Николай Абаев

# Чань, Дзэн и Дао

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

Николай Абаев

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

«Издательские решения»

**Абаев Н. В.**

Чань, Дзэн и Дао. Антология. Часть 1: Чань-буддизм и культура психической деятельности в традиционном Китае / Н. В. Абаев — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-44-904596-6

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.

ISBN 978-5-44-904596-6

© Абаев Н. В.
© Издательские решения

# Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ 6
ВВЕДЕНИЕ 8
ГЛАВА I 17
КУЛЬТУРА ПСИХИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В КОНФУЦИАНСТВЕ 17
ГЛАВА II 29
ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ ПСИХИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ДАОСИЗМЕ 29
Конец ознакомительного фрагмента. 41

# 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 ряда 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 [Хуэйнэна]» 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 в 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 деятельности, 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, приобретавшие 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 способности 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 функ-

ций 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 социально-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, культурное 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 элементов, 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 Китае 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, преображение его психических структур оказывали огромное влияние на стиль мышления и поведения, на весь образ жизни и деятельности человека, подвергшегося 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 непроизвольных 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 обусловливались 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 сло-

жился 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. деятельность, 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 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 столе-

тий, 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 интенсивной 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 традиционно 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 преображении исходных психических структур и формировании определенного типа личности с заданными психологическими характеристиками. Преображение 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 резуль-

тате 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 «невыражаемое». 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 едва 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, с. 21].

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) – «Линьцзи лу» («Записи бесед Линьцзи»), выдающийся японский исследователь чань- и дзэн-буддизма Д. Т. Судзуки отмечал, что «вся дзэнская (чаньская) мысль, развиваемая в „Риндзай-року“ (т. е. в „Линьцзи лу“), базируется 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 известной 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 неописуемого (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 внеш-

ними 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 преображающее воздействие на психическую деятельность чаньской личности, эти методы не менее интенсивно преображали 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 культуры 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 попу-

ляризатора 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 характерные 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 традиционно 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 государством, 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 достижения 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 аутотренинга) 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 психогогике 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 учеников 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 морального 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 только 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 человека 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 челове-

ческого 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 природе, 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 натуры 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 стыдись» [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*) и с тех пор не теряет ее [Мэн-цзы, гл. 2, ч. 1, с. 111].

При этом он ссылался на пример ученика Гао-цзы, который якобы не теряет «невозмутимость духа» с еще более раннего возраста, а также рассказал об одном наемном убийце, прославившемся силой и решительностью и имевшем свой «Путь (Дао) сохранения невозмутимости духа», с помощью которого он воспитал в себе такое мужество и выдержку, что даже не моргал, когда ему наносили удары; рассказывал он и о людях, которые с помощью различных методов воспитания мужества и закалки духа достигали такого самообладания, что смотрели на поражение как на победу и не испытывали чувства страха в опасных ситуациях [Мэн-цзы, с. 110—111].

Таким образом, важное практическое значение конфуцианской психогогики заключалось в том, что она давала возможность сохранять самообладание и выдержку в различных жизненных ситуациях, в том числе экстремальных. Эффект такого рода психической тренировки был, по-видимому, обусловлен прежде всего тем, что она позволяла снимать излишнее национальное, психофизическое напряжение, сковывающее человека в сложной ситуации, и более адекватно реагировать на внешние стимулы. Однако главный акцент ранние конфу-

цианцы делали при этом не на достижении внутреннего покоя как такового, а на мобилизации нравственных, психических и физических сил человека для решения определенных задач, к тому же они стремились обрести выдержку и спокойствие в первую очередь с помощью волевого усилия, в чем отчетливо проявилась известная противоречивость конфуцианской психогогики, так как всякое волевое усилие может дать обратный результат, усугубив эмоциональную напряженность.

Акцент на мобилизации психофизических возможностей человеческого организма в конфуцианской психогогике обусловлен прежде всего тем, что в отличие, скажем, от даосской и буддийской религиозной психогогики она не была ориентирована на достижение сотерологических целей, а ставила перед собой и пыталась решать главным образом социальные задачи, подготавливая цзюнь-цзы к активной мироустроительной и созидательной деятельности, к более эффективному исполнению своего общественного долга, а отнюдь не к переходу в некое трансцендентальное состояние.

Высокое чувство социальной ответственности побуждало конфуцианского цзюнь-цзы быть твердым, целеустремленным и инициативным при исполнении своих обязанностей, проявлять максимальное усердие и старательность, отдавать всего себя избранному делу, а повышенная требовательность к себе заставляла мобилизовывать все свои внутренние резервы, все психические и физические возможности организма на решение поставленных задач, видя в этом высший смысл и цель всей жизнедеятельности. Конфуций подчеркивал, что даже в личной жизни цзюнь-цзы не должен допускать никакой нерадивости, небрежности, лености или расхлябанности [«Лунь-юй», гл. 12, §14, с. 274], не говоря уже об исполнении служебных обязанностей, т. е. социально значимой деятельности, которая ставилась неизмеримо выше личных дел и нередко приравнивалась к сакральным актам, к священнодействию (см.: «Управляя государством, имеющим тысячу боевых колесниц, нужно относиться к делу с верой и благоговейным сосредоточением» [там же, гл. 1, §5, с. 7—9]; «Благородный муж печется о долге, низкий человек жаждет выгоды» [там же, гл. 4, §16, с. 82]).

