразумные мифологемы получают комическую интерпретацию (Лукиан, Вольтер).

Современное условно-формализованное мышление обнаруживает, по-видимому, иные черты, и его влияние на культуру будет иным. Условно-формализованное мышление внутренне диалогично. Оно отказывается от претензий на монолог, характерных для раннего рационализма. Диалог с мифопоэтическим мышлением перестает быть спором на уничтожение. Семиотика создает метаязык, в рамках которого мифопоэтические системы

суть знаковые системы, как и все прочие (хотя с особой грамматикой), становятся в один ряд с формализованными системами.

Формы сознания, достигнув полноты развития, сознают свои границы и необходимость диалога. Диалог начинает пониматься шире, чем раньше — не только как форма борьбы за истину, но как форма самой истины. В ходе диалога формализованное мышление освобождается от своей ритмичности, а мифопоэтическое, освобожденное от мистификаций, становится контекстуальным мышлением, видящим в формализованном свое естественное дополнение. Возникает возможность дополнить логику — ритмикой, силлогизм — контрапунктом идей, восстановить единство логоса (слова, разума и ритма).

Глава 4

**Европоцентрическая модель религии
и «парадоксальные» религии Востока
(буддизм и индуизм)**

1. В первые века востоковедения аппарат его категорий был чисто европейским, и азиатские факты могли классифицироваться только в соответствии с европейскими представлениями о «религии», «исторической эпохе», «средневековье» и т. п. Но постепенно накопленные факты начали взламывать старые схемы, и региональные особенности азиатских культур не удается больше рассматривать как региональные отклонения от общечеловеческого стандарта. Под вопрос встала сама стандартность стандарта, и началась борьба с «европоцентризмом». Процесс ломки понятий далеко выходит по своему значению за рамки востоковедения, он ведет к обновлению всего аппарата категорий гуманитарных дисциплин, сформированных на основе изучения одного региона (средиземноморско-европейского). Дело не только в том, чтобы включить в курсы истории факты развития Индии или Китая. Новые факты требуют новых обобщений.

Чем более строго сформулирована научная система, тем чувствительнее она к парадоксальным фактам, не укладывающимся в систему. Достаточно одного опыта, наподобие опыта Майкельсона, чтобы физики признали необходимость полной перестройки своих фундаментальных теорий. Между тем, парадоксальные явления индийской или китайской культуры до последнего времени мало исследовались, оставались в стороне при разработке общих концепций социологии, истории, религиоведения. Сама идея сравнительного изучения цивилизаций бралась под сомнение. Слово «компаративизм» иногда попадало в разряд бранных.

В сравнительных исследованиях, бесспорно, есть своя опасность. Чтобы сделать сравнение возможным, первоначальный облик явления надо несколько упростить. Приходится фиксировать внимание на тех чертах, которые поддаются сравнению, и оставлять в стороне те, которые ни с чем не сравнимы. Поэтому всякое сравнение есть известная деформация сравниваемых

предметов²⁷⁹, и любая работа, основанная на сравнении двух культур, вызывает возражения специалистов. Каждый специалист (скажем, синолог или индолог) склонен воскликнуть, вместе с О. Мандельштамом:

Не сравнивай! Живущий несравним!

Исследование культуры в ее собственных терминах имеет свои ни с чем не сравнимые преимущества. Самое глубокое познание основано не на сравнении, а на непосредственном контакте с явлением как единственным и несравненным, полным и достаточным выражением всей целостности бытия. То, что «истина познается в сравнении» — неполная истина. Но совершенно обойтись без сравнения невозможно. В самой действительности культуры сравниваются друг с другом, влияют друг на друга, переходят друг в друга. Эти процессы культурных контактов очевидно непостижимы в терминах замкнутых, довлеющих себе систем.

Таким образом, компаративистские исследования не только возможны, но прямо необходимы. Данная глава — попытка привести в связь «парадоксальные» (т. е. непривычные) факты индийских религий с «нормальными» (т. е. привычными) фактами европейских и ближневосточных религий. В итоге, строится новая типологическая схема развития религий цивилизованного общества²⁸⁰.

²⁷⁹ Например, сравнивая Индию с Китаем, приходится строить модель «Индии вообще», стирая различия между арийским севером и дравидским югом.

²⁸⁰ Ср. Левада Ю.А. Социальная природа религии. М., 1965. — Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1964. — Britto P.J. Mystical experience, the meeting point between India and the West. «Philosophical quarterly», Amalner, 1960, Jan., vol. 32, N 4, p. 267–277. — Eliade M. Traite d'histoire des religions. P., 1964. — Grundfragen der Religionswissenschaft. Salzburg, 1963. — Heiler F. The idea of God in Indian and Western mysticism. «Indo-Asian culture», New Delhi, 1960, July, vol. 9, N 1, p. 42–60. — Nasr S.N. «Islam and the encounter of religions. «Islamic quarterly», L., 1966, July-Dec., vol. 10, N 3–4, p. 47–68. — Radhakrishnan, S. Eastern religions and Western thought. L., 1953. — Spencer S. Mysticism in world religions. Baltimore, 1963. — Symposium on the approaches to the study of religions. Pittsburg, 1964. — Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I–III. Tubingen, 1923–1934.

Первый парадокс, который мы рассмотрим — возможность религии без символа «бог» в сфере теории и без поклонения какому бы то ни было знаку. Одна из таких религий — первоначальный буддизм.

Утверждая это, мы отрицаем две распространенные точки зрения: 1) буддизм — религия; следовательно, буддизм есть вера в бога; 2) буддизм не есть вера в бога; следовательно, буддизм не есть религия.

Первая точка зрения защищалась некоторыми советскими исследователями в 30-е, 40-е и 50-е годы²⁸¹. Как анахронизм, она сохраняется в «Очерках по истории религии и атеизма» А.А. Аветисьяна (Киев, изд-во АН УССР, 1960).

Эта точка зрения опровергается при первом знакомстве с фактами. Боги, с точки зрения древнейших памятников буддизма, может быть и существуют (не отрицал богов и Эпикур); но для «освобождения», для достижения нирваны боги ни к чему. Отдельные буддисты могут верить в богов и искать их помощи; другие (и именно это специфично для буддизма!) рассчитывают только на собственные силы²⁸².

Не подходит под шаблон и буддийское понимание души. Буддизм (в отличие от религий Ближнего Востока) не ищет личного бессмертия. Достичь вечности — значит, для буддиста,

²⁸¹ Ср. БСЭ, т. 6, с. 228–230; т. 5, с. 365: Ежегодник музея истории религии и атеизма, Лгр., 1957, с. 245 и др.

²⁸² Ср. W. Liebenthal. Ding und Dharma. «Asiatische Studien». Bern, 1961, N 1–4, S. 17. По мнению автора, основная категория буддийской мысли, «дхарма», должна переводиться как «позиция», бессмысленная вне целостности учения (подобно тому, как отдельная нота не имеет смысла, но приобретает его в связи с другими в определенной мелодии). «Позиция — это слово в контексте учения; оно отвергается другими учениями, потому что не подходит к их контексту. Так Гаутама Будда отвергает позицию бога, ибо она «не ведет к освобождению». Вопрос о том, существует ли бог или нет, в смысле западной науки, никогда не ставился индийским учителем». «И Нагарджуна не ставит так вопроса, даже если он употребляет выражение «есть». То, что он имеет в виду, просто: бог (существует он или нет) — это фигура в рамках сансары, он есть нечто и поэтому лишнее в нашем контексте». Ср. также Conze E, Buddhist thought in India. Three phases of Buddhist philosophy. L., 1962. Lamotte E. Histoire du Bouddhisme indien. Des origines a l'ère Saka. Louvain, 1958. — Sangharakshita B. The essence of Buddhism. «Arian path», Bombay, 1960, vol. 31, N 10, p. 445–448.

освободиться от иллюзии «я». Идеал буддизма — состояние «не-я» и «не-мысли», в котором раскрывается некая высшая истина, определяемая чисто негативно: «пустота для будды — как вода для рыбы».

При европоцентричном определении религии, ранний буддизм невозможно считать религией. В.Н. Топоров (в 1960 г.) мотивировал это следующим образом:

«Кант писал о том, что достоянием всякой религии являются три главные идеи — бытие бога, бессмертие души и свобода воли, ибо без них не может быть построено учение о нравственности. Эту мысль великого немецкого философа любил вспоминать Ф.И. Щербатский в связи с буддизмом, характерными чертами которого он считал «мироздание без бога, психологию без души, вечность элементов материи и духа, причинность, наследственность, жизненный процесс вместо бытия вещей, отрицание частной собственности, национальной ограниченности, всеобщее братство людей, движение к совершенствованию». Вероятно, буддизм не стал бы религией, если бы не отказался от ряда указанных черт»²⁸³.

В.Н. Топоров бесспорно последователен, отрицая не только религиозный, но и философский характер раннего буддизма: «Строго говоря, оно (учение Будды. — Г. П.) не было ни религиозным, ни философским. Будду не интересовали метафизические спекуляции, он уклонялся от дискуссий на тему об абсолютном, о боге» (там же). Вторая фраза — простая констатация фактов. Однако вопрос в том, как интерпретировать эти факты.

Нам кажется, надо исходить из того, что религия (особенно в Индии) — не только форма сознания, не только теория. Это целостное поведение, в котором есть и своя специфическая практика, религиозная практика.

Теория в раннем буддизме сокращена до минимума. Можно пойти дальше В.Н. Топорова и сказать, что ранний буддизм не был и этическим учением. В восьмеричном пути есть элемент этики, но в целом это путь к высшему состоянию, в котором снимается различие между добром и злом, и этика становится беспредметной.

Можно пойти еще дальше и признать восьмеричный путь позднейшим изобретением (безразлично — самого Будды или

²⁸³ Дхаммапада. Перевод с пали, введение и комментарии В.Н. Топорова. М., 1960, с. 8.

его учеников). Такова точка зрения Бэма²⁸⁴. Восьмеричный путь, по его мнению, вряд ли мог быть разработан в первое время после просветления. Первичнейший буддизм, по-видимому, не имел рационалистической разработки, и родился из мистического созерцания многозначным символом «средний путь». А что такое средний путь? Может быть, средний путь между распущенностью и аскетизмом. А может быть — между нирваной и сансарой, между словом и молчанием²⁸⁵. Это вообще не учение, скорее речь идет о том, что позднее было выражено термином «тагхата», такость, этость. Нечто вроде указания пальцем на то, что нельзя сказать, но можно сделать, и что Будда сделал в ночь под деревом бодхи. А это «что-то» было практикой, совершенно определенной и, мы бы сказали, традиционной для Индии времен Гаутамы религиозной практикой: медитацией.

Своеобразие Гаутамы, смысл его просветления в том, что он отбросил все другие формы религиозной практики (т. е. магию, заклинания, почитание объектов культа, даже йогу, — по крайней мере, йогу в полном ее развитии) и сохранил только медитацию, дхьяну, созерцание абсолюта. Эта форма практики не требует выхода за рамки опыта личности, не требует опоры на традицию, веры²⁸⁶. Она лишь предполагает известное углубление опыта личности, в принципе экспериментально доступное каждому.

В соответствии с этим, и теория Будды опирается только на индивидуально достоверное, доступное разуму личности, вышедшей из общины и не признающей никаких догматов и табу.

Таким образом, была основана община и традиция людей, вышедших из традиции и из общины, совлекших с себя ветхого Адама. На первый взгляд, возникает сходство с античными

²⁸⁴ Bahm A.J. Was Gautama a Buddhist? — «Bull. of the Ramakrishna mission inst. of culture», Calcutta, 1964, vol. 15, N 1, p. 9–15. Ср. также Glasenapp H. von. Hat Buddha ein metaphysisches System gelehrt? — «Paideuma», Wiesbaden, 1960, Juli, Bd 7, Hf. 4/6, S. 235–240. Günther H. Der Buddha und seine Lehre. Nach der Überlieferung der Theravadins. Zürich, 1956. — Humphreys Ch. Buddhism. Harmondsworth, 1951.

²⁸⁵ Ср. Зелинский А.Н. Академик Федор Ипполитович Щербатский и некоторые вопросы культурной истории кушан (К 100-летию со дня рождения Ф.И. Щербатского, 1866–1966). В кн.: Страны и народы Востока. Вып. 5. Индия — страна и народ. М., 1967, с. 236–257.

²⁸⁶ В смысле доверия авторитету.

философскими школами — киников, стоиков, эпикурейцев, также бывшими своего рода общинами индивидуалистов. Однако греческие философы опирались на опыт чувств обычной интенсивности, размышляли о месте человека в пространстве и времени и создавали стиль жизни в пространстве и времени, — хотя бы в очень ограниченном пространстве, как например, бочка Диогена. А буддисты опирались на парапсихологический опыт, искали выхода из пространства и времени, абсолютного тождества с абсолютном²⁸⁷. Это, по нашему мнению, религия.

Между религией и философской (или этической) системой нельзя провести строгой границы; поля значений этих терминов сливаются. Но можно отличить ядро религии от ядра философии следующим образом: религия — система передачи «откровения», т. е. экстатического переживания целостности бытия. Это сообщение может быть и не словесным (как в некоторых формах дзэн). Оно может быть философским, поэтическим и т. д. Напротив, философия — это более или менее логически организованная система символов, моделирующая целостность бытия и дающая человеку разумную ориентацию в мире. Эта система может опираться на откровение (чужое или свое собственное), но может и не опираться на него, а основываться на здравом смысле, науке и т. п.; соответственно получим религиозную философию, философию здравого смысла, научную философию и т. п.²⁸⁸

Еще более тонко различие между религиозной философией и первичным религиозным документом, написанным в философской форме. Можно указать на многих индийских мыслителей, дополнявших логический анализ традиции непосредственным мистическим опытом. Однако самый вдохновенный и внутренне пережитой комментарий отличается от непосредственного личного переживания как основного источника системы. Просветление Гаутамы — центральный, решающий факт; он почти так же значим для буддизма, как страсти Христа — для христианства. Нагарджуна — вторичный религиозный

²⁸⁷ Речь идет о парапсихологическом, экстатическом переживании тождества с целостностью бытия. То, что переживание описывается негативно, не меняет дела. Ср. также Bouquet A.C. Stoics and buddhists. «Philosophical quarterly», Amalner, 1961, Jan., vol. 33, N 4, p. 205–221.

²⁸⁸ Ср. Murti K.S. Revelation and reason in Advaita Vedanta. Waltair-New York, 1959.

деятель, религиозный философ. Будда — первичный религиозный деятель, создатель религии. Он сам, как личность, стоит в центре буддизма, представляет собой исключительно важное звено знаковой системы буддизма²⁸⁹. Знаковая система, созданная Нагарджуной, не требует никакого знания о Нагарджуне. Но буддизм без просветления Будды немыслим.

Какова бы ни была теория Будды, Готамавада, которую Бэм очень интересно пытается реконструировать, в поведении Будды были типичные тенденции «новозаветной» религиозности (уход из семьи, бегство от мирских обязанностей). И если даже рассматривать все, о чем рассказывают легенды, как единичные, случайные и к тому же недоказанные поступки, то заповедь безбрачия — бесспорный факт, относящийся, по видимому, к самому раннему буддизму. Это прочно ставит буддизм на определенное место в истории религии: на переломе от религиозно окрашенных племенных традиций — к религии как совершенно самостоятельному делу, к делу, которому человек отдается весь, без остатка. Несколько упрощая содержание понятий «Ветхий завет» и «Новый завет», можно назвать буддизм типичной новозаветной религией²⁹⁰.

Буддизм противостоит индийской традиции (в то же время продолжая ее) примерно так же, как христианство — еврейской традиции. Обе новые религии — авторские, отмеченные печатью личности, вставшей вровень с традицией, отодвинувшей на задний план фольклорные святыни. Обе религии равнодушны к роду, племени, касте, и создают новую общину, основанную на добровольном выборе пути Будды, пути Христа. Обе религии ответили на один вопрос времени: куда деваться человеку, вы-

²⁸⁹ Правда, место Христа в знаковой системе христианина еще более исключительно. В христианстве акцент на личности основателя религии еще более важен. Ср. Murti T.R.V. The central philosophy of Buddhism. L., 1955.

²⁹⁰ Племенным религиям обычно противопоставляются мировые. В ряде случаев такое деление удобно, но в других оно запутывает. Сикхизм, например, — религия нового типа, оставшаяся локальным явлением. С другой стороны, ислам — религия мировая, но по ряду структурных признаков она близка племенным. В ней нет расчленения религии и политики, морали и права. Придав термину «новозаветный» общий смысл, можно сказать, что (в рамках религий нового типа) христианство и буддизм «новозаветнее», чем ислам, последовательнее приспособлены к дифференцированному обществу.

битому из родовых и племенных связей, какому закону следовать в новом сложном мире, где в этом мире цивилизаций добро и где зло. Будда резко порывает со старым, «новозаветнее» в своей новозаветности, ближе к позиции философа, просто вышедшего из сферы религии. Но различие — больше на уровне слов, в плане выражения, чем по сути. По существу, Будда из сферы религии не выходит, а Христос, заявляя о верности традиции («я пришел не нарушить, а исполнить»), редактирует ее так решительно, что взламывает: «несть для меня ни эллина, ни еврея...», «Сказано в законе... а я говорю вам...»

Личные местоимения евангельских текстов выдают в Христе самостоятельный, не скованный традицией ум, ум человека, опирающегося на свой собственный опыт. И, с другой стороны, опыт Будды, так же как опыт Христа, есть мистический опыт, опыт экстаза. В обоих случаях перед нами не философия и не религиозная традиция, а «религиозная революция»²⁹¹. Что касается различий в языке, то их можно отметить и в истории политических революций (библейская риторика в Англии XVII в. и классицистический стиль Франции XVIII в.).

Зачатком религии был парасихологический опыт Будды, его чувство тождества с (негативно описанным) абсолютном. Само по себе это чувство — не религия. Оно возможно в сфере чисто личной, в отношениях мужчины и женщины и т. д. Однако встреча индивидуального мистицизма с религиозно окрашенной традицией дает акт религиозной жизни: принятие, подтверждение традиции или реформу традиции. Как только у Будды появились ученики, возможность новой религии, содержащаяся в сознании учителя, стала действительностью. И в рамках этой религии стали складываться буддийская философия, буддийская мораль, буддийский культ (хотя теоретически отвергнутый Гаутамой, но быстро сложившийся вокруг его собственной личности), буддийская магия и т. д. Все ритуальные традиции были переосмыслены на буддийский лад и стали буддийскими традициями²⁹².

²⁹¹ Этот термин, употребленный Энгельсом применительно к исламу, может быть применен и к другим мировым религиям. Ср. Маркс К. и Энгельс Ф., соч., т. 28, с. 210.

