

Николай Абаев

Чань, Дзэн и Дао

Антология

Часть 1: Чань-буддизм и культура психической деятельности
в традиционном Китае



Николай Вячеславович Абаев
Чань, Дзэн и Дао.
Антология. Часть 1:
Чань-буддизм и культура
психической деятельности
в традиционном Китае

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=29828374
ISBN 9785449045966

Аннотация

В монографии впервые исследуется культура психической деятельности в чань-буддизме (яп. дзэн) во взаимодействии с культурно-психологическими традициями средневекового Китая. Показана ее роль и место в чаньском социокультурном комплексе, социальное и историко-культурное значение. Особое внимание – сравнительному анализу чаньских, конфуцианских и даосских культурно-психологических традиций. Третье издание дополнено новыми материалами, прилагаются выборочные переводы памятников чань-буддизма.

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ВВЕДЕНИЕ	10
ГЛАВА I	35
КУЛЬТУРА ПСИХИЧЕСКОЙ	35
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В КОНФУЦИАНСТВЕ	
Конец ознакомительного фрагмента.	46

**Чань, Дзэн и Дао
Антология. Часть 1:
Чань-буддизм и культура
психической деятельности
в традиционном Китае**

**Николай
Вячеславович Абаев**

Литературный агент Ильяс Мукашов

© Николай Вячеславович Абаев, 2018

ISBN 978-5-4490-4596-6

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

ПРЕДИСЛОВИЕ

(ко второму изданию)

Изучение культуры психической деятельности народов Востока, их культурно-психологических традиций представляет собой новое, динамично развивающееся направление в отечественном востоковедении, возникшее на стыке различных научных дисциплин гуманитарного характера – истории, культурологии, психологии, философии, этнографии и др.

Хотя систематические и целенаправленные исследования в этом направлении начаты в нашей стране сравнительно недавно, вопросы соотношения и взаимодействия психологии и культуры в духовной жизни различных народов вызывают постоянный и все возрастающий интерес специалистов в области психологии культуры, этнопсихологии и сравнительно-исторической психологии. Интерес к этим вопросам, особенно усилившийся в последние годы, очень симптоматичен и закономерен в свете возросшего внимания исследователей истории культуры, в том числе и восточной, к проблеме человека вообще и к роли человеческого, индивидуально-психологического и социально-психологического фактора в культурно-историческом процессе – в особенности.

Актуальность историко-культурологического исследования этой сложной и многоаспектной проблемы обусловлена прежде всего важным значением, которое имеет изучение психологических особенностей человека, сформировавшихся в процессе его социализации в определенной этносоциальной и культурно-исторической общности, для понимания механизмов влияния идеологических процессов на социальную историю.

С одной стороны, идеологические процессы оказывают влияние на социальное поведение личностей и социальных групп, а следовательно, и на социальную историю, опосредуясь психологическими особенностями человека как личности и субъекта деятельности. С другой стороны, общественно-экономические условия отражаются в идеологической сфере, преломляясь через призму социальных установок, стереотипов мышления, ценностно-ориентационных структур и т. д.

Все это вызывает необходимость всестороннего историко-культурологического исследования человека, причем не только как индивидуальности, но и как типичного представителя определенной этносоциальной и культурно-исторической общности. В связи с этим огромное значение приобретает и изучение тех явлений культуры, которые оказывали непосредственное воздействие на формирование психологических особенностей базисных (репрезентативных) для данной культуры типов личности, а значит, и характерного

для них способа психической деятельности.

Именно к таким явлениям следует отнести рассматриваемые в данной монографии психокультурные и психотехнические традиции, которые в древнем и средневековом Китае, как убедительно показал автор, играли исключительно важную роль в культурно-психологическом развитии человека и в совокупности образовывали определенную культуру психической деятельности, сложившуюся в процессе интенсивного взаимодействия и «взаимопроникновения» психологии и культуры в духовной жизни традиционного китайского общества.

Правомерность выделения культуры психической деятельности как самостоятельного объекта исследования и необходимость ее комплексного конкретно-исторического изучения в контексте традиционной китайской культуры были впервые обоснованы автором на XIII конференции «Общество и государство в Китае». Наиболее актуальные и первоочередные задачи исследований в этом направлении на материале китайского буддизма рассматривались также в докладе автора на II Всесоюзной конференции китаеведов.

Результатом дальнейшей работы в намеченном направлении на материале чань-буддизма и традиционных китайских учений (конфуцианство, даосизм), а также генетически связанных с ними культурно-психологических традиций явилось первое издание данной монографии [1983]. Обсуждение работы специалистами-востоковедами и публикация ря-

да других работ, развивающих это направление, рассматривающих различные аспекты данной темы, показали не только продуктивность такого подхода при изучении традиционной китайской культуры и китайского буддизма, но и его перспективность для историко-культурологического анализа других регионов Востока.

Поэтому представляется очевидной необходимость второго, переработанного и дополненного, издания данной монографии, в котором уточняются и развиваются некоторые ее положения, расширяется источниковая база и вводятся в оборот новые материалы о культурно-психологических традициях в средневековом Китае. Большой интерес вызывают, в частности, прилагаемые к новому изданию переводы таких крупнейших памятников средневекового чань-буддизма, имеющих принципиально важное значение для выявления характерных особенностей чаньской культуры психической деятельности, как «Сутра Помоста Шестого патриарха [Хуэйцзэна]» и «Записи бесед Линьцзи». Важно и актуально также введение новых материалов о возможностях использования традиционных восточных методов психофизической подготовки в современных условиях. Разработки автора в этом направлении свидетельствуют о том, что изучение культурно-психологических традиций народов Востока представляет не только научно-теоретический, но и практический интерес для освоения восточных методов психофизической подготовки и тренировки.

*Л. П. Делюсин, доктор исторических наук, г.
Москва, 1989*

ВВЕДЕНИЕ

Традиционная китайская культура, которая, как известно, является одной из самых древних и развитых, достигла в процессе своего многовекового развития очень высокой степени культуризации явлений действительности. По глубокому и точному определению выдающегося русского исследователя китайской культуры академика В. М. Алексеева, традиционный Китай – это «страна интенсивной культуры, которая не оставила ни одного явления жизни в первоначальной форме» [Алексеев, 1966, с. 107].