Столь ревностное, можно даже сказать фанатичное, отношение к служению общественному долгу требовало от конфуцианца соответствующих волевых качеств, поэтому воспитанию твердости характера, целеустремленности и сильной воли уделялось в конфуцианской психогогике очень большое внимание. Конфуций весьма одобрительно отзывался о «людях, живущих в уединении и укрепляющих свою волю (*чжи*), чтобы [достойно] исполнять свой долг» [«Лунь-юй», гл. 16, §11, с. 361] и указывал, что «к гуманности приближается тот, кто тверд и настойчив, прост и малоразговорчив» [там же, гл. 13, §27, с. 298]. Еще более важное значение волевому фактору придавал Мэн-цзы, утверждавший, что именно воля (*чжи*) управляет жизненной энергией (*ци*), которая «наполняет тело» человека от головы до пяток и кончиков пальцев, придавая ему силу и крепость [Мэн-цзы, гл. 2, ч. 1, с. 115—116]. «Воля – главное, а жизненная энергия – второстепенное», – говорил он и призывал «укреплять волю, упорядочивая тем самым свою жизненную энергию», так как когда «воля [сконцентрирована] воедино, она движет жизненной энергией, [когда]. жизненная энергия [сконцентрирована] воедино, она движет волей» [там же, гл. 2, ч. 1, с. 116].

Судя по последней сентенции Мэн-цзы, он допускал не только наличие прямой связи между эмоционально-психическим и биоэнергетическим состояниями, но и возможность обратной связи, и это ни в коей мере не противоречит первоначальному тезису «Воля есть главное, а жизненная энергия – второстепенное», так как волевое усилие, по представлению ранних конфуцианцев, исходит от целенаправленной и сознательной активности психики, а биоэнергетический потенциал воздействует на психику спонтанно. И именно тогда, когда человек научается управлять своей психикой, придавая ее деятельности целенаправленный и организованный характер, он получает возможность управлять биоэнергетическими процессами в своем

организме, придавая им столь же целенаправленный и организованный характер, что, в свою очередь, позволяет ему мобилизовывать свои биоэнергетические ресурсы в нужный момент.

Вместе с тем активизация «жизненной энергии» с помощью психической концентрации способствовала стимуляции и оптимизации биоэнергетических процессов в организме человека, улучшению его общего физического состояния, а это положительно сказывалось и на его эмоционально-психическом состоянии (ср. известную поговорку «В здоровом теле – здоровый дух»). Таким образом, оптимизация эмоционально-психического состояния вызывала оптимизацию биоэнергетического состояния, и наоборот.

В принципе активизацией энергии *ци*, или, согласно традиционному китайскому термину, ее «воспитанием», «взращиванием» (*ян-ци*), можно было заниматься и в оздоровительных, профилактических целях, поскольку такие занятия несомненно оказывали терапевтический эффект (в плане как общей терапии, так и психотерапии, психопрофилактики, психогигиены и т. д.). Так и делали в течение многих столетий те, кто стремился обрести с помощью такого рода тренировки психическое и физическое здоровье, чувство соматического комфорта, силу, выносливость, долголетие и т. д. Особенно важное значение «взращиванию ци» придавали последователи того направления в религиозном даосизме, которое ставило своей главной задачей поиски пресловутого «эликсира бессмертия». Однако для последовательных и принципиальных учеников Конфуция такой путь был неприемлем, так как забота о своем собственном здоровье, счастье и благополучии была несовместима с идеалами цзюнь-цзы, ставившего общественное благо превыше всего и озабоченного прежде всего решением социальных, а не своих личных проблем. « [Научиться] владеть собой и восстановить правила «ли» – вот в чем заключается гуманность», – говорил Конфуций [«Лунь-юй», гл. 12, §1, с. 262]. Конфуцианский цзюнь-цзы должен был заниматься самовоспитанием и психической саморегуляцией прежде всего потому, что, как указывал Конфуций, нельзя научиться управлять другими людьми, а тем более целым государством, не научившись управлять самим собой, своей психикой. «Как можно управлять другими людьми, если не умеешь управлять самим собой?!» – вопрошал он и пояснял: «Если же управляешь самим собой (дословно: «упорядочил себя»), управлять государством будет совсем нетрудно», ибо «когда человек управляет самим собой, людям не приказывают, но они исполняют; когда же человек не управляет собой, хоть он и приказывает, ему не повинуются» [там же, гл. 13, §13, с. 289; §6, с. 286].

При этом Конфуций настойчиво подчеркивал, что под управлением он прежде всего имеет в виду процесс «упорядочения», «наведения порядка», как на уровне отдельной личности (т. е. в ее психической жизни), так и на уровне общества, государства, всей Поднебесной. «Управлять – значит упорядочивать», – говорил он [там же, гл. 12, §17, с. 274], усматривая в наведении «всеобщего порядка» сверхзадачу и конечную цель предложенного им пути нравственного, культурного, психического и социального развития человека и общества.

Ратуя за тотальный порядок, ранние Конфуцианцы стремились максимально «упорядочить» все, что входило в сферу жизнедеятельности человека высокой нравственности и культуры, т. е. цзюнь-цзы: его взаимоотношения с вышестоящими и нижестоящими, нормы поведения, одежду и прическу, вкусы и привычки, психическую и речевую деятельность (посредством так называемого «исправления имен» – *чжэн-мин*) и прочее, вплоть до его сексуальной жизни.