²⁹² Это, однако, вовсе не означало гибель и перерождение первоначального ядра буддизма. Рационалистические концепции теравады — только первая попытка осознать это ядро. Буддизм много веков

Буддизм — религия. Но религия не всегда есть вера в бога. Как осознается парасихологический опыт; как построена теория, обосновывающая и оправдывающая религиозную практику; в каких символах опредмечивается связь с абсолютным — все это частное дело каждой религии, а в условиях Индии — каждого религиозного толка. Есть религии персоналистические, в которых абсолютно целое мыслится под индивидуальным образом бога. Таковы все три религии, хорошо знакомые европейцам (иудаизм, христианство, ислам). Но таковы не все религии вообще. В некоторых религиях Индии и Дальнего Востока религиозный абсолют определяется чисто отрицательно: «не это, не это» (упанишады), «ничто», «пустота» (буддизм). Нельзя сказать, что так мыслит себе сверхъестественное цейлонский крестьянин. Но такова трактовка сверхразумного в священном писании, которое он чтит (хотя по неграмотности не понимает). Привычные европейцу религии говорят: есть бог, но он непознаваем, пути его неведомы. Непривычные европейцу религии утверждают иное: есть нечто высшее. Оно неведомо. Мудрец скажет о нем только «Не это, не это». Но, если хочешь, чти его, как бога...²⁹³

В первом случае суть религии высказывается как образ (традиционно, мифологически, поэтически). Этот образ в какой-то мере доступен любому крестьянину. Интеллектуальные верхи вынуждены приспособиться к крестьянскому, доисторическому пониманию религиозного как сверхъестественного. Понятия в структуре религии играют второстепенную роль. «Философия — служанка теологии» (о характере которой будет сказано ниже). Во втором случае все наоборот: суть религии высказывается в терминах, напоминающих философские, на уровне элиты. Общедоступные образы играют вспомогательную роль. Образно-поэтический вариант религии развивается сравнительно поздно и существует (теоретически) на периферии, как вспомогательный путь к пониманию ее.

И на Востоке, и на Западе борются две основные социальные силы и две гносеологические тенденции. На одной стороне после Будды знал взлеты, сравнимые с первоначальным толчком, вызвавшим к жизни это учение. Достаточно упомянуть праджняпарамита-литературу, деятелей китайского и японского буддизма, в частности дзэн-буддизма.

²⁹³ Ср.: G. Masih. Religion redefined. «Philosophical quarterly», Amalner, 1964, Apr., vol. 36, N 4, p. 253.

не — интеллектуальные верхи (более или менее сопричастные господствующим классам); эта элита и в мистицизме остается на уровне философии Плотина, Нагарджуны, Шанкары, Чжуан-цзы; на другой — крестьяне, сохранившие верования каменного века. На одной стороне религиозный нигилизм или негативизм, стремящийся освободить религиозную идею от всякого чувственного облика; на другой — богочитание (с точки зрения нигилиста — идолопоклонство). Первая тенденция ближе к философии, вторая — к поэзии. Первая демифологизирует религию, вторая ремифологизирует ее.

Стремление к положительному эстетическому и моральному идеалу, доступному народу, все время восстанавливает (в форме мифологии) то, что разрушает мистический нигилизм. Социальная борьба (столкновение форм сознания верхов и низов) переплетается с гносеологической борьбой (логико-схематического и мифопоэтического мышления), завершаясь компромиссом, каждый раз на особый лад²⁹⁴.

Этот компромисс может быть исследован с трех точек зрения: как специфическая знаковая система, как социальный интегратор (механизм, восстанавливающий целостность общества) и как региональная культура, претендующая на абсолютную истину (ортодоксальность, православие, правоверие) и мировое значение (кафоличность).

2. Любая «новозаветная» религия может быть рассмотрена как восстановление внутреннего диалога понятийно-точного

²⁹⁴ Ср.: Брихадараньяка упанишада. М., 1964. — Древнеиндийская философия, начальный период. М., 1960. — Упанишады. М., 1967. — Шанкара. Абхидхарма. В сб.: Современная индийская идеология. М., 1965. Ср. Dasgupta S. Development of moral philosophy in India. Bombay, 1961. — Dekeyser P. Propos sur le symbolisme phallique dans l'hindouisme. «Syntheses», Bruxelles, 1961, août, année 16, N 183, p. 307–325. — Deutsch E. S. Karma as a “convenient” fiction” in the Advaita Vedanta. «Philosophy East and West», Honolulu, 1965, Jan., vol. 15, N 1, p. 3–12. — Panikkar R. Sur l'hermeneutique de la tradition dans l'hindouisme. — In: Hermeneutique et tradition. Actes du colloque intern. Rome, 10–16 janv. 1963. Roma — Paris, 1963, p. 343–370. — Verma P.M. Role of Vedanta ad universal religion and science of self-realization. Allahabad, 1959.

и мифопоэтического мышления — диалога, нарушенного и деформированного развитием цивилизации. Исследуя специфику формы новозаветного диалога, мы одновременно постараемся показать динамику социальных сдвигов, определивших ход исторического процесса. Исходным пунктом процесса можно представить себе примитивную культуру, т. е. хорошо уравновешенный диалог ритуализованного труда с праздничным ритуалом, включающим в себя моменты благоговейного созерцания, доходящего до экстаза, и чувственного разгула. Практически этой примитивной культуры уже нет налицо, когда начинается эпоха крутой ломки фольклорных традиций. Сама традиция постепенно изменилась, стала архаической — т. е. примитивной по своим истокам, но чрезвычайно усложнившейся и в самой себе несущей свое отрицание, способность к перестройке. Для стройности противопоставления можно, однако, рассматривать архаическое сознание древнейших цивилизаций, выросшее на племенной основе, как ранне-племенное, примитивное. Иначе говоря — мы условно фиксируем то, чем архаическое сознание отличается от классического (знающего философию), а не то, что их сближает.

В рамках примитивного диалога труда и праздника впервые сложился диалог делового, понятийно-точного, рационального мышления (господствующего в сфере труда) и мифопоэтического мышления (господствующего в сфере праздника). Достоинством примитивного диалога была его уравновешенность; недостатком — слабое развитие рационально-делового момента и — если можно так сказать — сбивчивость общей грамматики диалога²⁹⁵. Прогресс рационального мышления, связанный с разделением и усложнением труда, нарушил примитивное равновесие. Первым крупным выражением социально-культурных сдвигов были правовые и религиозные реформы (начиная со времен Хаммурапи и Эхнатона). Но более важным событием мы считаем возникновение философии.

Типологически можно представить себе религиозную (или правовую) реформу как результат столкновения философии с религиозной (или правовой) традицией. Такая точка зрения, на первый взгляд, не выдерживает хронологической провер-

²⁹⁵ Подробнее эти положения развиты в гл. 3. Ср. также Овсяннико-Куликовский Д.Н. Религия индусов в эпоху вед. В кн.: Избр. труды русских индологов-филологов. М., 1962, с. 144 — 173.

ки. Религиозные и правовые реформы начались примерно за тысячу лет до философии. Однако можно отнести термин «философия» не к факту, сложившемуся только в VI—V вв. до н. э., а к тенденции, существовавшей задолго до того, как она завершилась в этом факте. Тогда противоречие снимается. В дальнейшем мы будем говорить «философия», подразумевая оговорки, высказанные в этом абзаце, но не повторяя их.

Возникновение философии (или, — если ставить вопрос шире, — индивидуалистического мышления и поведения) — вызвало один из величайших кризисов, через который прошло человечество²⁹⁶. Фольклорно-религиозное сознание (традиционная мудрость) утрачивает свою монополию. Рядом с медленным впитыванием знаний путем слушания, заучивания и постепенного проникновения в целостность культуры, в дух традиции — возникает быстрый путь логического усвоения знаний как ряда суждений, связанных силлогизмами. Выделяются некоторые постулаты, основанные на опыте или привычке, и на их основе, с помощью логики, каждый способный ученик может разработать стройную систему взглядов. Рушится принудительная связь личности с традицией, преданием (до философии — единственной системой мировоззрения). Мудрец может добровольно признать авторитет фольклорной традиции (как это сделал Конфуций) или сохранить, преобразив, дух этой традиции (Лао-цзы). Но становится возможным и другое, нетрадиционное мировоззрение, основанное на произвольно выбранных постулатах²⁹⁷. Колоссально возрастает интеллектуальная мобильность (в частности, способность создавать новые политические и юридические системы). Возникают грандиозные политические и административные начинания, к которым мы до сих пор вынуждены возвращаться (греческая демократия, римское право). С другой стороны, «взбесившийся рассудок» софистов разлагает мораль, превращает каждого человека в су-

²⁹⁶ Кризис этот длился несколько веков и захватывает всю классическую древность, временами давая взлеты культуры, временами приводя к упадку и катастрофам.

²⁹⁷ То, что Эпикур выбрал таким постулатом личное удовольствие, а Шан Ян — пользу государства, само по себе произвольно. Исторически необходимы: а) возможность такого выбора: до известного периода ее не было; б) условия популярности системы Эпикура в Греции и системы Шан Яна в Китае.

дью собственных поступков, а обычное право — в беспомощную жертву властителя, охваченного административным восторгом. В итоге — рост аморализма в частной жизни и чудовищный имморализм Неронов и Калигул, Цинь Ши хуанди и Эр Ши хуанди²⁹⁸.

Кризис фольклорно-религиозной традиции таким образом был осложнен кризисом индивидуалистического сознания и индивидуалистического поведения древних цивилизаций. Произошел разрыв племенного коллектива не только на классы, разделенные имущественным и правовым неравенством, но и на два интеллектуальных слоя: элиту, мыслившую философски, и массу, державшуюся старых традиций. Интеллектуальная элита может быть определена как образованная часть господствующего класса²⁹⁹, с прибавлением отдельных выходцев из низов. Этот культурный слой просто потерял общий язык с народом.

Разноязычность интеллектуально-ценностных систем углубляла кризис древних цивилизаций, не позволяла создать идеологии, хотя бы частично объединяющей верхи и низы, хотя бы несколько смягчающей классовые противоречия, развившиеся до угрозы «совместной гибели борющихся классов»³⁰⁰. Задача была решена (для своего времени удовлетворительно) иконологическим мышлением.

Иконологическое мышление возродило внутренний диалог (после античной эпохи спора мировоззрений) и т. о. восстановило равновесие культуры.

Внутренний диалог двух семиотических систем — понятийно-точной и мифопоэтической — общая модель мышления, характерного для всех новозаветных религий. Видимые исключения могут быть поняты как редукция того или иного голоса. Например, в мировоззрении афрохристианских сект происходит редукция понятийно-точного мышления³⁰¹. В

²⁹⁸ Ср. Н.И. Конрад, «Полибий и Сыма Цянь», в его книге «Запад и Восток», М., 1966. Там же: «О смысле истории», с. 466–512. Bellah R. Religion and progress modern Asia. N.Y., 1965.

²⁹⁹ За исключением аутсайдеров, вышедших за рамки «элитных» шаблонов.

³⁰⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. 4, с. 424.

³⁰¹ Ср. E. Smith. African ideas of God. L., 1950 — J.Taylor. Christians of the copperbelt. L., 1961. — Sundkler B.G.M. Bantu prophets in South Africa. L., 1961.

раннем буддизме, напротив, редуцировано мифопоэтическое мышление. Реплики мифопоэтического мышления заменяются паузами — «благородным молчанием».

Если взять новозаветную религию как мировую религию, во всем ее объеме, во всей широте ее исторического и географического распространения, то всюду мы найдем мистиков-философов, склонных к благородному молчанию Будды, и «простые души», склонные смешивать голубя Св. духа с попугом. А в целом любая мировая религия тяготеет к какой-то формализации диалога флорберовской «простой души» с Мейстером Экхартом — формализации, модель которой мы попытаемся охарактеризовать на примере христианства.

Начнем с того, что основные документы христианства насыщены примерами доказательного, понятийно-логического мышления (некоторые евангельские притчи, деяния и послания апостолов). Еще более «философский» характер имеют интерпретации первичных документов. Ведущий теолог Запада, Августин, полемизирует с гностиками и астрологами, используя приемы мысленного эксперимента, наблюдения природы и т. п. — совершенно как современный ученый. Он рассуждает по всем правилам логики. Мифопоэтическое мышление «Книги Бытия» отталкивает его. Непосредственно, буквально он не способен его принять. Об этом очень подробно рассказано в «Исповеди». Только Амвросий Медиоланский, показав возможность символической интерпретации Ветхого Завета, открыл Августину дорогу к христианству. «Я внимал не тому, чему учил он (Амвросий), но тому, как он учил... Это усилилось, когда особенно трудные места Ветхого Завета стали разрешаться для меня проповедником. Эти места представлены в образах, и они убивали меня духовно, потому что я понимал их буквально...»³⁰².

Став христианином, Августин продолжал работу Амвросия, и камня на камне не оставил от буквального смысла Книги Бытия. Мало того, что «земля» интерпретируется им как материя (включая и видимое небо), а «небо» — как дух, так что первая строка Библии приобретала довольно отвлеченный смысл («в начале сотворил бог материю и дух»). Сама проблема сотворе-

³⁰² «Исповедь». М., 1914, с. 115. (Книга 5, гл. 4). Подчеркнуто мною. Отметим, что Ветхий Завет сам по себе был шагом в сторону «осовременивания» религии.

ния мира отодвигается Августином на второй план, и тринадцатая, самая этичная, самая вдохновенная книга его «Исповеди» целиком посвящена пересказу-переделке мифа о сотворении мира как притчи двойного смысла. Первый, онтологический (мифологический) план сохраняется, но «только как оболочка, за которой раскрывается более глубокий подтекст. «Твердь небес» в пересказе Августина уже не твердь, которую можно пощупать, и даже не (не только) образ непостижимого рубежа, отделяющего духовное от плотского, но (главным образом) символ писания, буквы. Профан (хотя бы и верующий) живет под твердью буквы, следует буквальному смыслу священного писания, закону. Мистик, осененный благодатью, — выше закона. Ему открывается «дух» (т. е. целостность) писания (а не только совокупность частных), и он свободен. «Полюби (бога) и делай, что хочешь» — эти слова Августина стал девизом всех европейских мистиков.

Можно говорить только об элементах мифопоэтического мышления, которые Августин сохраняет. Он то подводит к пониманию бога как образа целостности, то восстанавливает мифологическую фигуру, отличную от созданного богом бытия. Однако входить в оттенки теологических мнений здесь невозможно. Хочется только подчеркнуть, что все развитые религии более или менее учитывают существование философии, используют ее достижения и не сводятся к мифологическим конструкциям.

Раньше или позже, в более или менее распространившейся, социально значимой (или мало значимой) форме, все мировые религии вырабатывают своего рода метасинтаксис, правила и приемы сочетания двух знаковых систем (атомарно-логичной и мифопоэтической). Возникает метасистема, которую мы позволили себе окрестить иконологическим мышлением. «Логика» этого мышления может быть названа «ипостасным» мышлением.

Для Гольбаха и др. атеистов XVIII в. такие знаки, как Троица — яркий пример нелепости, алогизма, вздорности религиозной мысли. Для атеиста XX в. д-ра Колена (героя романа Г. Грина «Ценою потери») Троица — своего рода высшая математика, тончайшая интеллектуальная форма. Мы попытаемся показать, что вторая точка зрения не лишена смысла.

Христианская Троица — целостность. Нельзя рассматривать отдельные аспекты ее («ипостаси») по отдельности, «как трех

коров» (ироническое сравнение, принадлежащее Мейстеру Экхарту). В каждой ипостаси целиком содержится вся Троица, весь бог (эта идея особенно полно воплощена во втором члене Никейского символа игры, в характеристике «единосущности» сына отцу). В то же время ипостаси различны. Святой дух — абстрактная, мысленная икона, не поддающаяся изображению, а сын (Христос) — конкретный образ, не только не уступающий греческим богам, но, пожалуй, превосходящий их по своей непосредственной жизненности. Таким образом, создан был метазнак, содержащий в себе знак—понятие и знак—образ. Примерно такие же сложные знаковые структуры можно показать в индуизме (ниргуна брахман и сагуна брахман), в буддизме (учение о Пустоте, в которой тождественны нирвана и сансара). Поэты суфии играли цепями значений простого, на первый взгляд, символа, на последней ступени понятного только философу:

соловей — роза (буквальный смысл)
 мужчина — женщина (первое толкование)
 суфий — бог (второе толкование)
 единичное — единое (третье толкование)³⁰³.

В конкретной ипостаси знак целого (Христос, Будда) развивался в легендах, — иногда очень близких к мифам, иногда перераставших в миф, — и становился предметом иконописи. В абстрактной ипостаси тот же знак становился предметом философской спекуляции. Это не синкретизм (нерасчлененность), а использование традиций мифологии сознанием, прошедшим философскую школу (и в то же время — неудовлетворенным философией). Иконологическое мышление создало общий язык символов, удовлетворительный и для элиты, и для масс. Фиксировано было в знаках то чувство единства исторического коллектива, без которого ни один исторический коллектив не может существовать. Возникло известное духовное единство «христианского мира», «мира ислама» и т. д., до некоторой степени материализованное и как государственно-правовое единство (халифат, Священная римская империя). Религиозная

³⁰³ Ср. доклад Х. Удама: К анализу миропонимания Хафиза. Труды научной конференции Тартуского университета, 24–28 февраля 1965 г. Тарту, 1967; Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. vol. 1. P., 1964. Игровой аспект ипостасного мышления будет более подробно рассмотрен ниже, при анализе структуры индуизма.

община средних веков заменила племя, стала псевдоплеменем для детрибализованных масс античного Средиземноморья.

Разумеется, средневековый выход из кризиса античности нес в себе зародыши новых кризисов и конфликтов. Единые для всех символы допускали различные интерпретации, и в каждом слое общества их интерпретировали по-своему. Средневековье не только время единой веры. Это также время бесчисленных ересей. Классовая и национальная борьба продолжалась в форме религиозной борьбы. Подлинное единство достигалось только в сфере аскетического подвига, т. е. для избранных, отрешившихся от всех прав и уз состояния, — или в воображении, в надеждах на царствие небесное, иллюзорно. Оставаясь «в миру» (физически и психологически), люди оставались «во зле», «мир во зле лежал». Социальные противоречия едва смягчались общим культом, обязательной милостыней, некоторыми ограничениями эксплуатации и т. п. Наконец — последнее по счету, но не по важности — общая тенденция средневековой мысли, направленной к целостности бытия и равнодушной к частностям, — приводила к деградации интеллектуальных усилий в сфере науки и производства, к параличу производительных сил. Стихийно сложившееся ипостасное мышление, найденное на ощупь, с огромным трудом, на краю гибели, было утверждено догматически, актом веры, в той форме, в которой было нащупано, без ясного понимания различий между символом и его смыслом, между динамикой ипостасных отношений — и конкретными знаками, в которых эта динамика была схвачена и описана. Несмотря на противодействие знаменитых течений, новая псевдоплеменная традиция оказалась почти такой же жесткой, почти такой же тесной для разума, как старая, собственно племенная. Поэтому неизбежно было восстание против средневековой идеологии в целом. Когда созрели условия для нового сдвига, передовые умы инстинктивно оставили теологическое мышление; на схоластику обрушился град насмешек, с ней перестали серьезно спорить (Эразм, Рабле). Эта общая схема (за исключением последнего звена) в какой-то мере может быть приложена и к несредиземноморским регионам, хотя с рядом серьезных оговорок. Мы уже говорили о духовной специфике Индии и Китая, накладывавшей свой отпечаток на весь социальный процесс. Но даже если отвлечься от этого, рассматривать социальный

кризис древности сам по себе, в его независимом ни от чего существовании, как изолированный факт — то надо сказать, что социальный кризис древности проходил в Индии и Китае иначе, чем в Средиземноморье.