Развиваясь в общем русле антиэнтропийных тенденций человеческой культуры, традиционная китайская культура стремилась к максимальному упорядочению первозданного хаоса, к уменьшению меры энтропии в окружающем мире, причем не только на макрокосмическом, но и на микрокосмическом уровне, на котором протекает внутренняя духовная жизнь человека. Поэтому на самых ранних этапах развития китайской культуры интенсивной культуризации, вносящей момент организации и управления во все явления и процессы, подверглась и психическая деятельность человека, в результате чего в рамках общего, очень сложного и многоаспектного культурного организма сформировалась относительно самостоятельная культурно-психологическая традиция, которую мы определяем как культуру психической дея-

тельности, или, иначе, психическую культуру (психокультуру).

В широком и самом общем смысле культура психической деятельности – это определенная степень психического развития личности в направлении, определяемом общими тенденциями развития всей культуры, тот уровень психического совершенствования человека как личности и субъекта деятельности, который достигнут в процессе освоения определенных ценностей, выработанных в данной культуре, приобретения определенных характеристик «культурного человека». Психическая культура является основной и определяющей чертой культуры личности, показателем определенных качественных изменений в ее психической жизни по сравнению с некоторой исходной ступенью, с которой начинается культурное развитие личности.

Являясь органичной составной частью метакультурной целостности и выполняя общие для всего культурного организма антиэнтропийные функции, культура психической деятельности имела в то же время свою достаточно определенную сферу функционирования и решала вполне конкретные задачи, приобретающие нередко значительную специфику в зависимости от того, в рамках какой подкультуры (конфуцианской, даосской, буддийской) она сформировалась. Эти задачи сводились главным образом к тому, чтобы развивать и совершенствовать, «воспитывать» (культивировать) и тренировать «естественные» психические способ-

ности человека с целью максимальной реализации всех потенциальных возможностей его психики, обучить его методам управления психическими процессами, всем своим эмоционально-психологическим состоянием с тем, чтобы оптимизировать свой психофизиологический и биоэнергетический статус в соответствии с определенными нравственными, религиозно-философскими и социально-психологическими нормами и критериями, выработанными в тех или иных школах традиционной китайской мысли.

Таким образом, культура психической деятельности – это особый пласт традиционной китайской культуры, ее отдельная, относительно самостоятельная область, вместе с тем теснейшим образом связанная с другими составными элементами и частями всей метакультурной общности.

Автономность этой культурно-психологической традиции по отношению к другим элементам духовной культуры традиционного Китая (художественная традиция, изобразительное искусство, культура философско-теоретической рефлексии, политическая культура и т. д.), своеобразие ее взаимосвязи с этими элементами и специфичность ее социокультурных функций проявились прежде всего в том, что она обладала своими собственными, специфическими механизмами детерминации сознания и социального поведения человека, связанными самым непосредственным образом именно с его психической деятельностью, через которую и посредством которой она и оказывала воздействие на со-

циально-культурные процессы, на все другие явления культуры.

Но культура психической деятельности не может быть целиком отнесена только к сфере индивидуальной психологии, поскольку человек как субъект психической деятельности является общественным индивидом, в котором психическое, социальное и культурное тесно взаимосвязаны. Ее основная социокультурная функция как раз и заключалась в том, чтобы содействовать наиболее гармоничному балансу индивидуально-психологического и социально-культурного, субъективного и объективного, соединяя в органичное целое психологию и культуру, придавая психике человека культурно организованный характер, делая культуру наполненной глубоким эмоционально-психологическим содержанием, пронизанной творческим вдохновением и озарением.

Поэтому культуру психической деятельности следует рассматривать не как чисто психический, культурный или социальный феномен, а как интегральный фактор, формирующийся и функционирующий в процессе интенсивного взаимодействия, взаимопроникновения и переплетения психологических, культурных и социальных аспектов. Возникнув в результате их взаимодействия как совокупный продукт, этот фактор сам начинает играть по отношению к ним интегрирующую роль, содействуя их дальнейшему взаимопроникновению.

Вместе с тем, интегрируя в себе психологическое, куль-

турное и социальное, культура психической деятельности способствовала повышению устойчивости социально-культурной традиции и сама функционировала как один из ее наиболее традиционно-устойчивых элементов, обеспечивающих ее преемственность и передачу из поколения в поколение устоявшихся, зафиксированных в данной культуре и рассчитанных на повторение способов психической деятельности и методов регуляции социального поведения. Поэтому культуру психической деятельности следует одновременно рассматривать и как определенную, относительно самостоятельную и специфическую социальную и культурно-психологическую традицию (или, точнее, комплекс таких традиций, связанных с различными субкультурами традиционного Китая).

Поскольку ее механизмы социокультурной детерминации оказывали более непосредственное (по сравнению с другими явлениями базисного и надстроечного характера) влияние на психическую деятельность человека, на стиль его мышления и социального поведения, то культурно-психологическая традиция нередко играла решающую роль в формировании основных стилевых характеристик всей традиционной китайской культуры, т. е. тех специфических черт, которые придавали ей неповторимый облик. В силу этого культура психической деятельности стала одной из наиболее фундаментальных основ духовной культуры традиционного Китая, одним из наиболее действенных функциональных элемен-

тов, пронизывающих ее самые глубинные слои.

Разумеется, стилевые особенности традиционной китайской культуры в целом и сформировавшейся в ее рамках культуры психической деятельности в частности были детерминированы в первую очередь общественно-экономическими факторами, определившими характерные для древнего и средневекового Китая особенности социальной институализации тех или иных элементов духовной культуры, их социокультурные функции, конкретные механизмы взаимодействия с другими надстроечными явлениями и т. д.

Тем не менее, обладая относительной самостоятельностью, культура вообще может выступать не только как зависимый, но и определяющий фактор в социальной динамике, имеющий свою внутреннюю логику и динамику развития, собственные механизмы социокультурной детерминации. Это относится и к культуре психической деятельности, но ее роль как определяющего фактора была особенно значительной именно благодаря тому, что она имела более непосредственные и действенные механизмы детерминации способов психической деятельности человека, чем другие элементы духовной культуры.