Поскольку личностному фактору они придавали определяющее значение в решении всех проблем, стоящих перед человеческим обществом, то процесс наведения «всеобщего порядка» следовало начинать, по их мнению, именно с человека как личности и субъекта мироустроительной и созидательной деятельности, развивая этот процесс в такой последовательности: сначала человек «приводит в порядок» себя, в первую очередь свое нравственное поведение я психическую деятельность, затем он наводит порядок в своей семье, затем – в своем государстве и, наконец, старается упорядочить весь универсум.

Этим, в свою очередь, было обусловлено то огромное значение, которое конфуцианцы придавали практике морального и психического совершенствования, рассматриваемой ими как главное средство «утверждения [правильного] Пути» [Древнекитайская философия, т. 2, с. 127]. «Благородный муж не может не самосовершенствоваться», поскольку тот кто «знает, как осуществлять самосовершенствование, знает, как управлять [другими] людьми», а тот, кто «знает, как управлять [другими] людьми, знает, как управлять Поднебесной и государством», – говорится в трактате «Чжун-юн» [там же, т. 2, с. 126—127].

Таким образом, огромная роль, которую играла в конфуцианстве практика морального и психического самоусовершенствования, логически вытекала из фундаментальных положений этого учения, а ее специфические особенности (постоянный самоанализ, жесткий самоконтроль, акцепт на упорядочении психической деятельности и т. д.) были обусловлены характерными особенностями конфуцианства и были столь же тесно связаны с его фундаментальными принципами. В целом же само стремление к упорядочению явлений микро- и макромира, внутренней и внешней реальности отражало ведущую тенденцию человеческой культуры к уменьшению меры энтропии в окружающем мире, общую для всех культурных традиций, но проявившуюся в раннем конфуцианстве вообще и в его культуре психической деятельности в частности в наиболее рельефной, явно выраженной и осознанной, идеологически обоснованной форме.

На основе структурного анализа целого ряда архаических традиций К. Леви-Стросс отмечал, что культура начинается там, где возникает правило (т. е. организация), и вслед за ним многие современные исследователи культуры признают главным условием ее существования момент организации, а основной функцией – уменьшение энтропии в окружающем мире, придание ему структуры культуры, его культуривация, т. е. организация («упорядочение», согласно конфуцианской терминологии) по образцу человеческой культуры [ср. Лотман, с. 6—11; Леви-Стросс, с. 9]. Коль скоро антиэнтропийная тенденция доминирует в человеческой культуре, то вполне закономерно, что конфуцианство, отразившее эту тенденцию в своей теории и практике в особенно острой форме, со временем стало господствующей идеологией, в результате чего оно получило еще более благоприятные условия для дальнейшего углубления этой тенденции.

Стремление к уменьшению энтропии, как правило, реализуется прежде всего в противопоставлении культуры и природы, «культурного» и «естественного» поведения, создавая конфликтную ситуацию как на уровне отдельной личности, так и на уровне всего социума. В целом это было характерно и для конфуцианской культуры, хотя сам Конфуций и многие его последователи (например, Мэн-цзы) признавали опасность такого противопоставления и пытались как-то примирить две противоборствующие тенденции или по крайней мере смягчить остроту конфликта, опираясь на исходную посылку, что в конечном счете они не взаимоисключают друг друга.

Так, Конфуций говорил: «Если в человеке естественность побеждает культуру, он становится дикарем; если же культура побеждает естественность, он становится ученым-книжником. Только тогда, когда культура и естественность в человеке уравновесят друг друга, он становится благородным мужем» [«Лунь-юй», гл. 6, §16, с. 125]. А Мэн-цзы призывал людей, занимающихся самовоспитанием, соблюдать чувство меры, не перешагивая границы природных возможностей человека, и предостерегал их от чрезмерного ускорения естественного процесса нравственного и психического созревания личности, в качестве негативного примера приводя популярную притчу о жителе царства Сун, который стал тянуть всходы вверх, полагая, что помогает их росту, но растения, разумеется, завяли. «Считать, что воспитание не нужно, и пренебрегать им – значит не обрабатывать всходов. Ускорять его ход – значит тянуть всходы. Это не только бесполезно, но и приносит вред», – резюмировал притчу Мэн-цзы [Мэн-цзы, гл. 2, ч. 1, с. 121—122].

Но хотя ранние конфуцианцы субъективно понимали опасность конфронтации двух начал (природного и культурного) и, более того, предвидели многие негативные последствия такого конфликта для самой культуры, несмотря на общую для большинства школ древнекитайской мысли, в том числе и для конфуцианства, методологическую установку на взаимозависимость и взаимодополняемость всех дуальных противопоставлений, объективно ситуация складывалась так, что ранние конфуцианцы отдавали явное предпочтение культурному началу, притом в ущерб природному, сознательно или неосознанно противопоставляя их друг другу.

В этом, бесспорно, заключалось одно из главных противоречий конфуцианства, которое оно было в состоянии снять теоретически (постулируя необходимость соблюдения определенного баланса двух начал), но не очень успешно решало практически, так как не имело адекватных средств, да и стремилось к этому гораздо менее целеустремленно и последовательно, чем к реализации антиэнтропийной тенденции, понимаемой им несколько односторонне и однозначно (в отличие от даосизма и чань-буддизма, о чем речь пойдет ниже). Поэтому Конфуций, который призывал «избегать крайностей» и придерживаться принципа «золотой середины», вынужден был признать, что учение о «золотой середине», пожалуй, неосуществимо ([«Лунь-юй», т. 2, с. 120]; см. также [«Лунь-юй», гл. 6, §27]), и с сожалением констатировал: «Поскольку нет людей, которые действуют в соответствии со срединным путем, приходится иметь дело с людьми либо излишне несдержанными (дословно: «неистовыми»), либо излишне осторожными. Несдержанные хватаются за все, а осторожные бездействуют, когда есть необходимость [в активной деятельности]» [там же, гл. 13, §21, с. 294].