Проблема Китая подробнее рассмотрена в гл. 1. Там мы показали, что развитие Китая очень сильно отличается от индийского и во многом прямо противоположно ему. Но непосредственно ниже мы строим модель развития, в которой отдельные аспекты китайской цивилизации будут рассматриваться в той мере, в которой они совпадают с общим индийско-китайским идеальным типом (в противоположность средиземноморскому или европейско-ближневосточному типу).

Допустимо предположить, что в Индии и Китае массы, сравнительно менее доведенные до отчаяния, чем в рабовладельческом Риме, были менее активны и в создании новой религии. Вместе с социальными основами общины (в Индии, по-видимому, серьезно не расшатанными) сохранился и духовный мир, уходивший корнями в родоплеменной строй. Даже в городах каста (в Индии) или патриархальная семья с культом предком (в Китае) порождала нечто вроде псевдоплеменной социальной и духовной микросреды в рамках классового общества³⁰⁴. Не было той «заброшенности» маленького человека античности, противовес которой был найден только в христианской общине. Иначе говоря, кризис общества на Востоке³⁰⁵ был менее радикальным. И поэтому верхи общества, традиционные носители духовной культуры, сохранили инициативу в религиозном развитии. Символично, что Будда — принц, а Христос — сын плотника.

В молитве «Отче наш» первая просьба, с которой верующий обращается к богу, это просьба об утолении голода: «хлеб наш насущный даждь нам днесь...». Только потом следует просьба об отпущении грехов. Христос сочинил эту молитву для людей, которые не каждый день обедают; и он не может говорить с ними иначе: «К человеку, который ест меньше двух раз в сутки, и бог не решился бы явиться иначе, чем в форме хлеба» (Ганди). Поэтому сперва хлеб, потом — разговор о душе: «не

³⁰⁴ Ср. Abramovski G. Das Geschichtsbild Max Webers. Stuttgart, 1966.

³⁰⁵ Термин Восток в данной связи исключает Ближний Восток.

хлебом единым сыт человек...»³⁰⁶. В обоих текстах хлеб — буквальный, скорее всего — черствый хлеб, хлеб бедняков, хлеб, заработанный в поте лица.

Для Будды этой проблемы просто не существовало. Человеческие страдания, которые он перечисляет, сохраняются и во дворцах: «это, о монахи, благородная истина о страдании: рождение — страдание, старость — страдание, болезнь — страдание, соединение с неприятным — страдание, отлучение от приятного — страдание, недостижение желаемого — страдание...». Голода в списке нет. Человек, к которому обращается Будда, страдает духовно, но ему не пришлось вкусить «хлеб ранних лет». Аудитория Будды — духовная элита древности. Только впоследствии учение Будды распространилось среди масс³⁰⁷; непосредственно оно возникло не в их среде.

Центральный зрительный символ буддизма (будда, сидящий в позе лотоса) также резко отличается от центрального символа христианства — распятия. Спокойствие Будды говорит о незыблемости основы общества; смены династий, войны, крушение царств — все это суета сует; просветленный оставляет эти вещи такими, какие они есть, он не пытается создать новый мир, не обещает нового Иерусалима (как Апокалипсис)³⁰⁸. Он обращается только к отдельным людям. Нет целого народа, угнанного в рабство, брошенного в рассеяние. Нет чужеземной римской власти, равнодушной к народной святыне, судящей по своим непонятным, машинным законам. Мир поколеблен, но не разрушен, не лежит целиком во зле. Нравственный мир человека поколеблен, но не перевернут вверх ногами, не искалечен рабством, не отягощен первородным грехом. Напротив: каждый человек, достаточно глубоко заглянув в себя,

³⁰⁶ Ср. Abramovski G. Das Geschichtsbild Max Webers. Stuttgart, 1966.

³⁰⁷ Эту точку зрения еще в XIX в. высказал Г. Ольденберг (Будда. Его жизнь, учение и община. М., 1900). Такого же мнения придерживается современный буддолог П. Мюс. Ср.: P. Mus. Buddhism and world order, "Daedalus", Cambridge, 1966, vol. 95, N 3, p. 822. Слова Будды даются по Винайя-питаке в перев. Л. Мьяля. «Terminologia indica», Tartu, 1967, p. 20.

³⁰⁸ Легенда о башне Майтрейи возникла много веков спустя — видимо, тогда социальные противоречия стали острее. Но Майтрейя в буддизме — не такая важная фигура, как Христос в христианстве.

может увидеть, что по природе он Будда, надо только быть правильно устремленным, правильно внимательным, правильно сосредоточенным...

Д.Т. Судзуки, сравнивая распятие и просветление, пишет: «Давайте сделаем геометрическое сравнение между статуей, сидящей со скрещенными ногами, и распятой. Прежде всего, вертикальность подсказывает действие, движение, вдохновение. Горизонтальность, как в случае с лежащим Буддой /в иконографии успения. — Г. П./ заставляет думать о мире и удовлетворении... Сидящая фигура дает чувство прочности, твердого убеждения, неподвижности... Это самая надежная позиция, которую двуногое существо может занять, пока оно живо. Это также символ мира, спокойствия, доверия к себе. Стоящая фигура обычно говорит о духе борьбы, о защите или нападении. Оно также дает человеку чувство личной значительности...».

«Индивидуальное эго резко проявило себя на Западе. На Востоке нет эго /в таком смысле слова. — Г. П./ Эго не существует, и поэтому нет эго, которое можно было бы распять...»³⁰⁹.

Судзуки не соотносит религиозные символы с общественной жизнью. Символика буддизма для него во всех случаях естественна и нормальна, символика христианства — неестественна и ненормальна (в этом смысле эссе «Просветление и распятие» стоило бы сопоставить с «Вечным человеком» Честертона). Однако отдельные замечания его чрезвычайно интересны.

С нашей точки зрения Будда, сидящий в позе лотоса, говорит о сравнительно устойчивой общественной системе, о сравнительно устойчивом пути общественного развития, а распятие — о неустойчивой общественной системе, о царствии, в котором добро пробивается как

Глас вопиющего в пустыне,
 Души отчаянный протест.

Сравнительно с буддийскими символами мира и тишины, распятие воспринимается как протест; пусть предельно кроткий, но протест. По-видимому, в жизни, окружавшей Христа, было больше того, что толкало на протест, чем в жизни, окружавшей Будду. И поэтому структура буддизма — иная, чем структура христианства. Главное и второстепенное меняются местами.

³⁰⁹ D. T. Suzuki. Mysticism Christian and Buddhist. L., 1957, p. 134, 129.

Философский покой (и философский язык) оказываются в центре, мифопоэтические страсти — на периферии³¹⁰. Восточные религии (буддизм, даосизм) производят на европейца впечатление перевернутых систем, построенных как «антимир» (условно считая привычное для европейца нормой и миром).

На Востоке ядром религии может стать архаическая система мудрости, интуитивная, тяготеющая к мистицизму, но не указывающая ни на какую религиозную практику, и в этом смысле вообще не религиозная, а философская (классический пример: эволюция даосизма, в ходе которой умозрительный символ, дао, стал абстрактной интеллектуальной иконой)³¹¹. В другом случае ядро новой религии создается при решающем участии масс, и в центре — чувственно ощутимая икона (бог-сын).

А.М. Пятигорский вводит понятие «субъективного плана культа». Объем понятия «культ» здесь, очевидно, расширяется, и культ становится синонимом «религиозной практики». Если согласиться с таким пониманием терминов, то группа восточных религий, интересующая нас, может быть охарактеризована как религии по преимуществу субъективного плана культа.

Возможна и другая терминология. Иногда целесообразно рассматривать медитацию³¹² как самостоятельную форму религиозной практики наряду с культом. При таком понимании культ характерен только для религий, в которых ощущение тождества со «сверхъестественной реальностью» достигается через посредство какой-то чувственно зримой иконы, образа, подобия, помощника (в некоторых случаях — спасителя). Магический помощник и становится предметом культа. Культ (в таком понимании слова) может отсутствовать в религиях, требующих от человека самостоятельных поисков дороги к

абсолюту и отбрасывающих всякую форму, всякий образ (некоторые толки буддизма, ведантизма).

Необычность религий «перевернутого типа» заставила в свое время М. Рейснера назвать буддизм «религиозным атеизмом». Это неудачный термин, потому, что атеизм, вопреки этимологии, значит на современных языках не безбожие, а безрелигиозность. Нам кажется, однако, правильным говорить о религиозном нигилизме и негативизме, различая острую, активно знакоборческую форму от чисто лексически негативной. Буддизм в первоначальной своей форме, к которой периодически возвращались отдельные секты и течения, был, по-видимому, религиозным нигилизмом. Но многие позднейшие толки буддизма сохраняют только негативную терминологию. Знакоборческий дух они полностью утрачивают.

Знакоборчество (в отличие от атеизма) — явление, ядро которого полностью остается в сфере религии. Если созерцание «ничто» вызывает определенное эмоциональное состояние, несравнимое ни с каким другим опытом, — это религиозное созерцание. Но утонченное религиозное чувство не хочет назвать свой предмет. «В то время как древние евреи не хотели допустить образ бога из дерева или камня, индусты не хотят допустить мысленный образ бога, — разве только он будет настолько явно мифологичным, что невозможно смешать его с реальностью»³¹³. Уоттс имеет в виду традицию, идущую от упанишад — отрицательно определять высшую религиозную реальность. И наряду с этим — грубое идолопоклонство.

Религиозное знакоборчество, нигилизм, негативизм могут рассматриваться не только синхронно, как черта интеллектуальной элиты (вернее, известной части элиты. Поэты всегда ближе к мифологии, чем ученые, женщины — ближе, чем мужчины, дети — ближе, чем взрослые).

Рост влияния знакоборчества — также диахроническое явление, черта переломных эпох, исторических кризисов. Когда социальная система приобретает большую устойчивость, шансы знакоборчества падают. Когда социальная система теряет устойчивость, шансы знакоборчества возрастают.

Всякая религия тяготеет к определенному объекту культа, к богу — простому или ипостасному (троица и тримурти), одинокому или окруженному другими богами либо ангелами и

³¹⁰ В джатаках есть элементы «страстей». С другой стороны, можно представить себе гипотетическое развитие религии Средиземноморья на уровне элиты, от Платона к Плотину и гностикам, без участия христианских представлений. Разница между культурами — в разных акцентах.

³¹¹ Это еще более далекий от христианства случай, чем буддизм.

³¹² Внутреннее усилие, направленное к религиозной цели, религиозное внимание, самоуглубление, сосредоточение. Ср. Gnanaswarananda, swami. On meditation, "Vedanta kesari", Madras, 1964, Oct., vol. 51, N 6, p. 346–348.

³¹³ A.W. Watts. The way of Zen. New York, 1957, p. 37.

святыми. Но объекты культа время от времени ветшают, перестают отвечать изменившимся интеллектуальным, эстетическим и этическим требованиям. Люди перерастают своих богов и культа этих богов. Религиозные потребности у большинства остаются (до XX в. атеизм нигде не был мировоззрением народа); но нужна новая вера. Тогда наступает час религиозного нигилизма. В Средиземноморье этот нигилизм обычно скрыт: религия прочно связана с определенным образом бога и определенным моральным кодексом. Если людей приглашают «совлечь с себя ветхого Адама», то лишь для того, чтобы сразу же облечься в нового, получить от нового бога новый закон. И все же в самый момент «совлечения с себя ветхого Адама» знаменитое даже в Средиземноморье перестает быть делом узкого кружка и до какой-то степени проникает в массы.

Известная доля нигилизма (по отношению к устоявшемуся объекту культа) нужна не только для того, чтобы сказать «я и отец одно», «царство божие внутри нас» и т. п., но и для того, чтобы поверить сказавшему это. В X в. н. э. аль-Халладж говорил примерно то же, что Иисус, и был казнен, как Иисус, но память об этом сохранилась только в узком кругу суфиев³¹⁴. «Цепного процесса» в массах, возникновения новой религии не произошло. Массы в Багдаде X в. были не до такой степени выбиты из привычных форм жизни, чтобы пуститься в поиски нового бога. Их достаточно удовлетворял Аллах. А в I в. н. э. казнь нескольких вероучителей (Евангелие сохранило имена Иоанна Предтечи и Иисуса Христа) оказалась камнем, сдвинувшим с места лавину.

Таким образом, и в Средиземноморье религиозный нигилизм становился иногда влиятельным историческим фактором, но только в эпохи общего социального и религиозного кризиса; и даже в этих случаях он остается подводным течением, не выступает вполне самостоятельно, с открытым забралом, совершенно отбрасывая чуждую ему образность и фразеологию традиционных религий. Скорее здесь можно говорить о знаменитых тенденциях, чем о законченном, до конца оформленном явлении. Дальше негативной школы христианской теологии и аналогичных суфийских течений развитие в Средиземноморье не идет.

В Юго-Восточной Азии и на Дальнем Востоке положе-

³¹⁴ Ср. Massignon L. La passion d'al-Hallaj. 2 vol. P., 1922.

ние как раз обратное. Знаменитое здесь уважаемо. Религиозный нигилизм здесь формально торжествует, становится нормой религиозного развития.

В любой развитой религии любой части земного шара — за полторы, две, две с половиною тысячи лет ее истории — трудно найти любые элементы любой другой религии. Но различить «регрессивные» черты легче после того, как они уже известны в «доминирующей» форме. Зная буддизм и даосизм, можно заметить, к чему приближается Мейстер Экхарт³¹⁵. Зная христианство, можно понять, к чему движутся буддийские культы спасителей, Амитабхи и Майтрейи. Только выйдя за рамки религий определенного гнезда, удастся составить себе общее представление о религии, понять диалектику ее развития — от бытия к ничто и от ничто к новому бытию, к новой иконе. В сознании мистика все и ничто, бог и ничто сливаются друг с другом. Какому символу следует отдать предпочтение — вопрос, не имеющий научного смысла. Если ничто — своеобразно понятый бог, то и бог — своеобразно понятое ничто. Никакой абсолютной системы отсчета нет не только в физике, но и в мире религиозных представлений.

Развитие религии как бы тасует одну и ту же колоду карт. Но по правилам игры А (сложившейся под влиянием местных исторических условий) король бьет десятку, а по правилам игры Б — десятка бьет короля. Человеку, привыкшему только к играм типа А, правила игры Б кажутся странными. На самом деле, все игры одинаково естественны (или неестественны). Религии «освобождения», религии «ничто» так же «нормальны», как и религии «спасения», религии «бытия».

3. Если буддизм представляет собой парадокс первой степени (религия без бога, религия ничто), то индуизм — парадокс второй степени³¹⁶.

Буддизм, по крайней мере, квазилогически организован. Его «постулаты» поражают, но выводы из них вполне

³¹⁵ Ср. D.T. Suzuki. Mysticism Christian and Buddhist. Meister Eckhart and Buddhism, p. 3—35.

³¹⁶ Это, разумеется, не исключает попыток рационального изложения основ индуизма. Ср. Aiyar G.R. The hindu ideal, Madras, 1959. Nikhilananda. Hinduism: its meaning. N.Y., 1958.

последовательны. Отдельные течения буддизма могут рассматриваться как логически обоснованные интерпретации одних и тех же принципов. С индуизмом дело обстоит хуже. Само основание его алогично. Одни риши говорят одно, другие — другое. Одни упанишады учат одному, другие — другому. Традицию вед и упанишад невозможно описать как логическое единство. Развитие этой традиции в древности и средние века знает много отдельных логически организованных систем, но в целом оно не более едино, чем, скажем, греческая философия. И современное существование индуизма также алогично.

Тем не менее, единство индуизма реально. Более того, оно исключительно прочно. Иррационально организованный индуизм оказался эффективнее (и в этом смысле рациональнее), чем логически — или, по крайней мере, квазилогически — организованный буддизм. По правилам средиземноморской игры, новозаветная религия (буддизм) должна была вытеснить ветхозаветную (брахманизм). Но случилось нечто противоположное: ветхозаветная традиция дала несколько новых побегов, и буддизм в Индии был задушен ими.

В духе нашей метафоры, индуизм можно описать как игру, в которой козырем произвольно выбирается король пик, король червей или туз, лишенный масти. Причем король пик одновременно является дамой пик (Шива-Шакти), а король червей подменяется любым валетом (Вишну-Кришна или Вишну-Рама). Каждый игрок вправе решать, какая карта «козырнее», какая из ипостасей в первую очередь представляет целое³¹⁷. Теисты сочиняют легенды, как бог явился религиозному нигилисту и убедил его в своем физически реальном, а не только символическом и иллюзорном существовании (например, легенда о Шакти и Шанкаре). Нигилисты деликатно объясняют, что теисты просто не очень умны: «Люди слабого ума, неспособные представить себе абсолютное без качеств и свойств, получают облегчение, думая о нем в формах, качествах и свойствах». Этот отрывок из Куларнава тантры цитирует Киртидананда в своей недавней статье³¹⁸.

³¹⁷ Реальная структура индуизма еще сложнее. Всякая логически расчлененная модель индуизма принципиально упрощает его, подчиняет чуждым ему структурным принципам.

³¹⁸ Kirtidananda, swami. The glory of the divine mother. — "Bull. of the Ramakrishna mission Inst. of culture", Calcutta, 1964, vol. 15, N 2, p. 39.

Единство любой религиозной системы основано на каких-то алогичных связях. В развитых религиозных системах это ипостасные связи. Но в «привычных» религиях ипостасные отношения ограничиваются краугольными камнями веры, хранятся в «святой святых». Христианские алогизмы втиснуты в профанический мир логики и здравого смысла, догматически утверждены и ограждены от прикосновений разума. А в системе индуизма сакральные отношения проходят сверху донизу, не предписываются разуму извне, а с начала до конца определяют структуру разума. Сам разум «сакрален», т. е. опирается не на закон тождества ($A = A \neq B$), а на более архаическую логику, допускающую и «аристотелевские» отношения и отношения, основанные на «сопричастности»³¹⁹, т. е. на отсутствии строгих границ A (поэтому A , в известном смысле, $\neq A$) и возможности любых переходов ($A = A = B = C \dots$). Поэтому S может быть не только P или не- P , но также ни P , ни не- P , или и P , и не- P , или просто неопределимо. Любые алогичные сочетания допустимы. Не только пути господни неисповедимы, но и пути теологического разума.

Системность индуизма отсылает нас к мифопоэтической архаике, — не просто к мифологии, а к мифологии особого типа, — стадиально более старой, чем греческая (хотя хронологически отношение обратное: греческая мифология замкнута древностью, индуистская живёт поныне). Греческие богини преисподней имели один глаз и один зуб на троих, но они пользовались этими предметами рационально, по очереди, как хозяйки — единственным на весь дом ухватом. А ведический автор называет солнце глазом двух богов, совершенно не испытывая потребности объяснить, как эти боги делят этот общий глаз. Они его и не делят. Они сами нераздельны. Они ипостасны.

Греческие боги, даже схваченные художником в движении, статуарны, смоделированы по образу и подобию отдельных предметов, сделанных рукой ремесленника и поставленных на разные полки. Индийские боги (даже вылепленные в застылой позе) хороводны. Шива с десятками рук, раздваивающийся на мужчину и женщину (Парвати), создан по образу и подобию хоровода, есть застывший хоровод, в котором мужские

³¹⁹ Как назвал это Леви-Брюль. Ср. Levy-Bruhl, L. La mythologie primitive. P., 1935.