Столь важное, нередко определяющее, значение культуры психической деятельности в формировании стилевых особенностей китайской культуры обусловлено тем, что в силу отмеченной академиком В. М. Алексеевым особой интенсивности процесса культуризации в традиционном Ки-

тае здесь были, разработаны самые разнообразные и очень эффективные методы целенаправленной и систематической регуляции различных психических процессов, управления психической деятельностью человека, которые позволяли весьма радикально изменять, перестраивать исходные психические структуры (т. е. структуры, сложившиеся в процессе социализации человека до применения специальных методов, выработанных в русле данной традиции).

Однако человек – не только объект культуризации, но и субъект культурной деятельности, и подобная перестройка, преобразование его психических структур оказывали огромное влияние на стиль мышления и поведения, на весь образ жизни и деятельности человека, подвергнувшегося такому воздействию.

Согласно фундаментальному принципу историчности психики, разрабатываемому в отечественной психологии, психика есть продукт развития индивида в определенной социокультурной среде, а не нечто исходно биологически заданное и детерминирована в первую очередь социально-экономическими факторами. Поэтому как содержание психики, так и механизм ее функционирования могут существенным образом меняться в зависимости от тех социокультурных условий, в которых она формировалась, но в то же время они (т. е. содержание и механизм функционирования психики), в свою очередь, оказывают на культуру определенное влияние, хотя это происходит чаще всего стихийно.

В традиционном Китае это влияние многократно усиливалось и приобретало более целенаправленный характер именно благодаря наличию развитой, более специализированной и в гораздо большей степени организационно оформленной, чем, скажем, в средневековой Европе, культуры психической деятельности, которая обладала богатым арсеналом специальных средств психического воздействия, специальной психотехники, способствующей самореализации творческих способностей человека и позволяющей управлять самим процессом творчества, т. е. придавать более организованный характер процессу преобразования феноменов психической жизни в продукты культуры (Абаев, 1983).

В целом же разнообразные практические методы психической саморегуляции и тренировки психических и вегетативных функций, дававшие человеку возможность сознательно управлять своим нервно-психическим состоянием и повышавшие способности к регуляции произвольных функций организма, делали более продуктивной всякую культурно и социально значимую деятельность, служа эффективным средством мобилизации духовных и физических сил человека для решения тех или иных конкретных задач. Общекультурное и социальное значение этих методов заключалось также в том, что наряду с решением основной задачи по качественной перестройке исходных психических структур они выполняли психотерапевтические, психогигиенические, психопрофилактические, общеоздоровительные

и многие другие функции, тем самым существенно повышая уровень адаптационных возможностей человека как личности и субъекта деятельности (Абаев, 1982, с.161—166)..

Особая роль и место культуры психической деятельности в китайской культуре во многом обуславливались тем, что она приобрела характер очень устойчивой традиции, в процессе развития которой были выработаны достаточно стабильные организационные формы и специальные «технические» приемы и методы психического воздействия, бережно хранившиеся и передававшиеся из поколения в поколение в течение многих столетий. Длительность и устойчивость этой своеобразной культурной традиции позволяли постоянно отбирать, систематизировать и совершенствовать наиболее эффективные приемы и методы, в результате чего сложился целый ряд различных систем психотренинга и психической саморегуляции, носивших достаточно формализованный и специализированный характер и требовавших специального изучения и освоения.

Активное функционирование этой непрерывной, устойчивой и мощной традиции, имевшей под собой весьма действенную практическую основу (т. е. практику психотренинга и психической саморегуляции), с одной стороны, давало твердые гарантии, что человек, полностью освоивший ту или иную систему психотехники, сможет продуцировать в себе определенный режим психической деятельности, по многим параметрам качественно отличающийся как

от его собственного психического состояния на исходной стадии, так и от среднестатистических норм, которым подчиняется большинство индивидов, не занимающихся специальной тренировкой. С другой стороны, функционирование такой традиции создавало достаточно специфическую сферу или область человеческой деятельности, направленной на освоение этих методов и приемов, что и дает нам основание выделить особый пласт традиционной китайской культуры, который мы называем культурой психической деятельности.

Общепринятым в отечественной культурологии считалось определение культуры как внебиологически выработанного и передаваемого способа всякой человеческой деятельности [Маркарян, 1969]. Исходя из этого определения, но вместе с тем учитывая указанную выше специфичность методов и форм психической деятельности и то, что в традиционном Китае она образовывала относительно самостоятельную сферу культурной деятельности, мы можем конкретизировать понятие культуры психической деятельности как совокупность способов психической деятельности, зафиксированных в культуре и предписываемых ею в целях реализации культурно-одобряемого психического развития, методов изменения режима функционирования психики и ее перехода на качественно новый уровень, способов передачи этих методов по традиции, а также как саму психическую деятельность индивида, освоившего данную культуру, т. е. де-

тельность, ставшую уже (по отношению к данной культуре) культурной.

Являясь одной из многих составных частей и элементов, образующих метакультурную целостность, культура психической деятельности, в свою очередь, представляет собой достаточно сложное, многокомпонентное образование. В соответствии с важнейшими психическими функциями (эмоции, мышление, память, восприятие и пр.) она может подразделяться на ряд основных компонентов – культуру эмоций, культуру мышления, памяти и т. д. Однако применительно к традиционной китайской культуре такое разделение очень условно, так как в ней не было принято выделять какую-то одну психическую функцию и делать на ней исключительный акцент, а скорее, наоборот, практиковался целостный подход к человеческой психике как к нерасчленимому структурно-функциональному единству, в котором все функции взаимосвязаны и выпячивание, гипертрофированное развитие одной из них может нарушить эту целостность.

В древнем и средневековом Китае культура психической деятельности носила сугубо гетерогенный характер и включала в себя ряд самостоятельных традиций, генетически связанных с различными школами и направлениями китайской мысли, что было обусловлено общей полицентричностью китайской культуры и ее синкретичностью, особенно четко проявившейся в характерной для средневекового Китая си-

системе религиозного синкретизма [Алексеев, 1978]. Эта самостоятельность, разумеется, была очень относительной, так как в силу синкретичности и синтетической универсальности китайской культуры различные традиции психокультуры находились в состоянии постоянного взаимодействия и взаимовлияния, зачастую опираясь на общие методологические установки и общий категориальный аппарат, нередко заимствовали друг у друга чисто технические приемы, в результате чего возникали многочисленные гибридные явления.