Конфуцианская культура утверждала себя в противопоставлении не только природе, но и оппозиционной ей даосской подкультуре, отстаивавшей примат природного, естественного начала и отражавшей вредные и опасные, с точки зрения господствующей культуры, тенденции к деструктуризации и десемантизации, а потому третируемой «правоверными» конфуцианцами как не-культура, антикультура, т. е. культура с обратным знаком. Таким образом, общее противопоставление «культура – природа» нашло свое конкретное проявление в оппозиции «конфуцианство – даосизм», в свою очередь проявившейся в резкой антитезе «культурного» поведения, горячими поборниками которого, разумеется, были конфуцианцы, и «естественного» поведения, первичность которого отстаивали даосисты.

В традиционном Китае «культурное» поведение приобрело ярко выраженный ритуализированный характер, так как решающую роль в его становлении сыграл конфуцианский принцип «ли» (правило, этикет, церемонии, ритуал), истоки которого можно обнаружить в архаическом ритуале, и прежде всего в ритуальном жертвоприношении. О генетической связи конфуцианских «правил этикета» с архаическим ритуалом свидетельствует, в частности, то, что обряд жертвоприношения занимал в них значительное место [Васильев, 1970, с. 159, 209—211], но для нас здесь важно отметить типологическое сходство, выражающееся в общности психорегулирующих функций, которые выполнял ритуал в архаических коллективах, а правила «ли» – в традиционном Китае. В архаических культурных традициях ритуал рассматривался как важнейшее средство борьбы с энтропией, как средство, с помощью которого в первородный хаос, царящий в окружающем мире, вносился элемент организации. Так, например, в гимнах Ригведы говорится, что Митра и Варуна установили космический порядок посредством обряда жертвоприношения. Структурообразующая функция ритуала тесно связана с интегрирующей, так как его исполнение, способствуя упорядочению отношений между членами определенного коллектива, одновременно вызывало у них чувство солидарности, поскольку общность обрядов требует и определенного единства взглядов, действий и эмоций.

Конфуцианские «ли», безусловно, не тождественны архаическому ритуалу и главным образом потому, что они включили в себя нормы и предписания, выходящие далеко за рамки собственно ритуала и охватывающие практически всю сферу так называемого «культурного» поведения. (В своем широком значении они, в сущности, синонимичны понятию «культурное

поведение», но традиционный перевод этого термина более употребителен, поэтому мы будем иногда пользоваться им, не забывая о его многозначности.) Тем не менее, как мы уже отметили, конфуцианский ритуал обнаруживает большое функциональное сходство с архаическим, что позволяет говорить и об известной близости эмоционально-психологического содержания,

Так, например, Конфуций неоднократно подчеркивал, что ритуал, наряду с добродетелью, является одним из главных средств «наведения порядка» в Поднебесной, «упорядочения отношений» между ее жителями и управления ими ([Древнекитайская философия, т. 2, гл. 9, с. 101—102, 104, 106 и далее]; см. также [«Лунь-юй», гл. 1, §12, 13]). При этом один из его ближайших учеников говорил, что важность ритуала заключается в том, что он «приводит людей к согласию» [там же, гл. 2, §12].

Приводя людей к согласию и единодушию в масштабе всего социума, ритуал в то же время был призван служить психорегулирующим механизмом эмоциональной корреляции между знанием и действием, словом и делом на уровне отдельной личности. Основываясь на триаде взаимосвязанных и противопоставленных понятий «мысль – слово – дело», выявленной В. Н. Топоровым в результате анализа ряда архаических традиций [Иванов В. В., Топоров В. Н.], Л. А. Абрамян убедительно показал, что посредством некоторых обрядов было возможно достижение единства между элементами этой триады [см. Абрамян]. То же самое можно сказать и о конфуцианском ритуале, но в гораздо более широком смысле. Если в магическом обряде это единство реализуется лишь в непосредственном акте магического действия, то конфуцианский ритуал в идеале должен был охватывать своим психорегулирующим и коррелирующим воздействием все поступки («дела») конфуцианизированной (т.е. «культуризированной» в конфуцианском смысле) личности и весь круг ее знаний, интериоризируемый в мыслях и получающий знаковое выражение в словах, а также и в делах этой личности, так как семиотизация является одним из главных средств культуризации явлений действительности, их организации по принципам структурной организации человеческой культуры, и поэтому поведение человека в традиционном Китае тоже приобрело отчетливо выраженный знаковый характер. Так, один из учеников Конфуция, ссылаясь па примеры из древности, говорил, что все «большие и малые дела» нужно вершить «в соответствии с ритуалом» и что ритуал является средством «ограничения» поступков (т. е. средством, с помощью которого их можно удерживать в рамках определенных предписаний, определенной догмы, а также превращать в определенным образом организованную знаковую систему) [«Лунь-юй», гл. 2, §12]. Сам Конфуций указывал, что умение сдерживать себя и во всем соответствовать ритуалу является одним из главных признаков «гуманного» человека, т. е. цзюнь-цзы, «то, что не соответствует ритуалу, нельзя говорить, и то, что не соответствует ритуалу, нельзя делать» [там же, гл. 12, §1, с. 262].