и женские фигуры, груди, руки мелькают, сливаются друг с другом, становятся нерасчлененным единством. Можно рассматривать это как стадиальную (доклассическую) или локальную особенность. Обе точки зрения верны: в индуизме сохранилась ритмика отношений между символами, в глубокой древности характерная для всех культур. И не просто сохранилась, как окаменелость, а получила своеобразное, нигде не повторенное развитие. В итоге, сложилась система, принцип которой требует особого определения. М. Элиаде назвал этот принцип «ипостасностью»³²⁰.

Не только центральные символы системы, но каждый образ, каждое слово и жест религиозной традиции имеет (может иметь) в индуизме несколько интерпретаций. Крестьянка прикасается к линге, чтобы забеременеть. Шайвабахакт прикасается к линге, чтобы пережить близость своего мистического возлюбленного, Шивы. Саньяси прикасается к линге, чтобы отдохнуть на одном из символов сагуны-брахмана на пути к ничто=все, ниргуне брахману. В первом случае совершен магический акт, во втором бескорыстно культовый, мистически-любовный; в третьем — медитативный. А жест один и тот же, и во всех трех случаях он является благочестивым религиозным поступком. И линга одна и та же — фаллос; только этот фаллос во втором и третьем случае — не только фаллос. Это символ незыблемой оси бытия в себе, неделимой целостности бытия, бога—ничто, вокруг которого вращается текучий и недолговечный мир явлений.

Мы как бы попадаем в комедию дель арте или на карнавал, где некоторые артисты (или участники карнавала) — философы-мистики, интерпретирующие Доктора — как святой дух, Арлекина — как спасителя мира и т. п. Другие же придерживаются традиционной интерпретации и импровизируют роли Арлекина, Доктора, Коломбины, Капитана в соответствии с народным пониманием этих характеров. То, что связывает Шанкару с крестьянином, — это известный план выражения.

³²⁰ M. Eliade. *Jogas immortalite et liberte*. Engl. transl.: *Joga: Immortality and freedom*. N.Y., 1959. See also: A. Bharati. *Symbolik der Berührung etc.*, „Studium generale“, B. etc., 1964, Jg 17, N 10, S. 609–620. Более детальный анализ показывает, что в системе индуизма можно выделить три формы алогичных связей: сагунно-ниргунность, аватарность и лиламуртность. См. ниже.

Знаки остаются без изменения. Они передаются преданием, они священны. Но число и характер значений каждого знака не ограничены, свобода интерпретации абсолютна. Не только оттенки характера (как в комедии дель арте), сама суть характера может меняться в любом направлении и в любой степени. Устойчивая, неизменная, шаблонная система знаков, выработанная тысячелетиями примитивной жизни, оказывается гибким языком для выражения самых неожиданных духовных порывов. Она так же, как народный язык, одинаково понятный крестьянину и ученому, не связывает свободы разговора.

Знаковая система новозаветной религии (в особенности буддизма), сравнительно с индуизмом, кажется формализованным языком, построенным на основе известных постулатов, по известным правилам³²¹. Индуизм напоминает живой язык, с множеством идиом, непослушный грамматике, но вполне понятный тем, кто с детства говорит на этом языке, вошел в его дух. Этот язык не годится в качестве международного. Но в своем регионе он так же превосходит более формализованные международные языки, как, скажем, русский язык превосходит эсперанто.

Фольклорная традиция хранится в индуизме полностью, как безусловный и вечный источник религиозного вдохновения. Самой своей структурой она воспитывает привычку к алогичным связям, к сохранению в единстве того, что строгая логика немедленно бы разделила. В эту структуру отдельные толки индуизма входят так же, как мужские и женские обряды, церемонии входят в структуру духовной жизни примитивного племени. Человека вообще в религиозном сознании нет. Есть брахманы и кшатрии, вайшья и шудры. Различие между брахманом и неприкасаемым не меньше, а, может быть, больше, чем различие между человеком и священными животными — обезьяной и коровой. У каждой касты своя дхарма, и лучше своя плохая дхарма, чем чужая хорошая³²². По этой же модели сложились различия религиозных толков нео-индуизма (иначе говоря — индуизма, в отличие от брахманизма). У

³²¹ Язык буддизма в целом квазилогичен, но сравнительно с индуизмом он выглядит как формализованный язык. Ср. Staal J.F. *Negation and the law of contradiction in Indian thought*. „Bull. of the school of Oriental and African studies“, London, 1962, vol. 25, pt.1, p. 52–71.

³²² Индийская поговорка.

каждого из них своя дхарма — и это в кастовом обществе так же естественно, как единый символ веры в детрибализованном Средиземноморье. Шиваизм и вишнуизм «пересекают» касты, объединяют касты единой верой (хотя не без оговорок; например, супруга Шивы для одних каст является Дургой, для других — Кали). Но сами по себе, в своей особой плоскости отношений, на небе веры, вишнуизм и шиваизм относятся друг к другу скорее как касты или кланы, чем как православие и католицизм, теравада и махаяна. Выбирая Вишну (или Шиву), индуист как бы выходит замуж³²³, входит в новую семью, в новый род, и законы этого рода становятся его законами. Отсюда не следует, что он должен поссориться со своим братом, оставшимся в старом роде. Выбор веры не является идейным выбором в европейском смысле слова, и не ведет к идейному спору. Это скорее эмоциональный выбор. Братья — шиваит и вишнуит — так же спокойно живут под одной крышей, как брат и сестра в примитивном племени, где есть женские культы, значимые только для женщин, и мужские, значимые только для мужчин. У каждого — своя дхарма.

Взаимную незначимость толков не следует смешивать с терпимостью в европейском смысле этого слова. Терпимость предполагает общение людей, равных (в принципе) по своим способностям понять общую для всех истину (религиозную и философскую), выраженную в общих для всех понятиях. Терпимости противостоит нетерпимость, т. е. стремление навязать другим свое понимание этой общей для всех истины, сформулированной в общих для всех словах. А вишнуит так же «терпим» к шиваиту, как брат — к женственности своей сестры или сестра — к мужественности своего брата. Общей для всех истины, выраженной в общих для всех словах, индуизм просто не знает.

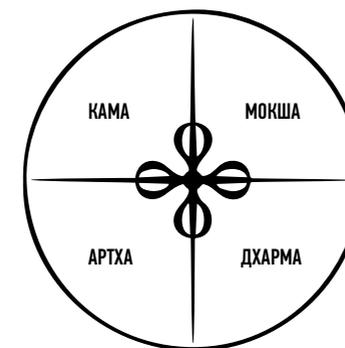
Особый толк индуизма представляет собой особую интерпретацию общего фольклорного фонда. Вишну для шиваитов не ложный бог, а только менее значимый бог, чем Шива (и наоборот). Даже для ведантистов фольклорный фонд сохраняет свое значение — как набор объектов медитации. «Истина вообще» мыслится невыразимой никакими словами, знаками. А все организованные, упорядоченные знаковые системы воспри-

³²³ Шайва-бхакты обычно сравнивают себя с девушкой, а Шиву — с возлюбленным.

нимаются как условные системы, значимые для приверженцев данной системы и незначимые для других³²⁴.

Область догмы и интерпретации догмы в Индии отделены друг от друга иначе, чем в Средиземноморье. Догма — это не та или иная содержательная интерпретация традиции, а только язык традиции, ее план выражения. Быть ортодоксальным значит признавать авторитет традиции, не приведенной и неприводимой ни к какому содержательному единству (догме в средиземноморском смысле слова). На первый взгляд, это чисто формальное требование — вроде требования говорить о чем угодно, но по-латыни. Однако язык знаков обладает своим «духом», своей направленностью. Признание авторитета традиции, неприводимой к общеобязательному словесному единству, необходимо толкает к признанию главенства духа традиции над буквой, интуиции — над рассудком, ипостасных членений целостности — над логическим анализом. В итоге, холистический характер индийской мысли, нигде не закрепленный в какой-нибудь формуле, символе веры и т. п., практически обеспечен лучше, чем где бы то ни было³²⁵.

Поразительно целостна, всесторонняя система ценностей индуизма:



³²⁴ Ср. Dev G.Ch. The doctrine of Maya in Vedantaj what it implies. "Journ. of the Asiatic soc. of Pakistan", Dacca, 1960, vol. 5, p. 148–163. — Joshi R.B. The origin of Maya in Sankarsc's philosophy, "Journ. of Indian history", Trivandrum, 1959, Aug., vol.37, pt. 2, p.179–199.

³²⁵ Так же как Англия, не имея конституции, является самой конституционной монархией в мире. Ср. также Б.Л. Смирнов, Махабхарата, т. 7, ч. 2, с. 88.

Эта система ценностей не укладывается в рамки религии в сложившемся смысле этого слова. Кама и артха (т. е. наслаждение, прежде всего чувственное, и богатство, польза) всегда клались в основу светских, прямо материалистических учений. Но для индуистского сознания вся система, изображенная нами в виде четырех секторов круга — неразрывное единство. В правой половине круга — религиозные и моральные ценности, в левой — светские. В верхней половине круга — эмоциональные и личные ценности, в нижней — рассудочные и социальные³²⁶. Возможны не только сближения по вертикали, но и по горизонтали. Например, тантризм сближает каму и мокшу. Для всякой цивилизованной религии это недопустимо. И здесь — как во многих других случаях — разгадкой индуистского парадокса оказывается примитив. За тончайше разработанной философской, эстетической и этической системой тантризма просвечивает примитивный ритуал, свободно смешивающий мистический экстаз с эротическим разгулом.

Знаковая система индуизма — отпечаток племенной культуры, религиозно окрашенной, но не строго религиозной³²⁷. Эта структура, попав в условия развитой цивилизации, сохранилась, выделяя из себя (как живой язык) различные, по-разному «формализованные», диалекты и впитывая их назад, в свое ядро, обогащая его лексически и фразеологически, без коренного изменения грамматической структуры. Пласты разных эпох накладывались в этом общем ядре друг на друга, создавая чрезвычайно многоликое единство.

Вглядываясь в это единство, приходится признать, что ипостасность — термин слишком широкий для понимания его динамики. Ипостась — это, прежде всего, аспект целостной

³²⁶ Дхарма примерно значит добродетель; Мокша — чувство освобождения, мистический экстаз, блаженство, взлет на небо. См. Сыркин А.Я. О некоторых древнеиндийских классификациях. Труды научной конференции Тартуского университета, 24–28 февр. 1965 г. Тарту, 1967. Сравни также Balasubramanian R, Jivan muktis a new interpretation. "Journ. of the orient. inst.", Baroda, 1962, Dec., vol. 12, N 2, p. 119–129. -Rocher L, Moksa: le concept hindou de la deliverance. In: Religions de salut. Bruxelles, 1962, p. 169–202. — White D. Moksa as value and experience, "Philosophy East and West", Honolulu, 1959, Oct., 1960, Jan., vol. 9, N 3–4, p. 145–161.

³²⁷ Хотя гораздо более мифопоэтической, чем новозаветные религии, особенно буддизм.

системы, нерасчленимой на целое и части. Каждая ипостась обозначает всю систему и содержит в себе все другие ипостаси. Каждая ипостась, таким образом, есть вся система, но в особом повороте³²⁸. Можно показать подобные отношения в ряде моделей, созданных человеческим умом. Например, истина, добро и красота мыслятся Платоном как нераздельные аспекты единой ценности. Подлинно истинное непременно обнаруживает этические и эстетические качества — и т. д. В буддийской легенде о башне Майтреи описывается фантастический мир, в котором «все так устроено, что предметы нельзя ни отделить друг от друга, ни растворить друг в друге. И каждая вещь, не теряя своей индивидуальности, отражается в каждой другой»³²⁹. В обоих случаях можно говорить об ипостасных отношениях, хотя христианской терминологии у Платона и у буддийского автора, разумеется, нет.

Во-вторых, можно обнаружить в ипостасных отношениях игровое начало. Мейстер Экхарт, «от которого бог ничего не скрывал»³³⁰, описал это в таких словах:

«Игра идет в природе Отца. Зрелище и зрители суть одно». «Эта игра играется вечно перед всеми природами. Как сказано в Книге Мудрости, «Прежде творений, в вечном теперь, я играл перед Отцом в вечной тишине». Сын вечно играл перед Отцом и отец перед Сыном. Игра этих двойников святой дух, в котором они оба веселятся, и он веселится в них. Игра и играющие — одно и то же...»³³¹.

В интуиции Экхарта «припоминается», проступает в «памяти культуры» древний ритуальный хоровод. Все члены рода участники и зрители его. В каждой фигуре высказан ритм целого. Все танцоры, охваченные единым ритмом, суть лики хороводного единства, ипостаси хороводной души. На новой ступени культуры, в более индивидуализированном сознании эта хороводность приобрела внутренний, музыкальный ха-

³²⁸ Второй признак логически вытекает из первого: целое, сохраняясь как целое, сохраняет все свои аспекты.

³²⁹ H. Dumoulin. — Zen, Geschichte und Gestalt. Bern, 1959, S. 46.

³³⁰ В этой характеристике, данной Экхарту его учениками, содержится признание его как первичного религиозного деятеля, опирающегося на непосредственный опыт, помимо писания.

³³¹ Цитируем по упомянутой уже книге Судзуки «Мистицизм», с. 41.

рактический, но истоки ее — те же, что в глубочайшей древности. Ипостасные отношения — игра, ставшая игрой духа, веселием духа, не физический, а духовный танец — но все же игра, хоровод, а не рассуждение.

В-третьих, ипостасные отношения предполагают воплощение незримого в зримом, тождество образа, формы — и пустоты, ничто, единство апофатического и катафатического мышления. Это хоровод знаковых систем. Хоровод, в котором абстрактные термины из сферы логического мышления приравниваются традиционным мифопоэтическим знакам, втягиваются в общий ритм, перестают быть логическими терминами и становятся интеллектуальными иконами. Именно в этом своем аспекте ипостасность — основа иконологического мышления (см. выше). Можно назвать этот аспект сагунно-ниргунным.

Перечисленные аспекты ипостасного мышления неодинаково представлены в индуизме. Игровое начало выступает ярче, откровеннее, разработаннее, чем в христианской троице (где оно, скорее, замаскировано, и открывается только интуицией мистиков). Напротив, некоторые существенные стороны ипостасного мышления остались недоразвитыми.

Лила, игра — одна из основных категорий индуистской теологии. Индуистские боги создали мир, играя. Они сами возникли в ходе игры, в ритуальном хороводе. Облики, которые они принимают, — это облики игры, лиламурти³³².

Наряду с лиламурти, широко известен другой термин индуизма — аватара, воплощение. Аватара ближе к христианским понятиям и поэтому чаще употребляется в сравнительных исследованиях. Но лиламурти представляется нам древнее и специфичнее для индуизма.

Аватары связаны прежде всего с Вишну, лиламурти — с Шивой³³³. В своей классической форме аватара сравнительно рациональна: Вишну, бог-хранитель, принимает такой облик,

³³² Ср. Butler J.F. *Creation, art and lila*. — "Philosophy East and West", Honolulu, 1960, Apr.-Jul., vol. 10, N 1-2, p. 3-12.

³³³ Аватары Вишну и лиламурти Шивы интересно противопоставляются Ю.Я. Глазовым в его предисловие к «Шилоппадикараму». Следует заметить, что шиваизм и вишнуизм много заимствовали друг у друга; вьюхи (распределения) Вишну аналогичны лиламурти Шивы. Однако акцент вишнуизма — на аватарах, а не на вьюхах. Ср. доклад Ю.Я. Глазова на рериховской сессии 30 мая 1967 г.

который необходим для спасения мира. Это действие, обусловленное причиной, этически целесообразное. Чувствуется сознание, дошедшее до четкого различия причин и следствий, добра и зла.

Аватары последовательно распределяются во времени. Более того, можно проследить известный разумный порядок в последовательности аватар. В мифологической форме здесь высказана научная идея эволюции, — сперва биологической, затем исторической. Есть даже понимание динамики религиозного развития. Будда признан аватарой Вишну, но аватарой, снятой (в гегелевском смысле слова) последующим воплощением. Эпоха демифологизации признается законной, но снятой эпохой ремифологизации.

Сама идея бога-хранителя гораздо рациональнее, ближе к деловому, логически организованному и этически ориентированному сознанию, чем идея бога-разрушителя. Хранитель — характерный новозаветный эпитет. Бог Иова еще не слишком хранит его. В поисках бога-хранителя чувствуется сознание, вкусившее от философской идеи Ценности человеческой личности, сознание, прошедшее через античный индивидуализм³³⁴.

Мы не хотим сказать, что культ Вишну моложе культа Шивы. Но вишнуизм развивает новозаветные традиции прямо, а шиваизм — парадоксально, наизнанку. В вишнуизме сильнее рациональный, «аполлоновский» аспект тримурти (индуистской троицы), в шиваизме — иррациональный, «дионисийский», оргиастический, экстатический. В парадоксальном развитии архаические черты субстрата не заглушаются, не рационализируются, а подчеркиваются. Примитивное сознание как бы помещается под увеличительное стекло, гиперболизируется в своей игровой алогичности. В облике Шивы прежде всего бросается в глаза его иррациональность. «Безумный», «сумасшедший» — любимый эпитет шиваистских гимнов, прилагаемый к богу³³⁵. Мифопоэтический субстрат последовательно (по-своему логично) сдвигается в сторону абсурда. Лилмурти, облики игры Шивы, одновременны (что само по себе иррационально) и либо чудовищно невероятны, либо подобраны так, что каждая последующая логически исключает предыдущую:

³³⁴ Ср. Ranade R.D. *The Bhagavadgita as a philosophy of Godfalsification*, Nagpur, 1959.

³³⁵ Ср. А.М. Пятигорский. *Материалы по истории индийской философии*. М., 1962.

«Он — это Шанкара, творец добра. Он также Рудра, ужасный, но его ужас — величественная красота... Третье око на его лбу — это око мудрости. Это также око правого гнева; луч из него сжег Каму, бога плотской любви и животной похоти. Шива — это Камада-хана; все плотское сожжено в его присутствии... Он одновременно мужчина и женщина, Ардханари. Его супруга, Ума, так дорога ему, что она стала частью его... Он Стхану, неподвижный; но он также космический танцор, Натараджа... Он Калакала, разрушитель времени, и Амара-натха, владыка бессмертия. Он Тьягараджа, царь аскетов, и Ашутоса, тот, кто мгновенно дает усладу»³³⁶.

Все эти облики можно соединить только ритмически, в танце, в вихре праздничного хоровода, в экстазе радения. Из всех обликов Шивы решающий, — как нам представляется, — это Натараджа, танцующий бог. Он не просто «сыгрывает» своей флейтой противоречия жизни, как Кришна, — а в вакхическом исступлении радуется препятствиям, через которые скачет. Чем противоречивее, чем нелепее — тем лучше.

Эти два направления развивались в Индии синхронно (а не друг за другом, как в Средиземноморье). По-видимому, оба развивали тенденции, уже бывшие налицо. Тенденции к аватарности (к рационализации фигур хоровода) можно проследить на самом примитивном уровне, при каждой попытке выразить словами содержание обряда. Но сами эти попытки для примитивного сознания вторичны. Фигуры обряда сами по себе, непосредственно выражают дух примитивного, хороводного мышления и почти не нуждаются в объяснении³³⁷. Эти фигуры и суть лиламурти, облики игры. Аватара — рационализация лиламурти, перевод игрового термина в этически-деловой план.