Тем не менее, тесные исторические связи различных психокультурных традиций с китайскими учениями, в рамках которых они складывались и развивались в течение многих столетий, обусловили их своеобразие, специфические особенности, существенно отличавшие эти традиции друг от друга по многим параметрам. Поэтому каждая из них могла вносить свой вклад в общекитайскую культуру психической деятельности, обогащая ее собственными оригинальными достижениями в деле культуризации человеческой психики.

Весьма полезной была и полемика о путях психического развития человека, постоянное столкновение взглядов представителей различных школ, позволявшее отсеивать самые нежизнеспособные концепции, и даже само наличие альтернативных вариантов, которое давало возможность выбирать наиболее оптимальный для конкретного индивида путь, создавало благоприятные условия для более интен-

сивной культуризации психической деятельности, повышая действенность механизма присвоения индивидом определенных культурных характеристик в силу того, что он принимал гораздо более активное участие в этом процессе при добровольном и осознанном выборе определенного пути психического развития. Вместе с тем в условиях такого плюрализма широко практиковались различные сугубо мистические, обскурантистские системы психической тренировки, культивировавшие крайние формы аскетизма, квиетизма и эскапизма.

Наиболее заметный вклад в формирование и развитие культуры психической деятельности в древнем и средневековом Китае внесли самые популярные и влиятельные традиционно китайские учения – конфуцианство и даосизм, а также пришедший из Индии буддизм. При этом как степень, так и характер влияния каждого учения на психическую культуру были разными, так как они занимали разное положение в традиционно китайской системе синкретизма, играли неодинаковую роль в социальной и культурной жизни страны, придавали разное значение психологическим проблемам и вырабатывали разные методы их решения.

Существенное различие в социально-политическом статусе и культурной роли самых популярных китайских учений заключалось, в частности, в том, что конфуцианство являлось господствующей, официальной идеологией традиционного Китая и заложило основы официальной культуры,

а буддизм и даосизм всегда находились в некоторой оппозиции к официальной идеологии и культуре и в целом были ближе к народной культуре, хотя во все времена многие представители господствующих сословий увлекались как буддизмом, так и даосизмом, а в народной традиции достаточно глубоко укоренились и конфуцианские принципы. Необходимо также учитывать, что буддизм и даосизм подразделялись на множество школ, направлений и сект, которые значительно расходились в интерпретации тех или иных религиозных, этических, философских, психологических и социальных проблем.

Из всех этих учений особую роль в развитии культуры психической деятельности в средневековом Китае сыграла одна из самых влиятельных школ китайского буддизма, оказавшая сильное воздействие на всю китайскую культуру, – школа чань (яп. *дзэн*), сформировавшаяся на рубеже V – VI вв. н. э. в процессе синтеза буддизма махаяны с традиционными китайскими умениями. Это было обусловлено многими факторами и прежде всего тем, что вопросы психического развития человека занимали в чань-буддизме центральное место, причем в отличие от многих других учений на них делался особый акцент и их разработке уделялось специальное внимание, в результате чего в рамках школы чань сложилась весьма своеобразная традиция психической культуры, в основу которой легли очень эффективные методы психического воздействия (Абаев, 1976; 1978: 1981).

При этом в чаньской культуре психической деятельности был обобщен многовековой опыт двух древнейших и величайших психокультурных традиций – китайской и индийской, что позволяло чань-буддистам достигать поразительных результатов в преобразении исходных психических структур и формировании определенного типа личности с заданными психологическими характеристиками. Преобразование структуры личности и субъекта деятельности в системе чаньской практики психотренинга и психической саморегуляции порой носило столь глубокий и тотальный характер, что затрагивало самые глубинные слои психики, в результате чего весьма радикально менялись не только ценностные ориентации и обобщенные установки, но и элементарные фиксированные установки, разрушались эгозащитные механизмы личности, существенной перестройке подвергались даже такие базальные структуры психики, как подсознательное и «невывражаемое». В процессе такой перестройки вырабатывался очень своеобразный тип личности, который по многим социально-психологическим установкам, по своим структурообразующим психическим параметрам значительно отличался от базисного в официальной конфуцианской культуре типа личности.

Необходимо отметить, что проблема выявления основных мировоззренческих, нравственных и психологических атрибутов определенной базисной (репрезентативной) личности с целью их последующей реализации рассматривалась ед-

ва ли не как самая важная в ряду других – гносеологических, космологических или социологических проблем. В значительной мере это было обусловлено тем, что в старом Китае философия так и не выделилась в самостоятельную научную дисциплину с отдельным, четко очерченным предметом изучения и строго специализированным категориальным аппаратом, развиваясь в тесном единстве с другими протонаучными (а также квазинаучными) дисциплинами, которые имели сугубо прикладное значение и способствовали достижению каких-либо реальных или иллюзорных практических результатов, – теорией государственного управления, социальной психологией и этикой (конфуцианство, моизм, легизм), медициной и алхимией (даосизм) и т. д.

В силу практической направленности и синтетической универсальности традиционно китайских учений огромное значение в них придавалось преодолению дуализма знания и действия, теории и практики. Это, в свою очередь, предопределило самое пристальное внимание к проблеме человека вообще и к репрезентативной личности, аккумулирующей в себе те или иные идеалы и претворяющей их в жизнь, в особенности, поскольку подразумевалось, что самый страстный призыв к действию может остаться гласом вопиющего в пустыне, если он не обращен к конкретному исполнителю каких-то предписаний и не учитывает непосредственного субъекта действия со всеми его достоинствами и недостатками. Более того, китайские мыслители неоднократно

подчеркивали, что из двух элементов коррелятивной пары «знание – субъект знания» последний является безусловно определяющим. Так, например, Конфуций утверждал: «Человек может сделать великим учение, которое он исповедует, но учение не может сделать человека великим» [«Лунь-юй», гл. 15, §28, с. 345]. А в даосском трактате «Чжуанцзы» говорится: «Сначала был истинный человек и [лишь] потом было истинное знание» [«Чжуанцзы», гл. 6, с. 37].