Конфуцианские правила «ли» налагали строгие ограничения не только на слова и поступки, мысли и чувства, но и на объем знаний конкретного индивида, на его теоретический багаж, который, в сущности, сводился к знанию этических норм и предписаний, определяющих моральный облик «благородного мужа», и в первую очередь правил «ли». Так, в трактате «Лунь-юй» говорится, что цзюнь-цзы не станет отходить от истины, если будет «ограничивать излишнюю ученость посредством ритуала» [там же, гл. 6, §25, 27; гл. 12, §5]. Ритуал, таким образом, рассматривался в конфуцианстве как один из главных критериев истины и как своеобразный опосредующий механизм, с помощью которого знания приводились в соответствие с действием, эмоционально-психологическое состояние человека – со всем кругом его теоретических представлений, а вместе с тем и с идеальным образом репрезентативной личности (цзюнь-цзы), как бы сплавляя в единое целое его мысли, чувства и поступки.

В архаических традициях опосредующие функции ритуала были, по-видимому, обусловлены главным образом тем, что его исполнение вводило участника архаического обряда в атмосферу непосредственного и глубоко эмоционального сопереживания инсценируемого эпизода

мифологической драмы, требовало вдохновения и религиозного энтузиазма, переходящего в состояние экстаза и превращавшего мифологические образы в реально переживаемые факты сознания. Это состояние «психофизического катарсиса», зачастую достигавшееся с помощью галлюциногенных («психоделических») препаратов [Иванов В. В., с. 6, с. 24—25], превращало участника архаического обряда в соучастника перипетий мифологической драмы и заставляло переживать весь ее драматический накал заново и всерьез, соотнося тем самым формальную структуру мифа с соответствующим ему ритуалом. Так, например, известный специалист по мифологии африканских народов Б. Оля пишет, что миф «практически неразрывно связан с африканской литургией. Именно он часто составляет основу обряда, сюжетную канву некоторых главных церемоний. То, что мы называем священной драмой, является по существу инсценировкой мифа, иначе говоря, актуализацией священной истории» [Оля Б., с. 60—61].

О необходимости вкладывать в ритуал определенное эмоциональное содержание (здесь речь шла именно об обряде жертвоприношения) говорится и в трактате «Лунь-юй», причем подчеркивается, что сам Конфуций «приносил жертвы предкам так, словно они были живые; приносил жертвы духам так, словно они были перед ним». Он мотивировал это следующим образом: «Если я не участвую в жертвоприношении [всеми чувствами], то я словно не приношу жертв [вообще]» [там же, гл. 3, §12].

Большое значение он придавал также эмоциональному воздействию музыки, которая играла огромную роль во всех конфуцианских ритуалах и обрядах. Конфуций вообще очень высоко оценивал облагораживающее влияние музыки и видел в ней средство достижения внутреннего спокойствия, чувства радости и гармонии, т. е. очень эффективное психопропедевтическое средство, способствующее моральному и психическому совершенствованию человека. На него самого хорошая музыка действовала так сильно, что, услышав однажды в царстве Ци прекрасные мелодии царства Шао, он в течение трех месяцев не чувствовал вкуса мяса [«Лунь-юй», гл. 7, §15, с. 141].

Для выявления характерных особенностей конфуцианской культуры психической деятельности важно подчеркнуть, что эмоциональное содержание ритуала слишком однозначно: он прежде всего требует серьезности, благоговения, пиетета и т. п., т. е. тех чувств, которые имеют одностороннюю психологическую окрашенность и при частом повторении без чередования со своими антиподами (веселость, смеховое начало) могут перейти в скуку и раздражение, в сухой педантизм и формализм. И даже музыкальное сопровождение, которому в конфуцианском ритуале придавалось столь важное значение как эмоциональному корреляту, не могло радикально изменить его психологическое содержание, поскольку, как и все, связанное с ритуалом, обрядовая музыка строго регламентировалась, должна была соответствовать именно данной церемонии и вносить в нее только соответствующее ей психологическое содержание.

Сам Конфуций почитал музыку исключительно «серьезную», благонравную и возвышенную, рождающую высокие и благородные чувства, и презирал «легкую», называл ее легкомысленной и развратной. Поэтому он стремился максимально «упорядочить» ее, стараясь по возможности вытравить, вывести из употребления все «легкомысленные» мелодии и ритмы, наполнить все употребляемые при ритуалах музыкальные произведения соответствующим им содержанием, а также установить, когда, кому и на каких инструментах играть [Васильев, с. 164]. Такой же регламентации подверглось танцевальное сопровождение обрядов, и количество танцоров, так же как и их репертуар, было строго фиксировано в соответствии с рангом организатора и значением обряда. Поэтому, когда в царстве Лу один из сановников использовал во время ритуального танца восемь пар танцоров (а не четыре, как ему полагалось по рангу), Конфуций резко осудил это нарушение традиционного регламента ([«Лунь-юй», гл. 3, §1, с. 41]; см. также [Васильев, с. 163]).