Лиламуртность может быть понята как системный принцип примитивного мифологического мышления, в отличие от аватарности и особенно сагунно-ниргунности. Рассуждая диахронически, можно говорить о трех стадиях религиозных структур. Однако в индуизме стадийные различия не столько следуют друг за другом, сколько накладываются друг на друга

³³⁶ R. Ramakrishnan. Shiva the sublime. "Vedanta keasari", 1965 March, vol. 51, N 11, p. 545–546.

³³⁷ «Я чувствую другого, я выражаю в танце другого: следовательно, я существую». L. Senghor, De la negritude. «Diogene», P., 1962, N 37, p. 7. Подробнее об этом см. в гл.3.

и сосуществуют. Индуизм лиламуртен, аватарен и сагунно-ниргунен одновременно. Последнее, правда, — с известными оговорками.

В перечне аватар Вишну и лиламурти Шивы, как правило, слабо выражено тождество абстрактного и мифопоэтического знака. Это тождество подчеркивается в Брахмане. Двуетьединство ниргуны и сагуны брахмана подобно махаянистскому двуетьединству нирваны и сансары, суньяты и каруны³³⁸; тримурти (учитывая ниргунность Брахмана) подобна буддийскому учению о трех телах Будды и христианской троице. Однако в полной мере сагунно-ниргунность значима только для адвайта-ведантизма. Оба теистических толка отодвигают Брахмана в сторону, приписывают Вишну (или Шиве) все решающие атрибуты других ликов тримурти, в том числе Брахмана, превращают Брахмана в статиста, бледно подыгрывающего премьеру (Вишну или Шиве). Идя по этому пути, они в большей или меньшей степени прихватывают ипостась ниргуны-Брахмана, превращая ее в ниргуна-Шиву или Вишну. Однако мера этого сдвига ограничена. Видимо, культ Шивы к этому более склонен. При общей иррациональности облика Шивы ему легче приписать бытие вне всяких форм, бытие—ничто. Если вишнуизм сохранил и развил некоторые рациональные элементы буддизма, то шиваизм ближе к буддийской мистике, к созерцанию пропасти ничто.

Сравнительно с теистическими толками индуизма, адвайта-ведантизм занимает позицию, сходную с позицией некоторых гностиков в христианской системе. Если продолжить эту аналогию, он чрезмерно акцентирует ипостась святого духа в ущерб ипостасям отца и сына; соответственно, шиваизм можно рассматривать как акцент на лице отца, вишнуизм — на лице сына³³⁹. Общим для всех толков остается то, что равноправие ипостасей,

³³⁸ В свою очередь сходных с тезисом Иоанна: «В начале был логос... и логос был бог». Ср. также: Nakamura H. The concept of Brahman-sutra. Indo-Asian culture, New Delhi, 1960, Oct., vol. 9, N 2, p. 176–186.

³³⁹ Вишнуизм, как мы уже говорили, вообще ближе к сыну, чем к отцу; кроме того, внутри вишнуизма «сын» (Кришна) отодвигает «отца» (Вишну) на второй план. Шива — больший хозяин своих лиламурти, чем Вишну — своих аватар. Ср. The Vishnu — Purana. Calcutta, 1961.

их единственность, практически никем не признается. Православие (в смысле почитания тримурти) остается теологической фикцией, тенденцией, ступившей под напором «ересей»³⁴⁰. Индуизм в целом может быть описан как взаимное проникновение трех структурных принципов: лиламуртности (с ядром в шиваизме), аватарности (с ядром в вишнуизме) и сагунно-ниргунности (с ядром в адвайта-ведантизме). Для нас, в рамках этой работы, последний представляет наибольший интерес.

4. Как мы уже говорили, индуистская ортодоксальность требует только верности фольклорному языку символов. Содержание учения строго не фиксировано. Можно быть теистом, можно быть ведантистом. То и другое ортодоксально. То и другое — стремление выразить всю традицию. Акцент на бхакти не означает отрицания джнаны. Акцент на джнана не означает отрицания бхакти. Эпоха бхакти (в средние века) не означала возникновения новой религии, утверждавшей, что добродетели язычников — скрытые пороки. Просто один из «путей освобождения» выступил на авансцену. Другой отступил вглубь. Сейчас происходит движение в обратную сторону — назад к Шанкаре. Это не означает отрицания бхакти; бхакти просто переосмысливается.

Индуист ведантистского толка легко согласится с Ксенофаном (и Вольтером), что люди творят богов по образу своему и подобию. Вивекананда прямо повторил слова Ксенофана о быках, представляющих себе бога быком. Для Рамакришны очевидно, что бог возникает под влиянием любви бхакта. Современный исследователь Масих пишет о «коррелятивности бога и верующих»³⁴¹.

³⁴⁰ Впрочем, и в православии православие — только символ веры. Троица занимает довольно скромное место. С другой стороны, мышление некоторых индийских мистиков законченно ипостасно. Достаточно привести два изречения Рамакришны: «Неподвижная вода — образ Брахмана. Ту же воду, взволнованную, можно сравнить с Шакти или Кали» (The gospel of Sri Ramakrishna, 1942 ed., p. 634). «Бог лишен формы и тае, схвачен ею. И он также тот, кто превосходит форму и бесформенность...» (“Sayings of Sri Ramakrishna, 10th ed., 1965, Saying 871).

³⁴¹ Цит. статья, с. 258. Общеизвестные высказывания Рамакришны и Вивекананды мы не приводим.

«Этимологическое значение слова религия — пишет Никхилананда — то, что «связывает человека с богом». Это обычно сводится к некоторым выражениям и догматам, которыми человек показывает свою верность богу. Но это не индуистское определение слова религия. Свами Вивекананда говорит, что религия — проявление божественного, уже существующего в человеке. Каждая душа, согласно веданте, — потенциально божественна. И функция религий выявить эту божественность упражнениями или деятельностью, или культом, или любовью, или философией. Проявление божественного, уже существующего в человеке — в этом вся религия...»³⁴².

Надо подчеркнуть, что божественное — это не бог. В известном смысле божественное, абсолютное может быть противопоставлено богу³⁴³. Бог, по природе этого термина — некое лицо (в самой утонченной форме — лицо и в то же время не лицо), а божественное — нечто разлитое в лицах и предметах, но не тождественное им. Сравните: семья — семейное, зверь — зверское, муж — мужественное. Божественное в рассуждениях Вивекананды (в излагающего его Никхилананды) стоит посредине между богом бесхитростного крестьянина и пустотой буддийских философов. Религия женщин и крестьян не отбрасывается, но рассматривается как подготовительный класс, как первая ступень, ведущая к пониманию более тонких истин.

Сравнение с «божественным» веданты позволяет еще раз подойти к пониманию «ничто», «пустоты» буддийских мыслителей.

Пустота буддистов, — это не торичеллиева пустота, и ничто — не простое отсутствие чего-то. Это намек на тайну, которая, по мнению теистов, может быть, по крайней мере, названа, и

³⁴² Nikhilananda, swami. What make sense in religion. Vedanta Kesari, Madras, 1964. Vol. 50, N 11, p. 598–599. Ср. также Bhattacharyya K. The concept of God in Indian thought. “Bull. of the Ramakrishna mission inst. of culture”, Calcutta, 1965, vol.16, N 4, p. 122–132.

³⁴³ Традиции противопоставления божественного богу в рамках средиземноморских религий (от Филона Александрийского до Ангелуса Силезиуса) прослежены в статье М. Nambara. Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen in Buddhismus. «Archiv für Begriffsgeschichte» Bonn, 1960, Bd. 6, S. 143–277.

называется словом бог; а по мнению религиозных негативистов — никак не может быть названа. Бог — божественное — ничто (или пустота) образуют ряд намеков на невыразимое с убывающей степенью конкретности образа. «Вы слышали слово нирвана. Это буддийское выражение для термина веданты мокша. Последнее — позитивный термин, первое — негативный. Нирвана означает прекращение всех препятствий, помех; мокша означает состояние освобождения. По существу нет разницы между ними. Нирвана — абсолютная свобода от формы, мысли, эмоций, всего. Что это, состояние ничтожества? Я сказал бы, это состояние ничтожества и «всежества», состояние, которое не может быть выражено языком»³⁴⁴.

Если Гьянешварананда прав, то ведантизм может быть описан как система, параллельная буддизму. С исторической точки зрения, ведантизм вырастает из вед, завершает традицию вед. Однако окончательное оформление ведантизма происходит в средние века, после тысячелетнего господства буддийской мысли. И можно сомневаться, возник бы ведантизм как самостоятельная школа без буддийских образцов?

Гегель, отвечая на предложение Кузена — кратко и популярно изложить свое учение по-французски, — написал, что его система не может быть изложена, во-первых, кратко, во-вторых, популярно, в-третьих, по-французски. Это хорошо выражает чувство творца, еще близкого к акту творчества и знающего, что этот акт мог быть только таким, каким он был. Потом, когда система сложилась, стала группой фактов, ее можно пересказать — кратко, популярно, по-французски и даже на суахили. Известная потеря информации неизбежна, но возможны и творческие переводы, не уступающие подлиннику. Трудности только вдохновляют мастера-переводчика. Однако предварительным условием русской или французской «Науки логики» является немецкая «Наука логики». Предварительным условием немецкого «Рассуждения о методе» является подлинник Декарта. Эти примеры позволяют понять роль буддизма как повивальной бабки ведантизма. Учение Будды само по себе было завершением вед (т. е. некоторых тенденций вед). Но Будде удалось изложить дух вед в форме логически стройного учения только потому, что он решительно

³⁴⁴ Gnaneshwarananda, swami. What is real freedom? "Vedanta kesari", Madras, 1964, Sept., vol. 51, N 5, p. 292.

отбросил многозначный, поэтический, алогичный язык традиции и создал свой особый еретический язык, в известном смысле — формализованный язык, сшитый по мерке его собственной мысли. Потом, когда образец уже существовал, сравнительно нетрудно было создавать другие формализованные языки, не порывавшие с материнским ядром живого языка и связанные с ним известными условиями переходности³⁴⁵.

5. Можно рассматривать буддизм и индуизм как два стадийно различных явления одной и той же культуры и в то же время как два отношения к фольклорной традиции, существовавшие много веков рядом друг с другом. Буддизм возник в век философии, и признает только те элементы фольклорной традиции, которые могут быть включены в рамки логической (или квазилгической) системы. Индуизм окончательно сложился в век реставрации архаики и основан на принятии традиции во всей ее широте. В эпоху, соответствующую раннему средневековью, индуизм впитал в себя и буддийскую традицию, — не поступившись ни граном фольклорного наследия. Это развитие шло, конечно, не в вакууме, не в бескорыстном царстве духа, а в социальной среде, насыщенной столкновением групповых интересов. Модернизация и реставрация индуизма была делом жизни и смерти для брахманов (на буддийском Цейлоне их место заняла сангха). Кроме того, с этнической точки зрения, в неоиндуистских движениях можно видеть реакцию дравидского Юга против арийского Севера. Но подробное исследование частных факторов религиозного развития увлекло бы нас в сторону от темы. В нашей работе религия рассматривается как духовный коррелят социальной структуры в целом.

Набросав эту схему, приходится задать вопрос: в какой мере категория «средневековье» применима к Индии? Можно ли

³⁴⁵ Ср. Mai B. The religion of the Buddha and its relation to upanisadic thought. Hoshiarpur, 1958. — Nakamura H. Upanisadic tradition and the early school of Vedanta... "Harvard Journ. of Asiatic studies", 1955, vol. 18, N 1–2, p. 74–104. Nakamura H. Conflict between traditionalism and rationalism: a problem with Samkara. «Philosophy East and West», Honolulu, 1962, July, vol. 12, N 2, p. 153–161.

говорить, — применительно к Индии, об античности и Средних веках? По нашему мнению, можно, хотя с несколькими оговорками, из которых важнейшая относится не только к Индии, но и к Китаю (во многих других отношениях — антиподу Индии). Суть этой оговорки в том, что стадийные сдвиги в Индии (и в Китае) за последние две с половиной тысячи лет гораздо менее резки, чем в Средиземноморье. Невозможно говорить о стадийных цивилизациях, которые гибнут и оставляют в наследство только обломки — как это было с греко-римской цивилизацией. История Индии — это история единой живой цивилизации. Однако в этой истории были сдвиги, сравнимые со стадийными цивилизациями Средиземноморья. Например, Индия переживает рождение философии одновременно с Грецией, но переживает характерно неполно, скорее как тенденцию, чем как законченное явление. Философия возникает, но не так, и не выделяется полностью из сферы фольклорно-религиозной традиции. Соответственно с этим, и кризис индивидуалистического мышления, и реакция на этот кризис, были в Индии менее острыми. Поэтому вопрос о подчинении философии теологии, о реставрации теологии, не мог быть поставлен здесь в средние века с латинской резкостью. В результате, средневековая мысль Индии сохранила свободу, невозможную в Европе или на Ближнем востоке средних веков. Но, с другой стороны, индуизм не допускал выхода к Новому времени. Служанка теологии — светская мудрость — могла восстать, и восстала против своей госпожи. А там, где философия и теология просто не отделились друг от друга, восстание невозможно. Новое время могло прийти в Индию только извне. Сила и слабость индуизма (и, до некоторой степени всей страны, на которую он наложил свой отпечаток) заключается в сохранении, как ядра культуры, примитивной знаковой системы. Пожалуй, нигде в истории человечества высокая цивилизация не отнеслась с такой бережностью к своему наследству. И в духовной жизни, и в системе социальных учреждений новое оформлялось по старым образцам, пробивалось в жизнь как новая интерпретация старых знаков, старых порядков³⁴⁶. Новое не вытесняет старое, а только наслаивается на него.

Нельзя сказать, что индуизм неподвижен. Он откликается

³⁴⁶ Социальные аспекты этой проблемы мы рассматривали в работе «Целостные исторические системы и динамика их развития».

на любой толчок. Но, во-первых, сам по себе индуизм не вызывает сдвигов. Ему нужен толчок извне, чтобы создать новое. Во-вторых, движение индуизма до некоторой степени иллюзорно. В законченно холистической системе любое движение оказывается внутренним движением, сохранением в новой форме старого сочетания элементов. Если одни течения индуизма встают «в просвещении с веком наравне», другие остаются на уровне неолита. Индуизм не мешает духу взлетать на небо, но только так, чтобы, опускаясь на землю, он не потревожил кастовой системы. Трудно сказать, чего здесь больше: духовной гибкости или материальной косности³⁴⁷.

* * *

6. Мы пытались показать, что буддизм и индуизм — две параллельные линии развития одной традиции³⁴⁸; что в индуизме сохранились, в несколько видоизмененной форме, интеллектуальные конструкции, характерные для буддизма. Остается показать, что игровая структура индуизма, в свою очередь, наличествует и в буддизме; что лила, божественная игра, не устранена в нем, а только преобразована, получила новую форму.

В начале главы буддизм трактовался, в рамках схемы, несколько упрощенно. Мы сказали — и не отказываемся от этого — что центральные символы буддизма напоминают философские понятия. Но они не суть философские понятия. Скорее это абстрактные интеллектуальные иконы.

Буддийские символы «ничто», «пустота», омонимичные понятиям, так же отличаются от понятий, как абстрактная живопись от производственного чертежа. Некоторые абстрактные рисунки могут напоминать чертеж; но по содержанию они дальше от чертежа, чем реалистический рисунок человеческого лица. Точно так же нирвана, ничто, пустота (в буддийском контексте) дальше от научного понятия, чем мифологические образы. Ибо содержание конкретного рисунка и чертежа — конечные предметы. Содержание научного понятия и мифологического образа — также нечто связанное с конечным (и в этом смысле предметное): если не предмет, то класс предметов, отношение

³⁴⁷ Ср. Mishra V. Hinduism and economic growth. L., 1962. Religion and progress in modern Asia, ed. by R.N. Bellah. L. 1965, p. 43–55.

³⁴⁸ Хотя и носящие на себе отпечаток разных эпох становления.

предметов, явление, вызванное взаимодействием определенных предметов — и т. д.³⁴⁹. Эта предметность может быть выражена в суждении: Индра — бог-громовержец; прямая — кратчайшая линия, соединяющая две точки. Мифологические образы, как видим, поддаются определению ничуть не хуже, чем научные понятия. Они обладают осязаемым ядром значения³⁵⁰. Но «ничто», «пустота», извлеченные из буддийского контекста, означают ноль, паузу в информации — больше ничего. Мы знаем как факт, что созерцание «ничто» давало буддистам состояние блаженства. Но не так просто понять — почему. Рай — понятная икона; нирвана, ничто — иконы, конструкция которых кажется загадочной. Там как будто нет никакого текста, на котором приятно остановиться взглядом, один подтекст (под текстом имеется в виду то, что может быть логически или образно организовано, т. е. размещено в пространстве и времени или в других, более абстрактных координатах. Подтекстом мы называем то, что высказывается между строк).³⁵¹

Попробуем разобраться в этом парадоксе. Примем, что ничто — пауза. Следовательно, в научной (формализованной) речи ничто не значимо. Но в художественной (контекстуальной) речи пауза значима. Достаточно вспомнить роль паузы в музыке, в живописи (незаполненная рисунком бумага в произведениях Ма Юаня), в стихах, наконец — на сцене. Каждому известно и привычно словосочетание «выразительная пауза». Остается только понять, что это привычное выражение не менее парадоксально, чем блаженная пустота буддизма, нирвана, и что парадоксы эти — одного порядка.

В системе контекстуального мышления на паузу, в некоторых случаях, ложится решающая смысловая нагрузка. Иногда именно пауза высказывает то, что можно назвать «идеей» произведения. Приведем простой пример — пьесу А.П. Чехова «Дядя Ваня». В заключительной сцене дядя Ваня и Соня обмениваются совершенно незначительными фразами. Все, что

³⁴⁹ В самом слове «бес-конечное» связь с конечным этимологически выражена.

³⁵⁰ Характер этого ядра и его отличие от ядра научного термина рассмотрен в гл. 3.

³⁵¹ Иначе говоря, «текст — конструкция из ядер значений. Подтекст — ритмическая структура ассоциативных полей значений». Ср. также гл. 3.

у них на душе, все невысказанное в тексте, — доходит через «подтекст».

В строго логической конструкции нет никаких подтекстов. Она жестко организована и не допускает неизвестно откуда взявшихся ассоциативных волн. То, что она высказывает — нечто определенное и, следовательно, конечное (ограниченное пределом).

Напротив, ритмическая конструкция, даже выраженная в словах, остается музыкой, танцем слов. Отдельное слово, отдельное предложение здесь — ничто, целое — все. Это целое складывается из ничего, как музыка — из ничего по отдельности не значащих, условных до, ре, ми — и пауз между ними³⁵². Так построены многие сутры. Поэтому чтение «Сутры сердца» вызывает примерно то же чувство, что созерцание «Троицы» Рублева или слушание мессы Баха.

Наиболее ритмичные сутры созданы сравнительно поздно, уже в нашу эру. Но и в раннем буддизме можно раскрыть ритмически-музыкальный строй³⁵³. Легенды рисуют нам Будду не ушедшим из жизни, а только перешедшим к жизни более высокой ритмической организации. И в этой художественной конкретной форме уже содержалось — образно — то, что до некоторой степени — далеко не полностью — осознано было несколько веков спустя. Нирвана — пауза, осмысленная и понятная только в ритмически организованном целом. Нирвана — отрицание сансары. Но отрицание не есть отсутствие связи. Напротив, отрицание есть связь. Там, где окно, нет стены; но если бы не было стены, окна тоже бы не было. В царстве немых Шанкара (мыслитель, полемизировавший с буддизмом, но еще очень близкий к нему) никогда не сказал бы: язык атмана — молчание.