Знак типа личности, таким образом, можно считать центральным, самым глубоким и универсальным знаком в любом китайском учении, и это в полной мере относится к чань-буддизму, в котором личностному фактору также придавалось решающее значение. В чаньских текстах постоянно подчеркивается, что между знанием и действием, с одной стороны, и знанием и носителем знания, который одновременно является субъектом действия, – с другой, существует теснейшая взаимосвязь и взаимозависимость и что в этом неразрывном триединстве основных элементов своеобразной функциональной системы (знание – действие – субъект знания и действия) репрезентативная личность играет определяющую роль. Так, подчеркивая первичность личностного фактора, один из самых выдающихся чань-буддистов китайского средневековья Чжаочжоу (778—897) говорил: «Когда искренний человек исповедует ложное учение, оно становится истинным, а когда неискренний человек исповедует истинное учение, оно становится ложным» [248,

Вместе с тем, поскольку по своим основным психологическим характеристикам идеал чаньской личности существенно отличался от базисного типа в господствующей конфуцианской культуре и процесс присвоения чаньской культуры начинался, как правило, на сравнительно позднем этапе социализации индивида, когда он уже приобрел более или менее устойчивые характеристики культурной личности, отличающиеся от чаньских, и для их замещения требовались значительные усилия и применение специальных достаточно сложных и специфичных методов, то решению проблемы репрезентативной личности уделялось в чань-буддизме особое внимание. По существу, в чань-буддизме практически все было направлено на решение этой задачи: и детально разработанная система психотренинга и психической саморегуляции, и организационная структура чаньских общин, и так называемые «чаньские искусства» (живопись, поэзия, каллиграфия и т. д.), и философско-психологические трактаты чань-буддистов, и все другие произведения чаньской литературы.

Так, характеризуя одно из самых известных произведений чаньской литературы из жанра юй-лу (записи бесед чаньских патриархов) – «Линыйци лу» («Записи бесед Линыйци»), выдающийся японский исследователь чань- и дзэн-буддизма Д. Т. Судзуки отмечал, что «вся дзэнская (чаньская) мысль, развиваемая в „Риндзай-року“ (т. е. в „Линыйци лу“), бази-

руется на одном слове и вращается вокруг него – это слово – „человек“, т. е. дзэнская (чаньская) личность» [Shibayama, с. 56—57].

Особое внимание в формировании репрезентативной для чаньской культуры личности уделялось ее психической деятельности, что является самой характерной особенностью этой культуры. В любой культуре развитие, становление конкретно-исторического типа личности происходит на протяжении всей ее жизнедеятельности, причем присвоение культуры, определяющее степень и характер развития личности, осуществляется в процессе ее активного функционирования как субъекта различных видов деятельности и через эту деятельность.

Однако в общей структуре жизнедеятельности человека собственно психической деятельности во многих культурах отводится как бы вспомогательная роль – роль средства, призванного разрешить противоречия и проблемы, возникающие при взаимодействии индивида с окружающей средой. В таком контексте эти проблемы понимаются как нечто объективно данное и зачастую как нечто внешнее по отношению к субъекту деятельности, и цели, которые ставит человек в процессе своей жизнедеятельности, выносятся в объективный мир, а психическое рассматривается лишь как средство их достижения.

Предмет деятельности в таком случае имеет объективный характер и выносится за пределы психического, в из-

вестной мере противопоставлен ему. Иначе говоря, психическому отводится роль центрального звена в переработке информации, необходимой для обеспечения нормального функционирования индивида на социальном и биологическом уровнях, и его жизнедеятельность в своей целостности описывается прежде всего в терминах внешней по отношению к субъекту среды, т. е. в терминах объективного мира.

Однако в тех культурах (в частности, в чаньской), в которых значительно больше внимания уделялось внутренним проблемам человека и пафос которых состоял скорее в понимании внешних коллизий и проблем как отражений внутренних и описании первых в терминах вторых, чем наоборот, задачи, связанные с культуризацией психической деятельности, выходили на первый план. Дело было не только в том, что в достаточно суровых социальных и природных условиях мобилизация всех психологических, психофизических и биоэнергетических ресурсов организма повышала шансы на биологическое выживание.

Рассматривая весь внешний мир как продукт психической деятельности человека, чань-буддисты в качестве основной цели не только того или иного этапа деятельности, но и всей жизни в целом ставили не внесение некоторых изменений в природную или социальную среду, а достижение определенного состояния сознания, принципиально неопищаемого (с точки зрения чань-буддистов) в терминах объективного мира, причем это состояние рассматривалось как

имеющее самоценность вне зависимости от того, насколько оно повышало уровень адаптационных возможностей индивида.

К тому же объектами деятельности в процессе психотренинга и психической саморегуляции становились прежде всего феномены психики, и хотя при применении активных, динамических форм психотренинга чань-буддист нередко манипулировал теми или иными внешними объектами, высший смысл деятельности, весь ее пафос состоял все-таки не в успешном манипулировании внешними объектами, а в преобразовании тех или иных внутренних психических структур. Целеполагание, таким образом, не выходило за рамки психического, и подлинным предметом деятельности в этом случае являлись сами феномены психики, а успешность экстериоризованной (внешней) деятельности была чем-то производным от решения задач по перестройке психики, имела значение лишь в качестве индикатора такой перестройки и сама по себе не являлась ни целью, ни предметом деятельности.

Подобный акцент на сугубо интериоризованной деятельности и предопределил то особое внимание, которое уделялось в чань-буддизме культуре психической деятельности, а также огромное значение, которое придавалось положенным в ее основу методам перестройки и управления психикой, детально разработанной практике психотренинга и психической саморегуляции, составляющей ядро всей чаньской

культуры.

Вместе с тем, оказывая мощное преобразующее воздействие на психическую деятельность чаньской личности, эти методы не менее интенсивно преобразовали и ее экстериоризованную деятельность, т. е., иными словами, чаньская психокультура оказывала глубокое влияние на культуру трудовой, вербальной (речевой) и других форм экстериоризованной деятельности, тем самым определенным образом воздействуя на всю традиционную китайскую культуру.