К тому же в самой природе ритуала заложены некоторые антидемократические тенденции, так как он требует организации, а организация означает иерархию. Имея тенденцию

к усложнению, ритуал неизбежно порождает узкую экспертную группу, выполняющую специальные функции и обладающую специальными знаниями, а значит, и особым статусом. Иначе говоря, ему свойственны элитарность и интеллектуализм, а интеллектуальная элита, по справедливому замечанию А. М. Хокарта, всегда «питает отвращение ко всем неистовым эмоциональным проявлениям» [Hocart, с. 58]. Такую же эволюцию претерпел и конфуцианский ритуал, в самой природе которого была заложена возможность для возникновения иерархии «верха» и «низа», для жесткого структурирования и формализации социальных связей и для образования касты ученых педантов и начетчиков, противопоставляющих официальную «серьезность» эмоциональным проявлениям «естественного» поведения, тем самым объективно противопоставляя всю «официальную» (т. е. конфуцианскую)» культуру даосской, а также тем сферам народной культуры, которые находились в оппозиции к культуре господствующего класса и вырабатывали, как убедительно показал М. М. Бахтин, «свою особую точку зрения на мир и особые формы его образного отражения» [Бахтин, с. 481].

Особенно яркое выражение эта оппозиция против религиозной и интеллектуальной элиты находила в народном празднике, в котором отчетливо прослеживается стремление обесценить элитарные нормы поведения [см. Бахтин].

Самый главный характерный признак народного праздника – это его веселость, яркая и – особо подчеркнем здесь – неоднозначная (амбивалентная) эмоционально-психологическая окрашенность, приобретающая в моменты кульминации оргиастические черты. Карнавальный смех, сугубо амбивалентный по своей природе, разрушает всякую иерархию, развенчивает устоявшиеся догмы, инвертирует и снимает оппозиции [Бахтин, с. 207—208]. Карнавальные действия профанируют серьезные обряды и церемониалы, принижая и тем самым секуляризируя их.

Праздник, таким образом, глубоко эмоционален, демократичен и антиинтеллектуален, поэтому становится вполне понятным и объяснимым то резко негативное отношение, которое проявила интеллектуальная элита древнего Китая к народным праздникам в частности и ко всем формам проявления «смехового» начала вообще. Как отмечал М. Гране, даже во времена Конфуция, несмотря на протесты «образованных людей», народнее праздники приобретали «характер оргий» и сопровождались «не менее скандальной (с точки зрения интеллектуальной элиты. – *Н. А.*) атмосферой шутовства» (Granet, с. 168).

Однако сам Конфуций все же признавал определенную общественную пользу праздника, впрочем пытаясь ввести его в официально признанные рамки (т. е. лишить народности и стихийности), и усматривал в нем эффективное средство эмоциональной разрядки (но только для низших слоев населения), т. е. опять-таки средство управления народом. Так, утверждая, что праздник является изобретением правителей древности (!?) и что правители сами должны его санкционировать и организовывать, он говорил: «Нельзя держать лук постоянно натянутым, не расслабляя его [время от времени], как и нельзя держать постоянно расслабленным, не натягивая его» [Granet, с. 190—191].

В последнем высказывании Конфуция снова звучит идея равновесия двух начал – эмоционального и рассудочного, природы и культуры – и двух культур (народной и официальной), по в то же время акценты снова совершенно отчетливо смещаются в пользу одного из начал, что впоследствии привело к несколько односторонней ориентации всей конфуцианской культуры, в рамках которой указанные выше тенденция к жесткой формализации ритуала и к приданию ему однозначной семантической и эмоциональной (психологической) окраски получили дальнейшее развитие, порождая резкую дисгармонию двух начал в психической жизни конфуцианизированной личности. А это, в свою очередь, порождало множество других острых проблем психологического и социального характера, которые само конфуцианство не могло решить. Тем не менее, конфуцианский идеал культурного (психического) развития личности определил магистральную линию развития китайской культуры психической деятельности и отра-

зил господствующую в пей тенденцию. Именно на него ориентировалась большая часть китайской бюрократической интеллигенции, непосредственно управлявшей страной, большая часть образованных людей из других слоев населения, значительная часть творческой интеллигенции и т. д.

Однако конфуцианская модель культурного развития человека охватывала отнюдь не всю культуру психической деятельности в древнем и средневековом Китае, а лишь ее, так сказать, верхние горизонты, наиболее социализированные слои психики человека, больше всего обращенные к обществу. В древнем и средневековом Китае сложился ряд других моделей, заслуживающих не менее пристального внимания в свете проблемы управления психикой человека: даосская и чаньская, в формировании которых огромную роль сыграло именно то обстоятельство, что конфуцианство не смогло решить многие из поставленных им же задач. Стараясь решить их, даосы и чань-буддисты, несомненно, учли негативный опыт конфуцианства и пытались снять противоречия, объективно порождавшиеся им, При этом не сбрасывался со счета и позитивный опыт конфуцианской культуры, который был очевиден даже его противникам и оппонентам, хотя в пылу полемики они зачастую умалчивали о нем.

# ГЛАВА II

# ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ ПСИХИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ДАОСИЗМЕ

В синологической литературе существует довольно широко распространенное мнение, что ранние даосы, отстаивающие примат «естественного» («природного») начала над «культурным» и защищавшие человека от «засилья» конфуцианских правил «ли» (этикет, ритуал, нормы культурного поведения), были принципиальными противниками всякой культуры и организации вообще и доходили в своем отрицании детерминированных конфуцианскими правилами «ли» норм нравственного и культурного поведения до крайнего анархизма, граничащего с тотальным культурным погромом. На этом основании нередко делаются далеко идущие, но не совсем справедливые, на наш взгляд, выводы об оппозиции даосской «естественности» и «морального порядка», «общем антисоциальном характере даосизма» [Малявин В. В., 1974, с. 40, 41], или же о его «фатализме», «квиетизме», «созерцательности», «пассивности», о том, что он «призывал к уходу от жизни» [Быков, с. 185, 192].