Смысл нирваны³⁵⁴ не может быть раскрыт вне контекста, построенного как отрицание всего «обусловленного, сотворенного, ставшего», вне отрицания сансары. Нирвана и сансара связаны негативно, но они неотделимы. Они содержатся друг

³⁵² «Когда Моцарта спросили, что важнее всего в его музыке, он ответил: паузы! Бетховен, отвечая на вопрос о числе пауз в его симфониях, ответил: молчание — тоже музыка!» — Hyde M. Zen: meditation and art. "Middle way", L., 1966, Aug., vol. 41, N 2, p. 72.

³⁵³ Ср. также гл. 3.

³⁵⁴ Имеется в виду реальное переживание, стоящее за символом.

в друге, как, впрочем, и все противоположности: субъект в объекте, объект в субъекте и т. п. Если мы перестанем мыслить сансару, т. е. мир частных, в которых запутывается человеческая деятельность, исчезнет и нирвана. Поэтому положение «нирвана есть сансара» — по крайней мере так же верно, как и противоположное: «нирвана не есть сансара». В буддийском искусстве сансара — текст, нирвана — подтекст (Аджанта, Боробудур). В философии Нагарджуны они тождественны³⁵⁵.

Нирвана как переживание — это субъективная сторона «пустоты», «ничто» ритмической паузы (в которой всплывает полнота и целостность) бытия. Нирвана как символ — специфическая форма записи этого созерцания. Возможны другие формы записи, другие формы символики, из которых (или, лучше сказать — из ограниченного, неадекватного понимания которых) возникают разные религиозные системы.

Переживание целостности бытия — «подтекст» и нирваны, и брахмана, и рая и многих других символических описаний. Для того, кто чувствует подтекст — например, для Джелаладина Руми — образы, из которых складывается текст мусульманского рая (прохлада, кущи, гурии) — не более чем игрушки, которыми забавляются дети, играя в жизнь взрослых³⁵⁶. И точно так же понятия, в которых неоднократно пытались раскрыть содержание символа нирвана — не более чем интеллектуальные игрушки. В традиции махаяны, ведущей к дзэн-буддизму, эти игрушки отброшены, и признано, что высшие ценности системы могут быть только пережиты в особом акте «не-мысли». Мы полагаем, что выражение «не-мысль» — гипербола, и речь идет о непонятном созерцании и непонятном мышлении. Непонятном, но не бесструктурном, не бесформенном, а ритмичном, музыкальном³⁵⁷.

³⁵⁵ Ср. Кутасова И. М. Философия Нагарджуны. М., 1963. — Casey d.f. Nagarjuna and Candrakirti. In: Intern. conference of orientologists, 9th. Tokyo, 1964, p. 34–45, — Nagarjuna. Mulamadhyamakarikas. Спб., 1904–1913.

³⁵⁶ Это метафора самого поэта. См. Schimmel A. The symbolical language of Maulana Jalal al-Din Rumi. — “Studies in Islam”, New Delhi, 1964, vol. I, N I, p. 26–40.

³⁵⁷ Ср. Bhattacharyya K. The concept of self in Buddhism. «Philosophical quarterly», Amalner, 1961, July, vol. 34, N 2, p. 77–87. — Lamotte E. Un Festin d’immortalite dans le bouddhisme. «Bull. de la

Проблему, над которой бились крупнейшие мыслители Средних веков, не следует рассматривать как чисто религиозную, несущественную для светской философии, для науки. Это общая проблема семиотики целого.

Грубо говоря, к логическому описанию реальности можно подойти с двух концов. Либо начать с части, частицы (приписав ей неделимость и неуничтожимость) и от частицы восходить к целому как конструкции из частиц. Либо начать с целого, приписав целому полноту бытия, а часть, частность рассматривать как фрагмент картины, тем менее реальный, чем он элементарнее, чем дальше от целого. Первый путь можно назвать демокритовским, второй парменидовским.

При демокритовском подходе к решению задачи начало может быть точно определено, и вся работа напоминает собирание машины из готовых деталей. Атомарная деталь интеллектуальной конструкции — понятие, по возможности точно определенный класс явлений или отношений. Чем они строже определены, тем успешнее идет работа. Однако целое все время отодвигается в бес-конечное, и по существу категория бесконечного подменяет в демокритовской системе категорию целого. Демокритовская система не дает подхода к проблеме, требующего целостного созерцания и целостного решения. Например, в области морали она не идет дальше разумного эгоизма.

При парменидовском подходе трудности ждут нас не в конце, а, наоборот, с самого начала.

Парменид утверждал: только единое есть! Что же такое единое? Это нельзя определить. Можно определить, что такое атом, но нельзя определить единое. Ибо определить — значит ограничить, поставить предел. Любую частность можно определить, «привязав» ее, как говорят военные, ориентируясь на местности, к каким-то другим частностям, другим аспектам бытия. Куст находится в 100 м. левее трубы. Пространство — это форма существования материи. В обоих случаях А привязывается к В, отличному от А и предположительно известному. Но целое, единое не к чему привязать, потому что все находится в нем самом.

classe des lettres et des sciences morales et polit.», Bruxelles, 1963, t. 49, N 4, p. 173–182. — Wayman A. The meaning of unwisdom (avidya), «Philosophy East and West», Honolulu, 1957, Apr.– July, vol. 7, N 1–2, p. 21–25.

Можно только подвести к целому (так же как «Фауст» Гете подводит к «идее» Фауста, не высказывая ее в лоб). Иногда подходит к целому хоровод конкретно-чувственных образов, условно подобный необозримой целостности бытия. Так стихийно развивалась мифология. Иногда представителем целого становится отдельный чувственный образ. Так построено учение о микрокосме (человеке) и макрокосме (вселенной). Иногда подход к целому достигается через отрицание всех подобий. Иногда же «единство многообразия» мира передается через структуру, в которой есть и пластический, и абстрактный символ (в ипостасных троиках). Но во всех случаях смысл верховного символа неопределим и раскрывается только полной контекста.

Дао не непознаваемо. Прочитав Дао-де-цзин, мы до некоторой степени познакомились с дао — так же как, прочитав «Фауста», мы познакомились с Фаустом, мы знаем его. Но прямой вопрос: «определите идею Фауста», «определите Дао» — нелеп. И вопрос: «Что такое будда?», «Что такое Дао?» — нелепый вопрос³⁵⁸.

Для развития естествознания контекстуальное мышление в какой-то период стало препятствием, мешало детализации знания, накоплению атомарных фактов. Поэтому философия, связанная с наукой, на какой-то период отказывается от многозначных символов. Напротив, религиозная традиция, исторически связанная с традициями поведения, нравственности, без многозначных символов не могла свести концов с концами, не могла восстановить единство сферы ценностей, идеалов, святынь. Но многозначные символы и религия — совсем не одно и то же!

7. Существуют области, в которых границы между отдельными фактами очень легко провести. Например, увидев кошку, сидящую на кресле, — вероятно, 100 наблюдателей из 100 проведут разграничительную линию так, что по одну

³⁵⁸ Ср. гл. I. Различие между пластическими, абстрактными и негативными символами не следует переоценивать. Пластический символ («Будда») может трактоваться негативно; а негативная символика может стать пластической и зримой — в живописи Сэсю, в стихах Басё.

сторону окажется кошка, а по другую — кресло. Но вряд ли 2 наблюдателя из 100 проведут совершенно одинаковую границу между религиозным нигилизмом и атеизмом, между мифологией и религией, между мистикой и религией и т. п. В таких случаях факты становятся проблематичными, и требование — строго опираться на факты — беспредметным. Имеется источник, — скажем, — «Сутта-нипата», — достоверность которого не вызывает сомнения. Но является ли этот факт истории культуры фактом истории религии? Ответ зависит от того, что мы считаем религией. Концепция не изменяет источника, но она определяет его значимость как факта — не относящегося к делу, незначительного, второстепенного, существенного, решающего.

Концепции религии, сложившиеся в эпоху Просвещения и в XIX в., построены на фактах и отношениях, значимых для Европы этого времени: религия и наука — противоположности; религия консервативна; наука революционна — и т. д. Но были эпохи и культуры, когда (и где) развитие интеллекта в сфере религии шло быстрее, чем в сфере науки. Ранний буддизм гораздо последовательнее, логичнее, гораздо более решительно очищен от избытков фантазии, чем тогдашние науки. Ранний буддизм был интеллектуальной революцией. А индийская медицина (или тибетская медицина) до сих пор держится на предании. Она консервативна, догматична, опутана суевериями. Привычное отношение между религией и наукой выступает, в условиях древней Индии, поставленным на голову, вывернутым наизнанку.

Примитивные религии чрезвычайно не похожи на развитые. Религии Индии и Китая чрезвычайно не похожи на религии Европы. Невозможно построить такую модель религии, в которую вошли бы все факты, когда-нибудь кем-нибудь отнесенные к сфере религии. Любая модель заставляет что-то отбросить, чем-то пренебречь. Если считать образцом мировые религии (буддизм, христианство, ислам), то магические обряды примитивных племен следует признать дорелигиозным синкретизмом, смесью попыток воздействовать на природу с поисками духовного преображения. Подчеркивая то, чем мировые религии (или, вернее, рафинированные течения этих религий) отличаются от неразвитых религий, можно фиксировать духовное преображение как основную цель религиозной практики. Но нам возразят, что духовное преображение до-

стигается, собственно говоря, искусством; Венера Милосская «выпрямила» Глеба Успенского, хотя он пришел в Лувр как турист, в поисках эстетических впечатлений, — и вообще, религия, до конца очищенная от предрассудков, перестает быть религией. Если считать образцом религии примитивные культы, то это действительно так; тогда мировые религии — это уже не религии или, по крайней мере, не совсем религии:

«В это самое «мрачное средневековье» сложились всеобъемлющие мировоззренческие системы — христианство, буддизм, ислам — философские по своему существу, но представленные, что и было естественно для того времени, в категориях религии»³⁵⁹.

Концепция, создавая новые способы измерения действительности, новые способы членения реальности на отрезки, факты, до некоторой степени сама создает факты, на которые потом обопрется. Концепция устанавливает иерархию значимости фактов, которая непосредственно из самих фактов не вытекает; она расценивает одни факты по высшей ставке, как фундаментальные, а другие деградирует, относит к области случайного, нетипичного, немассового или, наконец, — еще неизученного. Концепция всегда опирается не столько на факты, сколько на постулаты (интуитивное обобщение фактов). Эти постулаты не могут быть доказаны. Возможно лишь показать, какие следствия вытекают из принятых постулатов, какие «случайные» скопления фактов в свете новой теории выступают как строго организованные системы. Лучшая теория, по-видимому, та, которая позволяет систематически описать максимум не только в смысле количественного, но и качественного многообразия. Но и лучшая концепция не безупречна.

Нельзя смешивать модель реальности с самой реальностью. Модель может быть строго определена. С ней можно оперировать, как с вещью, такой же определенной и отличной от других вещей, как паровоз и мотороллер. Однако на самом деле элементам модели соответствуют не вещи, а тенденции. Тенденции, которые иногда проступают наружу, а иногда исчезают. Тенденции, которые практически всегда выступают вместе с другими, совершенно на них не похожими. Тенденции, которые в большинстве случаев заслоняются другими, действуют как момент очень сложного параллелограмма сил, и только

в исключительных, парадоксальных случаях выступают как господствующие силы. Поэтому возможно несколько моделей одного и того же сложного явления. Определения этих моделей не следует понимать как определения самого предмета. Они не претендуют на то, чтобы исчерпать предмет, а только фиксируют одну сторону его, важную в определенной связи. Изменив точку зрения, взглянув на предмет с новой стороны, мы тут же вынуждены создать новую модель его, дать новое определение. Поэтому в одной и той же работе предмет может «определяться» (моделироваться) по-разному. Это не более противоречиво, чем описание дома с разных сторон: с фасада, с торца, наискосок и т. д.

Делались попытки описать ядро религии через специфику религиозного языка. Однако эти попытки всегда сводятся к характеристике определенных религий, определенных стадий в развитии религии, условно выбранных как центральные. Никакой специфической знаковой системы, характерной для религии вообще и только для религии, не существует. Любую «религиозную» знаковую систему можно встретить вне религии — и наоборот. Пушкин написал стихотворение «Пророк» языком мифа. Будда высказал «Четыре благородные истины» языком философа. Выразительная пауза, подтекст лежит в основе не только даосских и буддийских откровений, но и пьес А.П. Чехова. Язык логически абсурдных высказываний характерен не только для даосов и дзэн-буддистов, но и для «Конца игры» С. Беккета. Религиозное откровение записывается в рамках тех знаковых систем, которые имеются налицо в данной культуре, на данной стадии исторического развития. Миф — древнейшая форма записи, но не единственная. Религия не сводится к мифу. Миф не сводится к религии.

Разнообразие царит и в формах передачи «по наследству» сложившегося религиозного опыта. В книге Яковлева «Эстетическое переживание и религиозное чувство» (М., 1964) делается попытка определить религию как корпус догм, требующих слепой веры. Но есть формы религии, совершенно не догматичные, отрицающие слепую веру. Мистические течения Востока обходятся иногда без всякой догматики; то, что они передают — это культура известного переживания, психотехника внутренней жизни (йога, дхьяна, дзэн).

³⁵⁹ Н.И. Конрад. «Запад и Восток», М., 1966, с. 294.

Догматизм и слепая вера сложились в первобытном коллективе до возникновения религии в собственном смысле слова. Догматизм и слепая вера — форма передачи всякого (а не только религиозного) опыта в примитивной среде. Приемы труда передаются в этой среде из поколения в поколение так же догматично, как приемы жертвоприношений. Можно поставить вопрос, почему в религиозной сфере догматизм устойчивее, чем в светской, но нельзя свести религию к догматизму и, в особенности, — к слепой вере. Догматизм не всегда имеет староверческий характер. Католический догматизм, например, предполагает свободу интерпретации основных догм и возможность ряда легальных интерпретаций, ведущих между собой корректный диалог.

Догматическая традиция может быть очень слабо религиозно окрашенной (конфуцианство), тогда как собственно религиозные течения, развивающиеся рядом (даосизм, буддизм), отличаются гораздо меньшей догматичностью. Бывает догматический атеизм, бывают антидогматические формы религии (суфизм, дзэн).

Можно признать догматизм тенденцией, значимой для всех религий; но эта тенденция уравнивается противоположной, мистической. Мистики в состоянии экстаза свободны от «буквы» предания, от догмы; сплошь и рядом они выступают с новыми откровениями, создавая новые секты и течения. В средние века мистицизм неоднократно потрясал общественный порядок, выступал как идеология мятежа против церковной и светской иерархий³⁶⁰. Поэтому невозможно сказать, что религия есть догматизм. Скорее, религия может быть описана как противоборство догматизма с мистицизмом, не сливающихся друг с другом и, в то же время, неотделимых друг от друга.

Ю.А. Левада в своей книге «Социальная природа религии» отказывается от определения предмета, ограничиваясь фиксацией некоторых распространенных черт, практически достаточных для социолога. Это говорит о глубоком понимании трудности проблемы. Определение (или, как мы бы предпочли сказать, общая модель религиозного существования) требует решить вопрос, для ответа на который не хватает данных. Общая модель религии — спекуляция (в гегелевском смысле

³⁶⁰ Ср. Энгельс Ф. «Крестьянская война в Германии». Соч., т. 7, стр. 361 и сл.

этого слова), т. е. попытка угадать завершение исторического процесса, еще не ставшее фактом. Процесс может выявить важность каких-то тенденций религиозного развития, оставленных нами в стороне, а то, что нам кажется главным — отодвинуть в сторону. Явления, которые мы исследовали (дзэн—буддизм и деятельность Джидду Кришнамурти) могут оказаться периферийными, переходными (от религии к чему-то другому). В противном случае, надо признать, что религия не есть догматизм, доверие к авторитету, вера в бога, а есть нечто другое.

С первой точки зрения можно развить концепцию, согласно которой религия не вечна. Примитивные культуры можно назвать скорее ритуальными, чем религиозными. В этих ритуальных культурах были элементы религии, но собственно религия начинается только с записанной традиции и достигает зрелости в религиях «не от мира сего», «новозаветных» религиях, занявших определенное, специфическое место в дифференцированных цивилизациях. Религиозные культуры, в свою очередь, несут в себе элементы некой «метарелигиозной» системы, наиболее полно воплотившиеся в знаменитых течениях, таких как дзэн. Эти знаменитые течения в чем-то принимают окраску окружающей их исторической среды, но по существу они не религиозны, а «метарелигиозны». К сожалению, верифицировать подобную концепцию может только будущее!

Мы живем в переходную эпоху, итоги которой в области культуры еще совершенно не ясны.

Со второй точки зрения, можно построить модель религии, под которую подойдет все, что считалось религией в странах, для которых характерно строгое различие религиозного (сакрального) и нерелигиозного (профанического). Эта модель позволяет хорошо описать противоречия религиозного развития:

Религия — это система передачи социально значимого мистического опыта. Система, состоящая из трех подсистем:

1. Записи (в слове, в пластических искусствах, в музыке).
2. Обряды и другие религиозно значимые действия. Например, нравственное поведение входит в сферу религии как путь к религиозной цели, звено в цепи религиозной практики.
3. Учреждения (церковь, сангха).

Социально значимый мистический опыт — это такой мистический опыт, который выступает регулятором поведения

группы людей. Если мистический опыт не вдохновил к проповеди или каким-то иным действиям, способным повлиять на окружающих, — он социально незначим. Это довольно просто. Труднее понять, что такое мистический опыт. По нашему мнению, это опыт, в котором участвует переживание единства (распредмеченности) бытия; восприятие единства бытия не как абстракции, а как чувственной достоверности. Можно определить мистицизм и субъективно, как парапсихологический опыт, опыт состояний экстаза и транса. Иногда воображение экстастика рисует ему фантастические картины, и мистический опыт связан с видениями (неба, рая, ада и т. п.). Иногда он выступает в форме «сатори», т. е. те же предметы, которые различает обычное сознание, мистик видит в ослепительно ярком свете. Иногда переживание света настолько ярко, что предметы в нем как бы сгорают, представляются потом, при обобщении мистического опыта, иллюзорными, недействительными. Этим трем типам приблизительно соответствуют опыт Мохаммеда, Хуй-нэна и Шанкары. Если экстаз не погасил интереса к предметному миру, а только дал взгляд на предметный мир с птичьего полета, то мистик сохраняет контакт с обществом и влияет на него. Иногда он становится вероучителем, реформатором, пророком. Он чувствует себя призванным «вязать и разрешать». В переломные эпохи, когда моральная традиция колеблется, он отменяет старые, обветшавшие нормы и устанавливает новые. Охваченный экстазом, мистик способен распространять свои взгляды гораздо успешнее, чем человек трезвый и рассудительный, он буквально заражает окружающих своим отношением к жизни.