Следует также учитывать, что чаньская культура психической деятельности оказала довольно заметное влияние на средневековую культуру ряда сопредельных стран (Корея, Япония, Вьетнам). Различные модификации и национальные варианты чань-буддизма до сих пор существуют в этих странах в виде живой традиции и даже, более того, стали вступать в активное взаимодействие с идеологией и культурой ряда стран Запада [Завадская Е. В., 1977; 1977]. Кроме того, культурное наследие чань-буддизма в странах его традиционного распространения, превратившись в составной элемент общего культурного фонда, продолжает оказывать определенное влияние на современную культуру этих стран уже независимо от его канонических организационных форм [Померанц Г. С., 1972, с. 74—86; Сафронова Е. С., 1972].

Все это вызывает настоятельную необходимость всестороннего анализа исторической роли чань-буддизма, его

вклада в культуру дальневосточных народов, который невозможно оценить сколь-нибудь адекватно без изучения такого центрального, основополагающего элемента чаньской культуры, как культура психической деятельности. Отдельные аспекты традиционной китайской, в том числе и чаньской, психокультуры эпизодически затрагивались в работах, посвященных различным явлениям духовной культуры древнего и средневекового Китая (см., напр. [Серова, 1979; Абаев, 1981]), однако специальных исследований по этой теме в отечественной синологии до сих пор нет. Вместе с тем, закладывая основы для подлинно научного изучения чаньского вклада в историю и культуру Китая и других стран Восточной Азии, работы авторов, посвященные тем или иным общим и частным проблемам чань-буддизма [Григорьева Т. П., 1979; Григорьева Т. П., 1972; Васильев, 1970, 1973 и др.], служат важной методологической основой изучения чаньской культуры психической деятельности.

В обширной зарубежной литературе по чань-буддизму (см. [Beautrix P., Vessie P.A., Abe M.]) также не было попыток выделения культуры психической деятельности в качестве специального объекта изучения, но имеется целый ряд публикаций, содержащих детальные описания методов чаньской практики психотренинга и психической саморегуляции [Kubose G., Sato K., Suzuki D. T., etc., etc.]. Из работ зарубежных авторов, рассматривающих психологические аспекты чаньской практики, особый интерес в плане изучения куль-

туры психической деятельности представляют дифференциально-психологические исследования японских ученых, дающие очень ценный экспериментальный материал о психофизиологических изменениях, происходящих у чань-буддистов под воздействием чаньских методов психотренинга [Shaku S.].

Как нами уже отмечено, решающее значение для изучения культурного наследия чань-буддизма имели работы выдающегося японского исследователя, интерпретатора и популяризатора чаньских текстов профессора Д. Т. Судзуки (1870—1966). Главной заслугой Д. Т. Судзуки, который фактически открыл это самое парадоксальное явление дальневосточной культуры не только для исследователей, но и для широкой европейской публики, является то, что он перевел сугубо эзотерические категории чань-буддизма на экзотерический язык, более или менее понятный европейскому читателю.

Опираясь на предыдущий опыт изучения культурно-исторического наследия чань-буддизма, мы попытаемся выявить и охарактеризовать основные закономерности процесса психического развития чаньской личности, а также рассмотреть некоторые философские основы чаньской психокультуры. Имея главным объектом изучения культуру психической деятельности, сформировавшуюся в чань-буддизме, данное исследование отнюдь не ограничивается ее рамками. В нем предпринимается попытка проследить характер-

ные особенности чаньской психокультуры на основе сравнительного анализа и структурно-типологических сопоставлений с двумя самыми влиятельными в старом Китае традициями – конфуцианской и даосской, с которыми чаньская традиция находилась в тесном взаимодействии. Поскольку две эти традиции оказали огромное влияние на всю китайскую культуру, в том числе и на культуру психической деятельности, и, вырабатывая свою модель психического развития человека, чань-буддизм не мог не учитывать их опыта, то рассмотрение чаньской психокультуры изолированно от них было бы весьма неполным и неточным. К тому же они вышли на историческую арену гораздо раньше и сыграли (особенно даосизм) важную роль в формировании школы чань как особого направления в китайском буддизме. Учитывая это, мы решили предпослать непосредственному рассмотрению чаньской психокультуры две вводные главы, посвященные культуре психической деятельности в конфуцианстве и даосизме.

ГЛАВА I

КУЛЬТУРА ПСИХИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В КОНФУЦИАНСТВЕ

По существующей в мировой синологии традиции, восходящей к традиционной китайской классификации, раннее конфуцианство принято считать этико-политическим учением, которое стремилось установить строгую этическую градацию в обществе [Быков, с. 71]. Действительно, если судить по трактату «Лунь-юй» («Беседы и высказывания»), основному произведению раннего конфуцианства, основоположник этого учения Конфуций (551—479 гг. до н.э.) отводил проблемам нравственного поведения человека, жизни государства, семьи и принципам управления центральное место.

Как отмечал академик В. М. Алексеев, учение Конфуция «есть именно учение об управлении людьми, теория для будущих губернаторов» [1978, с. 435]. Вместе с тем, не менее важное место в «Беседах и высказываниях» занимали социально-психологические проблемы, и все вопросы, даже непосредственно касающиеся принципов управления госу-

дарством, рассматривались им в свете самой главной и центральной для этого трактата задачи – определения основных этических и психологических атрибутов некоей идеальной личности (*цзюнь-цзы*), которая должна была стать базисной (репрезентативной) для всей конфуцианской культуры, т. е. своего рода социально-психологическим эталоном для каждого последователя этого учения. Некоторые исследователи даже считают, что весь смысл конфуцианства сводится к раскрытию морально-психологических свойств *цзюнь-цзы* и что оно является, в сущности, учением о «благородном муже», как обычно переводят этот центральный в конфуцианской этике и психологии термин [Быков, с. 99].