Взгляд на даосизм как на сугубо разрушительную силу, призванную взламывать здание культуры и цивилизации и вносить хаос необузданной «естественности», в значительной мере обусловлен, как нам кажется, тем обстоятельством, что его исследователи зачастую вкладывают в понятия «естественность», «естественное» и «культурное» поведение смысл, очень близкий к тому, который вкладывали в эти понятия главные оппоненты даосов – конфуцианцы (возможно, по той простой причине, что доминирующий в европейской культуре подход к проблеме соотношения «культурного» и «природного» в целом значительно ближе к конфуцианской модели, чем к даосской),

В условиях острой полемики о путях культурного развития человека конфуцианцы по вполне понятным причинам отнюдь не стремились к объективной оценке взглядов своих идейных противников, односторонне и предвзято трактуя даосский призыв к спонтанности, непосредственности, простоте и естественности для того, чтобы обвинить даосов в эгоизме, моральной распущенности, инфантильности, безответственности и пр. (вспомним хотя бы язвительную сентенцию Мэн-цзы о том, что Ян Чжу не пожертвовал бы и одним волоском для блага Поднебесной [Мэн-цзы, с. 269, 539]). К тому же внешне пренебрежительное отношение даосов к традиционным культурным ценностям, подчеркнутый нонконформизм и постоянный эпатаж конфуцианской благочинности и благопристойности, иногда принимавший очень резкие формы, действительно давали формальное основание для таких обвинений.

Однако при таком однобоком взгляде на даосизм и буквальном понимании даосской естественности можно совершенно упустить из виду, что в своем отрицании культуры (а точнее, господствовавшей в период возникновения и развития даосизма культурной традиции, ложно ориентированной на искусственное противопоставление природы и культуры) ранние даосы выработали свою собственную, причем очень глубокую и оригинальную, концепцию культурного развития человека, которая легла в основу даосской культуры психической деятельности, оказавшей огромное влияние на всю психическую культуру древнего и средневекового Китая.

Не ставя перед собой задачу детального и всестороннего анализа характерных особенностей культуры психической деятельности в раннем даосизме, здесь хотелось бы прежде всего остановиться на двух ключевых понятиях, важных для рассмотрения проблемы соотношения культурного и природного начала в даосизме, – естественности и сущности человека.

В конфуцианской культуре (и под ее влиянием в позднейшей «официальной» и авторитарной культуре Китая) под естественным в человеке понималось в первую очередь его природное, биологическое начало – его эмоции, страсти и т. д., т. е. судя по всему, тот круг феноменов, который в современной психологии обычно обозначается термином «индивид» (человек как представитель вида Homo sapiens). Оценивая «природного» человека резко негативно, как существо «дикое», отличающееся от животного лишь по внешнему облику, конфуцианцы противопоставляли ему человека культурного, идеальным воплощением которого являлся «благородный муж» (цзюнь-цзы).

В качестве главного средства обуздания природного начала, обуздания «зверя в человеке» и предлагались правила «ли» – нормы культурного и нравственного поведения, а сущностью человека, его истинной природой провозглашалась «гуманность» (*жэнь*) – важнейшее позитивное качество культурного человека, определяющее все другие добродетели (чувство долга и справедливости, сыновняя почтительность и пр.). «Если однажды научишься владеть собой и восстановишь правила „ли“, то Поднебесная назовет тебя человеком, обладающим гуманностью», – говорил Конфуций [«Лунь-юй», гл. 12, §1, с. 262].

Даосы же понимали под природным, естественным нечто совершенно иное, чем конфуцианцы: природное рассматривалось ими не как сугубо психофизиологическое в человеке, а как воплощение всеобщих и универсальных закономерностей структурной организации и функционирования мира, единых для всей природы – как живой, так и неживой, хоть и изоморфных таковым в человеческом существе, но несводимых к ним целиком и полностью в силу определенной специфики, с которой эти всеобщие закономерности проявляются в человеке. Поэтому главная задача даосской практики психотренинга и психической саморегуляции (так называемой даосской йоги) заключалась не в подчинении человека биологическому началу как таковому, а в выявлении изначально заложенного в нем космического начала и в подчинении психофизиологических процессов всеобщим космическим законам с тем, чтобы устранить все препятствия для их естественного и полнокровного самопроявления и на макроскопическом уровне, в результате чего человек становится равноправным во всех отношениях членом космической триады «небо – земля – человек». Предельным выражением всеобщей закономерности функционирования вселенной есть «великое Дао», которое отождествлялось даосами с «истинной сущностью» человека и в полном подчинении которому они видели высшую цель культурного развития человеческой личности,

Соответственно высшим достижением даосской практики морального психического самоусовершенствования провозглашалось состояние полной идентичности «истинной сущности» самого человека с истинной сущностью всех вещей и явлений. Эта идентичность рассматривалась не как интеллектуальный синтез субъективности человека и объективности мира вещей и явлений или рациональная идея медиации (посредничества) между ними, а как прямое спонтанное и мгновенное взаиморастворение, иными словами, «прыжок в подлинный первоисточник идентичности», слияние с универсальной первоосновой всего сущего (Дао), которая одновременно является и «истинной природой» каждого человека [Чжан Чжун-Юань, с. 142].