Это не значит, однако, что модель поведения, возникшая в голове мистика и окрашенная его экстазом, всегда заслуживает энтузиазма. Она может быть и губительной. Говоря языком теологов, бывают видения от бога, а бывают от дьявола. Мистический опыт Алисы Леншины, вызвавший бунт в Замбии, не равен мистическому опыту Мохаммеда; Мохаммед, помимо того, что он был мистиком, был еще очень умным, хотя и неграмотным, человеком, государственным деятелем — самородком, а Алиса совсем не умна. Активный, но неумный мистик может наделать больше вреда, чем просто неумный человек.

Можно сравнить мистический опыт с мутацией. Многие мутации вредны, некоторые полезны. Естественный отбор

устраняет вредные мутации и сохраняет полезные. Такую же роль по отношению к мистическому опыту играет практика исторического коллектива, к которому мистик обратился со своей проповедью.

Практика народа — не менее важный фактор религиозного развития, чем вдохновение пророков и проповедников. Религия — это система, в которой экстаз мистиков поверяется народной нравственной традицией, а традиция поверяется и испытывается в непосредственном переживании мистиков. Некоторых побивают камнями (физически или морально), некоторые основывают секты, которые замыкаются в собственной скорлупе и постепенно исчезают, некоторые увлекают своих последователей к бессмысленным насилиям (как уже упомянутая Леншина), и коллективы, объединившиеся вокруг таких «ложных» учений, гибнут. Но, в конце концов, история отбирает несколько «истинных» учений, учений, способных обеспечить целостность исторического коллектива. И за эти учения народы упорно держатся.

В обыденную жизнь цивилизованных обществ экстастические переживания, в которых религия берет свое начало и достигает своей вершины, вторгаются только от случая к случаю. Для большинства людей они остаются чем-то отдаленным, окутанным туманом сверхъестественного. Этот туман имеет известное психологическое значение, но решающую роль в жизни масс религия играет своей нормативной стороной — как устойчивая система символов, система идей, нравственных норм, обрядов. И проблема религии сводится к проблеме основных символов культуры, к проблеме устойчивого мировоззрения.

Отсюда возможность еще одной модели религии, в которой мистическое просто выброшено за борт (или вынесено за скобки). Один из вариантов такой модели можно найти в «Эпилоге» Р. Беллы к книге «Религия и прогресс в современной Азии»³⁶¹. В ходе работы Белла практически различает «светские религии» или «светские идеологии» (употребляя эти термины без разбора) от собственно религий (ислама, буддизма). Это прямо противоречит первоначальному определению, согласно которому любая устойчивая идеология масс есть религия. Таким образом, модель Беллы очевидно несовершенна и только огра-

³⁶¹ Religion and progress in modern Asia. L.-N. Y., 1965.

ниченно применима. Но к некоторым существенным сторонам реальности она позволила подойти.

«Быть может, центральная функция религии, — пишет Белла, — это действовать как гироскоп культуры, обеспечивать прочную систему определителей мира и личности...» (с. 173). Религия обеспечивает «идентичность группы или личности... Идентичность — это утверждение, что представляет собой личность или группа по самой сути и в любых условиях... Приверженность к религиозной истине, действительной «всегда и везде», укрепляет уверенность, с которой я знаю, кто я такой...» (с. 173).

Можно также «рассматривать религию как кибернетический контрольный механизм в обществе или личности. Давая общую характеристику реальности и Я, религиозные символы складываются в систему «пограничных знаков»³⁶², устанавливающих, какие действия возможны и желательны. Эти пограничные знаки вводят личные и общественные действия в рамки «высшей власти» или «глубокого смысла», так что одни действия поощряются, а другие исключаются.

Создавая чувство «смирения» или «благоговения перед священным», религия помогает регулировать человеческие действия и удерживать их в известных пределах» (с. 173—174).

В изменившихся условиях религиозные запреты могут стать предрассудком (например, страх перед открытым морем, целесообразный до известного уровня развития судоходства). С другой стороны, «религиозный гироскоп может, в ситуациях большого давления, чрезмерно вибрировать и вызывать совершенно ложные страхи и надежды» (с. 174 — например, ожидание светопреставления). Однако какая-то общая система символов культуры (по терминологии Беллы «религия») необходима на любой стадии развития. Поэтому «религия» не умирает, а только обновляется, меняет форму. Например, архаические религии давали очень конкретную ориентацию в пространстве и времени, — по священным горам, источникам, деревьям, по священным календарным праздникам. В развитых религиях остаются сравнительно немногие священные точки (Мекка, хиджра). Сейчас идея священного пространства эксплуатируется скорее национализмом (Америка — божья страна), а священное время приобрело форму прогресса (с. 174—175).

³⁶² или образов предела, limit images. Deutsch. The nervs of government. New York, 1963, p. 212.

«Таким образом, очевидно, что религия, при всем ее упоре на вечность, идентичность и неизменность, меняется... Но так же верно, что религия обнаруживает примечательную стабильность... Какая политическая или экономическая система прожила так долго, как буддизм, христианство, ислам? Какая книга осталась в общем употреблении столько, сколько священное писание?» (с. 175).

«Центральное измерение религиозной эволюции, — полагает (вслед за Вебером) Белла, — это... «рационализация религиозного символизма»» (с. 176). В конце концов, рационализация ведет к распространению секуляризованных учений, пренебрегающих «пограничными знаками», запретами, табу, на которых основана устойчивость общественной системы. «Особенно во время заметной политической экспансии или обновления, энергичные верхи могут искать укрепления политической власти за счет традиционных ограничений, наложенных на нее... Откровенно атеистический или цинично манипулятивный подход к религии был разработан такими группами политических мыслителей, как легисты в древнем Китае, последователи школы артха в древней Индии, греческие софисты, авторы «зеркал для государей» в мусульманских странах (особенно Низам аль-Мульк) и политические теоретики Ренессанса, крайним представителем которых был Макиавелли. Нет сомнения, что политические режимы там, где жили эти мыслители, использовали методы, предложенные ими... Теории и действия политических секуляристов были часто очень благоприятны для роста, способности общества к обучению и способности к политическим реформам, — по крайней мере, на короткий срок. Однако последовательная секуляризация и рационализация политики, в ходе которой пограничные знаки религии резко отметались, приводила исторические общества (Р. Белла так называет цивилизации, предшествовавшие капитализму. — Г.П.) к серьезным разрушениям. Типический случай — династия Цинь в Китае. При господстве легистов она нарушила интересы и осквернила ценности буквально каждой значительной группы китайского общества. Династия быстро пришла к катастрофическому концу, и неслучайно, что при последующей династии Хань конфуцианство достигло положения государственного культа и официальной идеологии. Политические новшества Цинь не были... упразднены. Великая

китайская административная система была во многих отношениях наследием Цинь. Но прочное утверждение новой политической системы требовало включения ее в контекст заново выработанной версии традиционной религиозно-философской системы, с пограничными знаками, достаточно институционализированными, чтобы выдержать последствия серьезных нарушений, вызванных системой Цинь» (с. 187).

Приведенные выписки показывают, что модель Беллы, просто игнорирующая ряд аспектов религии, тем не менее, дает объективно интересный «срез», «сечение» предмета.

Наконец, своего рода модели религиозного развития можно найти в мифах и притчах, создававшихся в сфере самой религии (а не учеными, рассматривавшими религию извне, как посторонний предмет). Такие модели мы видим в Прорицании прорицательницы (Эдда); в противопоставлении Христа и Антихриста; в притче Кришнамурти об учителе, изгнавшем торгующих из храма — и тотчас ставшем объектом поклонения в новом храме (см. гл. 2). Разумеется, эти мифы и притчи непосредственно не могут служить инструментом религиоведа; но сравнительно нетрудно их интерпретировать, подчеркнуть и выделить «рациональное зерно», превратить миф в модель. Такие модели (в противоположность функциональным конструкциям) очень много могут дать для раскрытия динамики религиозного сдвига.

Например, в Евангелии сказано: «Придут проповедующие во имя мое и будут творить чудеса, но по плодам их узнаете их...». С точки зрения религиоведа, приход Антихриста — не однократный акт, а постоянная тенденция: процесс вырождения кадров религии, превратившейся во всеми уважаемое, уважаемое учреждение. Новые, уважаемые священники уважают власть, богатство, престиж, — и равнодушны к малым сим, и лишены жгучего чувства боли за униженных и оскорбленных, и подозрительно относятся к мистикам, непосредственно переживающим истины веры. Мистиков они предпочитают сжигать — или канонизировать. Чиновничья религия, религия Антихриста перестает выполнять свою главную функцию; она сливается с государством и становится его особым учреждением — или само делается государством специфического типа, теократией. Она перестает быть духовной силой, объединяющей общество, уравнивающей разрушительные тенденции классовой борьбы. И тогда первоначальная искра,

вызвавшая религию к жизни, вспыхивает снова, как секта, ересь, реформаторское движение, обновленчество. Модель борьбы Христа с Антихристом позволяет подойти к истории религии как истории постоянной борьбы первоначального импульса, вызвавшего религию к жизни, с тенденцией к омертвлению, респектабельности, ханжеству. Импульс мистической проповеди может быть передан только системой, а система всегда предаёт, распинает своего бога. Интерпретация терминов «Христос» и «Антихрист» в практике сектантства хорошо укладывается в эту трактовку.

8. Подводя итоги, хочется еще раз сказать: при современном положении вещей, при современной изученности проблемы невозможно построить единую модель религии, в которую бы вошли все ее аспекты. У разных ученых, работающих с разным материалом, необходимо возникают разные модели, разные концепции. Избежать этого разноречия пока нельзя. Это значило бы закрыть дорогу новым разрезам действительности.

Но можно, по-видимому, уже сегодня работать над системой дифференциальных признаков религии, охватывающей некоторые основные ее противоречия. Опыт смежных наук позволяет представить себе эту систему как цепочку противопоставлений, покамест открытую, допускающую дальнейшее развертывание, но твердо определенную, по крайней мере, в некоторых звеньях: знакопоклонство и знакоборчество; догма и ересь; социальность (роль общественного регулятора) и асоциальность (царствие не от мира сего); фиксация сложившихся связей (тип законника) и взрыв сложившихся связей (тип пророка) — и т. д.

Система дифференциальных признаков вырастает из неизбежного размежевания полей исследования религии как исторического процесса. Уже сейчас можно и нужно выделить как самостоятельные линии или аспекты: 1) движение от связи с племенем и нацией к «вселенской» открытости; 2) переход от фольклорной записи «откровения» к авторской, с прогрессирующей ролью автора; 3) отражение дифференциации культуры в отделении морали от права, собственно религиозных и политических ценностей; 4) отражение социальной дифференциации в размежевании религиозных сект и течений; 5) «рационализация

религиозного символизма» — и т. д. При достаточно крупном масштабе времени, эти процессы представляются непрерывно нарастающими. Однако более детальное рассмотрение обнаруживает борьбу противоречий, колебания и попятные движения. Например, в рамках мировых религий действует сильная тенденция к локализации (шиизм становится национальной религией Ирана; буддизм Цейлона противопоставляет себя остальным формам буддизма и т. п.). Выделение автора откровения, личность которого запоминается, а потом становится эквивалентной богу, сталкивается с противоположным процессом фольклорного переосмысления авторских текстов (буддизм джатак). «Рационализация религиозного символизма», или демифологизация, вызывает встречный процесс ремифологизации, и в некоторые эпохи (средние века), в некоторых странах (Индия) этот процесс оказывается более сильным. Таким образом, каждая линия развития превращается в пару противоположностей, и на каждом синхронном уровне можно построить силовое поле, составленное из нескольких пар таких противоположностей.

В рамках мировых религий, 1) католическая (вселенская) ориентация сталкивается с национальной (и локальной — при более дробной социальной жизни); 2) борются авторская и фольклорная религия, ортодоксально—письменная и апокрифически-устная; 3) восстают друг на друга тенденция к отделению религиозной морали от права («кто без греха, брось в нее камень») — и стремление превратить религиозную мораль в закон; 4) социальная дифференциация протестантских сект, «эфиопское» и «сионское» христианство в Южной Африке, «черный ислам» — противостоят устойчивому единству католицизма; 5) демифологизация уравнивается ремифологизацией.

Мы перечисляем эти пары противоположностей, не стремясь ни к какому иерархическому порядку. Для доказательного установления такого порядка еще слишком мало данных. Но можно поставить задачу: моделировать каждую данную «религиозную ситуацию» как силовое поле, как систему противопоставлений. Сопоставление подобных полей дало бы, вероятно, подойти к проблеме идеального (обобщенного) силового поля религии вообще, с учетом не одних только европейских и ближневосточных, но всех существенных фактов.

Наша работа — один из эскизов к постановке проблемы.

Дальнейшая разработка ее выходит за рамки диссертации.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

I. Сочинения К. Маркса и Ф. Энгельса

- Маркс К. К критике гегелевской философии права. Соч., т. I.
 Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. Соч., т. 4.
 Энгельс Ф. Диалектика природы. Соч., т. 20.
 Энгельс Ф. Письмо К. Марксу от 26 мая 1853 г. Соч., т. 28.
 Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии. Соч., т. 7.

II. Европейская религиозная и философская литература

- Августин. Исповедь. М., 1914.
 Бёме Я. Аврора или утренняя заря. М., 1914.
 Бердяев Н. Философия свободного духа. Париж, 1927, ч. 1—2.
 Библия. Спб., 1913.
 Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958.
 Гегель Г.Ф.В. Сочинения, т. 3 — 6. М., 1937—1959.
 Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения. М., 1912.
 Платон. Избранные диалоги. М., 1965.
 Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1965.
 Цветочки святого Франциска Ассизского. М., 1913.
 Эдда. М., 1917.
 Heidegger M. Sein und Zeit. Halle, 1931.

III. Научно-популярная и публицистическая литература

- Капица П.Л. Мои воспоминания о Резерфорде. «Новый мир», М., 1966, №8.
 Кузнецов Б.Г. Эйнштейн. М., 1963.
 Луначарский А.В. Свобода книги и революция. «Печать и революция», М., 1921, № I.
 Яковлев Е. Эстетическое чувство и религиозное переживание. М., 1964.

IV. Европейская художественная литература

- Белль Г. Глазами клоуна. М., 1965.

- Гете В. Фауст. М.-Л., 1948.
 Достоевский Ф.М. Записки из подполья. М., 1926.
 Достоевский Ф.М. Бесы. М., 1927.
 Мандельштам О.Э. Стихотворения. М., 1928.
 Пастернак Б.Л. Стихотворения и поэмы. М., 1965.
 Сартр Ж.П. Слова. М., 1966.
 Селин Л. Путешествие на край ночи. М.-Л., 1934.
 Сент-Экзюпери А. Сочинения. М., 1964.
 Сэлинджер Д.Д. Над пропастью во ржи (и другие рассказы). М., 1965.
 Тютчев Ф.И. Стихотворения. Л., 1957.
 Уэст М. Посол. «Иностранная литература», № 6, М., 1966.
 Kerouac J. The Dharma bums. N.Y., 1958.
 Salinger J.D. Franny and Sooeey. Boston-Toronto, 1961.

У. Источники и пособия

К главе I

- Алексеев В.М. Глава из истории китаизации буддизма. «Известия АН СССР. Отделение литературы и языка». М., 1947, т. 6, № 5.
 Алексеев В.М. Греческий логос и китайское дао. В кн.: Рефераты научных работ за 1945 г. (АН СССР, Отделение литературы и языка). М.-Л., 1947.
 Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Пер. Л.Д. Позднеевой. М., 1967.
 Басё. Лирика. Вступ. статья В. Маркиной. М., 1964.
 Быков Ф.С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
 Бьерре Й. Затерянный мир Калахари. М., 1964.
 Воронова Б.Т. Тойо Ода. М., 1958.
 Завадская Е. Категория пинь в китайской эстетике. Труды научной конференции Тартуского университета, 24–28 февр. 1965 г. Тарту, 1968.
 Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1966.
 Конрад Н.И. Японская литература в образцах и очерках, т. 1. Л., 1927.
 Медведев Е.М. К вопросу о социально-экономическом строе древней Индии. «Народы Азии и Африки», М., 1966, № 6.

- Пятигорский А.М. Материалы по истории индийской философии. М., 1962.
 Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. 1918.
 Семанов В.И. Было ли Возрождение в Китае? В кн.: Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы, М., 1967.
 Сосэки – самый популярный писатель в Японии. «Курьер ЮНЕСКО», Париж, 1966, окт., № 118.
 Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.-Л., 1950.
 Ames V.M. Zen and American thought. Honolulu, 1962.
 Anderson M. The unknowable Gurdjieff. L., 1962.
 Ando Sh. Zen and Christianity. «Psychologia», Kyoto, 1965, Sept., vol. 8, N 3.
 Ayal E.B. Value systems and economic development in Japan and Thailand. «Journ. of social issues», New York, 1963, vol. 19, N 1.
 Bahm A.J. Comparative aesthetics. «Journ. of aesthetics and art criticism», Baltimore, 1965, vol. 24, N 1, pt. 1.
 Bary W. de. Buddhism and the Chinese tradition. «Diogenes», P., vol. 47.
 Becker E. Psychoterapeutic observations on the Zen discipline. «Psychologia», Kyoto, 1960, June, vol. 3, N 2.
 Bellah R.N. Reflections on the protestant ethic analogy in Asia. «Journ. of social issues» N.Y., 1963, vol. 19, N 1.
 Benoit H. The supreme doctrine. N.Y., 1955.
 Blyth R.H. Zen and Zen classics. Vol. 1, 2, 4, 5 (7). L., 1960–1966.
 Chan Wing-tsit. The Chinese concept of man. In: The concept of man. L., 1966.
 Chang Chen-chi. The practice of Zen. N.Y., 1959.
 Chuang tzu. Works. L., 1961.
 Coe S. Buddhism and ikebana. «Middle way», L., 1966, Feb., vol. 41, N 4.
 Conze E. Spurious parallels to Buddhist philosophy. «Philosophy East and West», Honolulu, 1963, vol. 13, July, N 2.
 Doi T. Morita therapy and psychoanalysis. «Psychologia», Kyoto, 1962, Sept., vol. 5, N 3.