Конфуций, разумеется, пытался решать и сугубо политические проблемы, по их решение в большей или меньшей степени было подчинено главной задаче по описанию морально-психологических качеств базисной личности, в утверждении которой древнекитайский мыслитель усматривал положительное решение всех социальных и политических проблем. Более заметная «политизация» конфуцианства происходит несколько позже, когда оно начинает реально претендовать на роль господствующей идеологии и испытывает сильное влияние со стороны гораздо более политически окрашенного учения легистов (*фа-цзя*), в результате чего превращается в ярко выраженную авторитарную систему, а его нормы нравственного и культурного поведения (правила «ли») в известной мере отождествляются с легистскими

законами «фа» [Быков, с.169]. При этом существенным деформациям подвергся и раннеконфуцианский идеал цзюнь-цзы, превратившись в орудие социальной демагогии и дезинформации, в орудие управления социально-политическими процессами в интересах чиновничьей бюрократии.

Поэтому раннее конфуцианство точнее было бы называть не этико-политическим, а этическим и социально-психологическим учением с акцентом на социальной психогогике, под которой мы подразумеваем определенную систему психического воспитания, призванную сформировать определенный тип личности с желательными (или приемлемыми) для данного социума психологическими параметрами. Главная задача конфуцианской психогогики заключалась в целенаправленной, интенсивной и систематической «культуризации» внутренней (психической) жизни человека в соответствии с нравственными, религиозно-философскими и социально-психологическими принципами и предписаниями (такими, например, как принцип «гуманности», «справедливости», «сыновней почтительности» и пр.), выработанными основоположниками этого учения.

В отличие от современной европейской психологии конфуцианская психогогика была сугубо практической дисциплиной, которая не столько изучала внутренний мир человека, его психическую деятельность (и строила различные концепции по этому поводу), сколько воспитывала его в социально одобряемом направлении, обучая методам достиже-

ния полезных, с точки зрения данного социума, психических состояний («искренность», «преданность», ответственность и т. д.), методам управления своей психической деятельностью с целью практической реализации норм нравственного и культурного поведения, зафиксированных в так называемых правилах «ли».

При этом методы воздействия на психику человека «изнутри» (т. е. с помощью психической саморегуляции и ауто-тренинга) сочетались с разнообразными методами воздействия «извне» (с помощью ритуалов, музыки, декламации канонических текстов и т. д.), что в конечном итоге давало возможность не только индуцировать необходимые психические состояния, но и закреплять их, превращая в постоянно действующий фактор психической жизни.

Вместе с тем поскольку выработка эффективных практических рекомендаций по воспитанию и самовоспитанию психических функций невозможна без глубокого и тщательного изучения психики человека, то последнее рассматривалось как обязательная предпосылка практики морального и психического самоусовершенствования, причем полезные в этом плане наблюдения психологического характера, содержащиеся в трактатах древних мудрецов, должны были дополняться, углубляться и подтверждаться данными собственного интроспективного анализа практикующего.

Важность строгого и тщательного самоанализа в конфуцианской психогигиене была обусловлена также тем, что он

служил необходимым условием установления жесткого самоконтроля над психической жизнью, в чем конфуцианцы видели главную цель психической тренировки. Поэтому интроспективный анализ наличного (исходного) нравственно-психологического состояния личности рассматривался как первая (подготовительная) ступень морального и психического самоусовершенствования. «Я ежедневно трижды подвергаю себя самоанализу, вопрошая самого себя: „Был ли я до конца преданным в служении людям? Был ли я до конца верным во взаимоотношениях с друзьями? Все ли исполнил из того, что было мне преподано (учителями)?“», – говорил один из учеников Конфуция Цзэн-цзы [«Лунь-юй», гл. 1, §4, с. 5].

Такого рода интроспекция должна была подобно яркому лучу солнца или факелу осветить самые глубинные, самые потаенные уголки психики вплоть до ее подсознательных уровней, выявить самые сокровенные и тайные помыслы, о которых сам человек может даже не догадываться или в которых он боится признаться самому себе по той или иной причине (если, скажем, они представляют угрозу завышенным притязаниям Своего «Я» или носят асоциальный характер). «Они всегда видны в воде, пусть хоть на дно они уйдут», – говорится в древнейшем памятнике китайской классической литературы «Шицзин» («Книга песен») [Шицзин, 1957, с. 251]. В трактате «Чжун-юн» («Учение о Середине»), авторство которого приписывается одному из учени-

ков Конфуция, эти строки из «Книги песен» приводятся для подтверждения той мысли, что под пристальным и суровым внутренним взором конфуцианца все формы его психической деятельности, все его желания, мысли, намерения и т. д. должны проявиться отчетливо и ясно, «как рыба в прозрачной воде» [Древнекитайская философия, т. 2, с. 135].

Подвергая себя строгому интроспективному анализу, конфуцианский цзюнь-цзы должен был не просто констатировать наличное состояние своей психики, но, как утверждает средневековый комментарий к приведенным выше словам Цзэн-цзы, при обнаружении в себе дурных намерений и помыслов предпринять максимальные усилия для их исправления; если же таковые не обнаружатся, удвоить усердие в нравственном и психическом самоусовершенствовании [Алексеев, с. 433]. Сам Конфуций призывал тщательно экзаменовать себя, оценивая свое морально-психическое состояние и в том случае, когда подобные изъяны обнаруживаются в другом человеке: «Когда видишь мудреца, думай о том, чтобы уподобиться ему; когда видишь глупого человека, подвергни себя внутреннему анализу» [«Лунь-юй», гл. 4, §17, с. 83].

Таким образом, самонаблюдение и оценка своего внутреннего психического состояния должны были стать подготовительным этапом для последующего исправления обнаруженных изъянов, коррекции установленных отклонений. «Не бойся исправлять свои ошибки», – говорил Конфуций

[«Лунь-юй», гл. 1, §8, с. 13]. Исправляя свои ошибки, человек должен был постепенно исправлять и свою нравственную природу, приближаясь к идеальному образцу морально-го и культурного поведения – цзюнь-цзы. Если же человек не найдет в себе достаточно мужества признать свои ошибки и трезво оценить недостатки, то он не сможет управлять собой в соответствии с моральными принципами цзюнь-цзы, поскольку, как поясняли средневековые комментарии к приведенному высказыванию Конфуция, злые помыслы будут с каждым днем все расти и расти. «Значит, при ошибке надо быстро исправиться, а не отступать перед трудным делом и кое-как мириться с тем, что есть» [Алексеев, с. 438].

Поэтому после обнаружения в себе каких-либо отклонений от идеала «благородного мужа» человек должен был сразу же мобилизовать себя для внутренней работы, направленной на оптимизацию своего морально-психического состояния, или, как говорил Конфуций, «направить свою волю на [постижение] Пути» [«Лунь-юй», гл. 8, §6, с. 137]. И поскольку идеал цзюнь-цзы представлялся весьма труднодостижимым, а человеческие слабости – многообразными и нередко более «сильными», чем все благие намерения, практика морального и психического самоусовершенствования могла превратиться в очень тяжелый, непрерывный и длительный (возможно, даже пожизненный) труд, непосильный для людей слабой воли и заурядных способностей. Сам Конфуций, например, горько сетовал, что толь-

ко в 60 лет научился отличать правду от неправды и лишь к 70 годам жизни «стал следовать желаниям своего сердца, не нарушая при этом правил „ли“» [там же, гл. 2, §4], а из всех учеников один Янь-хуэй соответствовал, по мнению учителя, нормам нравственного поведения, да и тот рано умер [там же, гл. 2, §6].

Моральное и психическое самоусовершенствование становилось столь многотрудным делом еще и потому, что, по представлениям ранних конфуцианцев, человек, ступивший на этот путь, очень требователен к себе и постоянно повышает требовательность, удваивая усилия, когда обнаруживает, что достиг определенного успеха, как это делал Цзэн-цзы. В высокой требовательности к себе, собственно, и заключалось одно из важных отличий «благородного мужа» от безнравственного, «низкого» человека, т. е. от антипода цзюнь-цзы – *сяо-жэня*. «Благородный муж требователен к себе, низкий человек требователен к другим» [там же, гл. 5, §20, с. 342]. К тому же если цзюнь-цзы постоянно прогрессирует в своем нравственном и психическом развитии, непрерывно повышая требовательность к себе, то *сяо-жэнь*, наоборот, постоянно деградирует, все больше и больше поддаваясь разрушительной стихии своих страстей: «Благородный муж движется вверх, низкий человек движется вниз» [там же, гл. 14, §23, с. 318].

Представление о непрерывно-поступательном характере нравственно-психологического, культурного развития чело-

века от низших ступеней к более высоким базировалось на представлении ранних конфуцианцев о том, что человек, даже уже вполне зрелый и сформировавшийся как личность, не есть нечто раз и навсегда данное, т. е. не является набором неизменных свойств, а, наоборот, может и должен менять свой моральный и психический статус, если обнаруживает в нем какие-то недостатки. «Не меняются только самые мудрые и самые глупые», – говорил Конфуций, «Лунь-юй», гл. 17, §2, с. 368]. Как считали ранние конфуцианцы, в принципе в каждом человеке заложена потенциальная возможность изменения наличного в данный момент морально-психологического состояния посредством самовоспитания, так как человек по своей Природе добр и в нем изначально заложено стремление к совершенствованию, смысл которого заключается в выявлении и развитии в себе доброго («гуманного»), истинно человеческого начала и в подавлении злого («звериного») начала, или, по выражению В. М. Алексеева, в «борьбе со стихией скота в себе» [Алексеев, с. 19].

Утверждая, что человек по своей природе добр, гуманен и что гуманность является истинной его сущностью, основным и подлинно человеческим началом в его природе, ранние конфуцианцы видели магистральную линию культурного развития человека в максимальном проявлении и укреплении посредством воспитания и самовоспитания этого общечеловеческого, фундаментального и универсального для всех людей начала. «Люди близки друг другу по своей при-

роде, но отдаляются друг от друга по своим привычкам», – говорится в «Лунь-юй» [там же, гл. 17, §2, с. 367]. Гуманность, по представлениям ранних конфуцианцев, есть основа (*бэнь*) человеческой природы и истинный Путь (*Дао*) человека [там же, гл. 1, §2, с. 4], а также высший этический принцип, который заключается в «преодолении личного и возвращении к правилам „ли“» [там же, гл. 12, §1, с. 262].

Вторичными по отношению к *жэнь* (гуманность) и производными от нее объявлялись все другие добродетели «благородного мужа» – *и* (долг, справедливости), *сяо* (сыновняя почтительность), *ди* (уважение к старшим братьям) и др. Конфуций утверждал, что отсутствие гуманности для цзюнь-цзы страшнее смерти, и если перед ним встанет выбор – жизнь или нравственные принципы, «благородный муж» пойдет на смерть, но не откажется от того, в чем видит смысл своего существования [«Лунь-юй», гл. 15, §8, с. 337]. Цзюнь-цзы не должен забывать о гуманности ни в спешке, ни в момент крайней опасности, ни во время еды [«Лунь-юй», гл. 4, §5, с. 76]. А отсюда также вытекает необходимость постоянного самонаблюдения, чтобы в любой момент, находясь в любой ситуации, цзюнь-цзы мог дать отчет о своем морально-психическом состоянии, которое всегда должно было находиться в полном соответствии с этими принципами и прежде всего – с принципом человеколюбия.

Снова цитируя в этой связи «Книгу песен» («В своем доме смотри за собой. Перед отверстием в крыше своей не сты-

дись» [Шицзин, с. 381]), «Чжун-юн» поясняет, что, даже находясь в той части дома, где его никто не видит, цзюнь-цзы неустанно следит за своими мыслями и поступками и, анализируя свое морально-психическое состояние, не обнаруживает в нем изъянов и не испытывает угрызений совести [Древнекитайская философия, т. 2, с. 135].

Призыв к цзюнь-цзы ни на мгновение не забывать о гуманности и постоянно контролировать свою психическую деятельность означал также, что в любой жизненной ситуации – от обыденной до самой экстремальной – он должен был сохранять внутреннее спокойствие, выдержку, самообладание. Выдающийся последователь Конфуция, творчески развивший его учение и сам являвшийся достаточно оригинальным мыслителем, Мэн-цзы (372—289 гг. до н. э.), утверждал, что благодаря интенсивной психической тренировке он в 40 лет обрел «невозмутимость духа» (*бу-дун-синь*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.