- Dumoulin H. Die religiose metaphysic des japanischen Zen-Meisters Dogen. «Saeculum», Preiburg-München, 1961, Bd 12, N 13.
- Dumoulin H. Technique and personal devotion in the Zen exercise. In: Studies in Japanese culture. Tokyo, 1963.
- Dumoulin H. Zen. Geschichte und Gestalt. Bern, 1959.
- Durkheim K. Zen und wir. Weilheim, 1961.
- Eder M. Der Buddhismus in der japanischen Kulturentwicklung. «Anthropos», Freiburg, 1966, Jg 61, N 1–2, S. 204–240.
- Eliot Ch. Japanese Buddhism. L., 1959.
- Fung Yu-lan. A history of Chinese philosophy. Princeton, 1952. vol. 1.
- Furukawa F. The principal of self-sacrifice and Zen. In: Philosophical studies of Japan. Tokyo, 1959.
- Gambler in Deutschland. — «Spiegel», Hamburg, 1966, 19. Sept., Jg. 20, N 39.
- Groldstein B. and S. Zen and Salinger. «Modern fiction studies», Lafayette, 1966, vol. 12, N 3.
- Graham D.A. Zen Catholicism. L., 1964.
- Harduick Ch.S. Doing philosophy and doing Zen. «Philosophy East and West», Honolulu, 1963, Oct., vol. 13, N 3.
- Herbert E. Bodhidharma, the patriarch of the way of nonsense. «Middle way», L., 1966, Feb., vol. 41, N 4.
- Hisamatzu P. Le Zen et les beaux-arts. «Arts asiatiques», P., 1959, t. 6, fasc. 4.
- Hui-Hai. The Zen teaching. L., 1962.
- Humphreys Ch. Dharma. How it works. «Middle way», L., 1966, Aug., vol. 41, N 2.
- Humphreys Ch. Daisetz Teitaru Suzuki. «Middle way», b., 1966, vol. 41, N 3.
- Humphreys Ch. Zen Buddhism. L., 1949.
- Hung Tzu-ch'eng. A Chinese garden of serenity. N. Y., 1959.
- Hu Shih. Religion and philosophy of Chinese history. Shanghai, 1931.
- Hyde M. Zen: meditation and art. «Middle way», L., 1966, Aug., vol. 41, N 2.
- The iron flute. Rutland-Tokyo, 1961.
- Ishida I. Zen-Buddhism and Muromachi art. «Journ. of Asian studies», Ann Arbor, 1963, Aug., vol. 22, N 4.
- Johnston W. Zen and the West. «Studies», Dublin, 1967, vol. 56, N 224.
- Jordan G.R. Reflections on LCD, Zen meditation and satori. «Psychologia», Kyoto, 1962, Sept., vol. 5, N 3.
- Kapleau Ph. Report from a Zen monastery. New York times magazine, 1966, March 6.
- Kasamatzu A. and Hirai T. Science of zazen. «Psychologia», Kyoto, 1963, March-June, vol. 6, N 1–2.
- Landau R. см. гл. 2.
- Lao-tse. Tao-te-king. Stuttgart, 1961.
- Levi-Strauss. A contre-courant. «Nouv. observateur», P., 1967, 25–31 janv., N 115.
- Liu Ts'un-yan. Lu Hsih-sing: a Confucian scholar, Taoist priest and Buddhist devotee of the sixteenth century. «Asiatische Studien», Bern, 1965, Bd. 18–19, S. 78–89.
- McClelland D.C. The achieving society. Princeton, 1961.
- Masni J. /et Wang L./ Zen-Bin-Kushu. «Nouv. revue franc.», P. 1963, oct., annee 11, N 130.
- Miura I. and Sasaki R.F. The Zen koan: its history and use in Rinzaï Zen. N. Y., 1965.
- Munsterberg H. Zen and art. «Art journ.», N.Y., 1961, vol. 20, N 4.
- Nakamura H. Ways of thinking of eastern peoples. Honolulu, 1964.
- Nakamura H. Consciousness of the individual and the universal among the Japanese. — «Philosophy East and West», Honolulu, 1964, Oct., vol. 14, N 3–4.
- Nikariya K. Religion of the samurai. L., 1913.
- Nishida K. Comments of Zen. «Psychologia», Kyoto, 1960, June, vol. 3, N 2.
- O'Neill P.G. A guide to No. Tokyo-Kyoto, s.a.
- Powell R. Zen and reality. N.Y., 1962.
- Riepe D. Zen and the scientific outlook. «Philosophy of science», East Lansing, 1964, vol. 31, N 1.
- Riepe D. The significance of the attack upon rationality by Zen Buddhism. — «Philosophy and phenomenological research», Buffalo, 1966, March, vol. 26, N 3.
- Rogers A.H. Zen and LCD: an enlightening experience. «Psychologia», Kyoto, 1964, Dec, vol. 7, N 3–4.
- Sansom G. Japan, a short cultural history. N.Y., 1943.
- Sasaki R.F. A bibliography of translations of Zen (Ch'an) works. «Philosophy East and West», Honolulu, 1960–1961, vol. 10, N 3–4.

Sasaki R.F. Zen: a method for religious awakening. Kyoto, 1959. см. также Miura.

Sato K. Death of Zen masters. «Psychologia», Kyoto, 1964. Dec, vol. 7, N 3–4.

Sato K. Nomind in Zen and mindfulness in satipatthana. «Psychologia», Kyoto, 1965, Dec, vol. 8, N 4.

Sources of Japanese tradition, vol. 1. N.Y. – L., 1964.

Suzuku D.T. The awakening of a new consciousness in Zen. In: Eranos Jahrbuch, 1954, Bd 23, Zurich, 1955.

Suzuku D.T. The essentials of Zen Buddhism. N.Y., 1962.

Suzuki D.T. Essais in Zen Buddhism. 3 vol. L., 1927–1953.

Suzuki D.T. An introduction to Zen Buddhism, L., 1957.

Suzuki D.T. On the concepts of love and peace. An exchange of letters between D.T. Suzuki and G. Marcel. «France-Asie», P., 1963, janv.-avr., vol. 19, N 174–178.

Suzuki D.T. The training of Zen-Buddhist monk. N.Y., 1965.

Suzuki D.T. Zen and Japanese culture. L., 1959.

Suzuki D.T. Zen and parapsychology. In: Philosophy and culture. East and West. Honolulu, 1962.

Takechi K. On «naikan» method. «Psychologia», Kyoto, 1965. June, vol. 8, N 1–2.

Toki Z. Japanese No-plays. Tokyo, 1954.

Waley A. The plays of Japan. N.X., 1957.

Watts A. The spirit of Zen. N.Y., 1960.

Watts A. The way of Zen. N.Y., 1957.

Weber M. см. гл. 4.

Wendt J. Zen, Japan und der Westen. München, 1961.

Wienpahl P. Identity and atonement. «Psychologia», Kyoto, 1965, Sept., vol. 8, N 3.

Wienpahl P. The practice of Zen. «Philosophy East and West», Honolulu, 1963, Jane, vol. 12, N 4.

Wienpahl P. On the meaninglessness of philosophical questions. «Philosophy East and West», Honolulu, 1965, vol. 15, N 2.

Wilhelm H. Chinese Confucianism on the eve of the great encounter. In: Changing Japanese attitudes to modernization. Princeton, 1965.

Wood E. Zen dictionary. N.Y., 1962.

Zen Buddhism and psychoanalysis. N.Y., 1963.

Zug C.G. The nonrational riddle – Zen koan. «Journ. of Amer. folklore», Richmond, 1967, vol. 80, N 315.

К главе 2

Алкион (т. е. Кришнамурти Д.) У ног учителя. Птр., 1917.

Вышеславцев Б. Кришнамурти (Завершение теософии). – «Путь», Париж, 1928, № 14.

Корчак Я. Избранные педагогические произведения. М., 1966. /Кришнамурти Д./ . Восемь бесед Кришнамурти в Бомбее в декабре 1959 г. – январе 1960 г. Перев. Б. Рогового (рукопись).

Пушкина В.Н. Богочеловечество в современной жизни. Таллинн, 1927.

King W.L. The nature and function of the religious symbol. «Bull. of the Ramakrishna mission inst. of culture», Calcutta, 1966, vol. 17, N 12.

Krishnamurti J. Education and the significance of life. L., 1955.

Krishnamurti J. The first and last freedom. L., 1956.

Krishnamurti J. Commentaries on living. 3 vol. N.Y., 1956–1960; L., 1958–1961.

Krishnamurti J. Talks in Paris, 1961. P., 1962.

Krishnamurti J. This matter of culture. L., 1964.

Krishnamurti J. War abolished. Sidney, 1943.

Landau R. God is my adventure. L., 1964.

Niel A. Krishnamurti, the man in revolt. Bombay, 1957.

Ratnam K. Chilean writer meets Aldous Huxley in India. «United Asia», Bombay, 1964, vol. 16, N 4.

Suares C. Krishnamurti and the unity of man. Bombay, 1955.

Wienpahl P. см. гл. I.

К главе 3

Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.

Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле. М., 1965.

Дхаммапада, пер. В.Н. Топорова, М., 1960.

Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Язык пали. М., 1965.

История искусства зарубежных стран, т. 2, М., 1963.

Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М.-Л., 1930.

Пятигорский А.М. см. гл. 1.

Cairns G.E. Philosophies of history. N.Y., 1962.

Conze E. Buddhist philosophy and its European parallels. «Philosophy East and West», Honolulu, 1963, vol. 13, Apr., N I.

Crowe C.L. On the irrationality of Zen. «Philosophy East and West», Honolulu, 1965, Jan., vol. 15, N 1.

Dean S.R. Beyond the unconscious: the ultraconscious. «Psychologia», Kyoto, 1965, Sept., vol. 8, N 3.

Hanayama Sh. A summary of various research on the Prajnaparamita literature by Japanese scholars. «Acta asiatica», Tokyo, 1966, N 10.

Jammes R. Communisme et Islam; inconciliables? «Doc. nordafricains», P., 1962, 15 fevr., annee 13, N 468.

Kabir Ludin M. Faith and intellect in Islam. «Islamic quarterly», L., 1963, July-Dec, vol. 7, N 3–4.

Koestler A. The logic of personal knowledge. Glencoe, 1961.

Lamotte E. Un festin d'immortalite' dans le bouddhisme. «Bull. de la classe des lettres et des sciences morales et polit.», Bruxelles, 1963, t. 49, N 4.

Liebenthal W. Faith and reason. «Aryan path», Bombay, 1956, vol. 27, N 5.

Muhammad N. The attitude of Islam toward science. «Islamic review», Woking, 1962, vol. 50, N 4.

Sasaki G.H. The historical evolution of the concept of negation. «Journ. of the American orient. society», Baltimore, 1963, Sept.-Dec., vol. 83, N 4.

Suzuki D.T. The Zen language. In: The emerging world. Jawaharlal Nehru memorial volum. Bombay etc., 1964. См. также разд. I.

Watts A. The innocent senses. «Middle way», L., 1965, Aug., Vol. 40, N 2. См. также гл. 1.

К главе 4

Брихадараньяка упанишада. М., 1964.

Древнеиндийская философия, начальный период. М., 1960.

Дхаммапада. М., 1960.

Конрад Н.И. см. гл. 1.

Кутасова И.М. Философия Нагарджуны. М., 1963.

Левада Ю.А. Социальная природа религии. М., 1965.

Махабхарата. М.-Л., 1950–1962; Ашхабад, 1955–1963.

Мялль Л. Об одном возможном подходе к понятию суньявада. Terminologia Indica, Tartu, 1967.

Овсяннико-Куликовский Д.Н. Религия индусов в эпоху вед. В кн.: Избранные труды русских индологов-филологов, М., 1962.

Ольденберг Т. Будда, его жизнь, учение и община. М., 1905.

Пятигорский А.М. см. гл.1.

Повесть о браслете. М., 1966.

Рейснер М.А. Идеологии Востока. М.-Л., 1927.

Сыркин А.Я. О некоторых древнеиндийских классификациях. Труды научной конференции Тартуского университета, 24–28 февр. 1965 г. Тарту, 1968.

Токарев С.А. Религии в истории народов мира. М., 1964.

Удам Х. К анализу миропонимания Хафиза. Труды научной конференции Тартуского университета, 24–28 февр. 1965 г. Тарту, 1968.

Упанишады. М., 1967.

Шанкара. Абхидхарма. В сб. «Современная индийская идеология», М., 1965.

Abramovski G. Das Geschichtsbild Max Webers. Stuttgart, 1966.

Ayar G.R. The Hindu ideal. Madras, 1959.

Bahm A.J. Was Gautama a buddhist? «Bull. of the Ramakrishna mission inst. of culture», Calcutta, 1964, vol. 15, N 1.

Balasubramanian R. Juvanmukti: a new interpretation. «Journ. of the Orient. inst.», Baroda, 1962, Dec, vol. 12, N 2.

Bharati A. Symbolik der Berührung. «Stadium generale», B. etc., 1964, Jg 17, N 10.

Bhattacharyya K. The concept of self in Buddhism. «Philosophical quarterly», Amalner, 1961, July, vol. 34, N 2.

Bhattacharyya K. The concept of God in Indian thought. «Bull. of the Ramakrishna mission inst. of culture», Calcutte, 1965, vol. 16, N 4.

Bouquet A.C. Stoics and buddhists. «Philosophical quarterly», Amalner, 1961, Jan., vol. 33, N 4.

Britto F.J. Mystical experience, the meeting point between India and the West. — «Philosophical quarterly», Amalner, 1960, Jan., vol. 32, N 4.

Buddhist scriptures. Selected and translated by E. Conze. Harmondsworth, 1960.

Buddhist wisdom books. Containing the Diamond sutra and the Heart sutra. Trans. and explained by E. Conze. L., 1958.

Butter J.T. Creation, art and lila. «Philosophy East and West», Honolulu, 1960, Apr. — July, vol. 10, N 1–2.

Casey D.F. Nagarjuna and Chandrakirty. A study of significant differences. In: International conference of orientologists, 9-th. Tokyo, 1964. Tokyo, 1964.

- Conze E. Buddhist thought in India. Three phases of Buddhist philosophy. L., 1962.
- Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. Vol. 1, P., 1964.
- Dasgupta S. Development of moral philosophy in India. Bombay etc., 1961.
- Dekeyser P. Propos sur le symbolisme phallique dans l'hindouisme. «Synthesis», Bruxelles, 1961, août, année 16, N 183.
- Deutsch E.S. Karma as a «convenient fiction» in the advaita Vedanta. «Philosophy East and West», Honolulu, 1965, Jan., vol. 15, N 1.
- Dev G.Ch. The doctrina of Maya in Vedanta: what it implies. «Journ. of the Asiatic society of Pakistan», Dacca, 1960, vol. 5.
- Dev G.Ch. Notion of falsity of the world in Gaudapada and Samkara. Ibid, 1961, vol. 6, p. 11–29.
- Dumoulin H. см. раздел I.
- Eliade M. Traite' d'histoire des religions. P., 1964.
- Eliade M. Yoga: immortality and freedom. N.Y., 1959.
- Frankfort H. Before philosophy. Harmondsworth, 1951.
- Glaserapp H. von. Hat Buddha ein methaphysisches System gelehrt? «Paideuma», Wiesbaden, 1960, Juli, Bd 7, Hf. 4/6.
- Gnaneshwarananda, swami. On meditation. — «Vedanta kesari», Madras, 1964, Oct., vol. 51, N 6.
- Gnaneshwarananda, swami. What is real freedom? Ibid, Sept., N 5.
- Grundfragen der Religionswissenschaft. Salzburg, 1963.
- Günther H. Der Buddha und seine Lehre. Nach der Überlieferung der theravadins. Zürich, 1956.
- Heiler F. The idea of god in Indian and Western mysticism. «Indo-Asian culture», New Delhi, 1960, July, vol. 9, N 1.
- Humphreys Gh. Buddhism. Harmondsworth, 1951.
- Hyde M. см. гл.1.
- Joshi R.B. The origin of Maya in Sankara's philosophy. «Journ. of Indian history», Trivandrum, 1959. Aug., vol. 37, pt. 2.
- Kirtidananda, swami. The glory of the divine mother. «Bull. of the Ramakrishna inst. of culture», Calcutta, 1964, vol. 15, N 2.
- Lamotte E. Histoire du bouddhisme indien. Des origines a l'ere Saka. Louvain, 1958.
- Levy-Bruhl L. La mythologie primitive. P., 1935.
- Liebenthal W. Ding und Dharma. «Asiatische Studien», Bern, 1961, N 1–4.
- Mal B. The religion of the Buddha and its relation to upanisadic thought. Hoshiarpur, 1958.
- Masih G. Religion redefined. «Philosophical quarterly», Amalner, 1964, Apr., vol. 36, N 4.
- Massignon L. La passion d'al Hallaj. 2 vol., P., 1922.
- Mishra V. Hinduism and economic growth. L., 1962.
- Murti K.S. Revelation and reason in Advaita Vedanta. Waltair — New York, 1959.
- Murti T.R.V. The central philosophy of Buddhism. L., 1955.
- Mus P. Buddhism and world order. «Daedalus», Cambridge, 1966, vol. 95, N 3.
- Nagarjuna. Mulamadhyamakakarikas. СПб, 1904 — 1913.
- Nakamura H. The concept of Brahman in the Brahma-sutras. — «Indo-asian culture», New Delhi, 1960, Oct., vol. 9, N 2.
- Nakamura H. Conflict between traditionalism and rationalism: a problem with Samkara. — «Philosophy East and West», Honolulu, 1962, July, vol. 12, N 2.
- Nakamura H. Upanisadic tradition and the early school of Vedanta as noticed in Buddhist scripture. «Harvard journ. of Asiatic studies», 1955, vol. 18, N 1–2.
- Nakamura H. Vedanta as noticed in mediaeval Jain literature. In: Indological studies in honour of W. Norman Brown. New Haven, 1962.
- Nambara M. Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen in Buddhismus. «Archiv für Bergiffsgeschichte», Bonn, 1960, Bd 6.
- Nasr S.H. Islam and the encounter of religions. «Islamic quarterly», L., 1966, July-Dec., vol. 10, N 3–4.
- Nikhilananda, swami. Hinduism: its meaning for the liberation of the spirit. N.Y., 1958.
- Nikhilananda, swami. What make sense in religion. «Vedanta kesari», Madras, 1964, vol. 50, N 11.
- Panikkar R. Sur l'hermeneutique de la tradition dans l'hindouisme. — In: Hermeneutique et tradition. Actes du colloque intern. Rome, 10–16 janv. 1963. Roma-Paris, 1963.
- Radhakrishnan S. Eastern religions and western thought. L., 1958. /Ramakrishna/. Sayings of sri Ramakrishna. /Madras/, 1965. /Ramakrishna/. The gospel of sri Ramakrishna. /Madras/, 1942.
- Ramakrishnan R. Shiva the sublime. «Vedanta kesari», 1965, March, vol. 51, N 11.

- Ranade R.D. The Bhagavadgita as a philosophy of godrealisation. Nagpur, 1959.
- Rocher L. Moksa: le concept hindou de la delivrance. In: Religions de salut. Bruxelles, 1962.
- Sangharakshita B. The essence of Buddhism. «Aryan path», Bombay, 1960, vol. 31, N 10.
- Schimmel A. The symbolical language of maulana Jalal al-Din Rumi. «Studies in Islam», New Delhi, 1964, vol. 1, N 1.
- Senghor L.S. De la negritude. «Diogene», P., 1962, N 37.
- Smith E. African ideas of god, L., 1950.
- Spencer S. Mysticism in world religions. Baltimore, 1963.
- Staal J.F. Negation and the law of contradiction in Indian thought: a comparative study. — «Bull. of the school of oriental and African studies of the Univ. of London», 1962, vol. 25, pt. 1.
- Sundkler B.G.M. Bantu prophets in South Africa. L., 1961.
- Suzuki D.T. см. гл. I, 3.
- Symposium on new approaches to the study of religion. Pittsburg, 1964.
- Taylor J. Christians of the copperbelt. L., 1961.
- Toulmin S., Goodfield J. The architectur of matter. L., 1962.
- Verma P.M. Role of Vedanta as universal religion and science of selfrealization. Allahabad, 1959.
- The Vishnu Purana. A system of Hindu mythology and tradition. Calcutta, 1961.
- Watts A.W. см. гл. 1.
- Wayman A. The meaning of unwisdom (avidya). «Philosophy East and West», Honolulu, 1957, Apr.-July, vol. 7, N 1—2.
- Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionsgeschichte. Bd 1—3. Tubingen, 1923—1934.
- White D. Moksa as value and experience. — «Philosophy East and West», Honolulu, 1959, Oct. 1960, Jan., vol. 9, N 3—4.