«Природный» же человек, с необузданными страстями, грубый, жестокий, агрессивный, втянутый своей алчностью в круговорот деятельности, из которой он стремится извлечь личную выгоду, оценивался даосами столь же негативно, как и конфуцианцами. Изначальная ситуация человека как «природного» существа – это ситуация хаоса, и даосская практика психической саморегуляции была призвана преодолеть этот первозданный хаос, преодолевая прежде всего привязанность к своему индивидуальному «Я», которая рассматривалась даосами как главная причина хаотических ментальных состояний, и обретая постоянство в единении с Дао. «Знающий людей – мудр, познавший себя – просветленный человек; побеждающий людей –

имеет силу, победивший себя – могуществен», – говорится в трактате «Дао-дэ цзин» [Дао-дэ цзин, с, 20],

Вместе с тем даосы выступали против всякого насилия над человеческой личностью и считали, что привязанность к индивидуальному «Я» нельзя подавлять с помощью насильственных методов, поэтому относились к «культуризаторской» миссии конфуцианских правил «ли» резко негативно и подвергали сомнению их способность к преодолению энтропии. Указывая на принципальное расхождение двух учений в этом вопросе, академик Н. И. Конрад писал: «Конфуций настаивал на том, что человек живет и действует в организованном коллективе – обществе, государстве. Эта организованность достигается подчинением каждого члена общества определенным правилам – нормам общественной жизни, выработанным самим человечеством в процессе развития цивилизации. Лао-цзы придерживался противоположной концепции: все бедствия человечества, все пороки – и личности, и общества – проистекают именно от этих самых „правил“. Идеальный порядок достигается только отказом от всяких правил; их должно заменить следование человеком его „естественной природе“. „Правила“ есть насилие над человеческой личностью» (цит. по [Быков, с. 182]).

Даосы утверждали, что, являясь «насилием над человеческой личностью», конфуцианские правила сами создают и постоянно обостряют чувство собственного «Я», мучительно переживающего совершаемое над ним насилие, сами создают проблему личности, отчуждающей себя от своего природного начала и противопоставляющей себя всему окружающему миру. Осознание своей «отдельности», отчужденности и изолированности от мира вещей и явлений, противопоставленности внутреннего мира субъективных переживаний (микрокосма) объективной реальности (т. е. всему внешнему миру, макрокосму), по мнению даосов, логическое и неизбежное следствие социальной адаптации и культуризации человека посредством правил «ли», неразрывно связанной с необходимостью выполнять нормы и предписания социальной конвенции.

Человеческое «Я», являющееся результатом социализации индивида, – это средство самоконтроля и одновременно мощное средство социального контроля, так как, осознавая параметры своей индивидуальности, предписанные социальной конвенцией, человек осознает и принимает ту роль, то «место в жизни», которое предлагает ему общество. Таким образом, личность, подвергающаяся насилию правил «ли», есть в то же время продукт этого насилия, поэтому, стремясь подавить эгоцентризм и анархические тенденции в человеке, конфуцианские правила, наоборот, усиливают их, увеличивая тем самым энтропию.

Чтобы постичь принцип всеобщего космического порядка и слиться с ним, действовать в неразрывном единстве с этим принципом, не создавая никакой энтропии, даосы предлагали просто «забыть» конвенциальные нормы и условности, а вместе с ними и свое «Я» как одну из таких условностей, и в порыве спонтанного «просветления» идентифицироваться с безусловным Дао. Они утверждали, что в «самозабвенном» (*цзы-ван*) состоянии, постигая свою истинную природу, тождественную истинной сущности каждой вещи, каждого явления, человек одновременно отождествляется и сливается с миром окружающей природы, образуя с ней нераздельное и гармоничное единство, так как постижение Дао есть такой психологический опыт, в котором исчезает различие между субъектом и объектом, между «Я» и «не-Я».

При этом происходит как бы «самоидентификация» всех противоречий и оппозиций, раскалывающих изначальную целостность мира и создающих в обыденном сознании драматические коллизии между микрокосмом и макрокосмом, с одной стороны, и между человеческой личностью (точнее, его индивидуальным «Я») и истинной природой человека – с другой. Психотерапевтическая ценность «просветления», по мнению даосов, заключается в его способности примирять противоречия на более высоком уровне сознания, и в этом смысле Дао интерпретировалось ими как путь к более целостной и гармоничной жизнедеятельности человеческой психики, ведущей к слиянию индивидуального потока психики с универсальным

Путем вселенной и его функционированию в полном соответствии с всеобщим принципом структурной организации и функционирования космического целого.

Вместе с тем даосы утверждали, что противоречия и противоположности взаимоидентифицируются внутри себя (т. е. внутри каждой пары оппозиции), а не на какой-то более высокой ступени синтеза, как в диалектике Гегеля. Поэтому для даоса, обретающего состояние «недуальности», нет прогрессии к некоему абсолюту, но все противоречия существуют одновременно с их тождеством, так как всякое явление одновременно и утверждает и отрицает себя в процессе динамического взаимодействия полярностей, которое является источником всякого движения и развития и которое предстает как диалектическое единство непрерывности и дискретности [Чжан Чжун-юань, с. 144—145].

Однако взаимодействие всех вещей и явлений не ограничивается единством противоположностей, а проявляется также через диалектическое взаимодействие единства и множественности всех природных феноменов. Когда ранее разделенные и конфликтовавшие элементы и части объединяются в гармоничное целое, каждый отдельный элемент прорывается через границы своей индивидуальности и сливается воедино с каждым другим элементом, каждая из отдельных частей единой системы идентифицируется со всеми другими ее частями. Таким образом, единое воплощается во множественности, а множественность – в едином, все части и составные элементы единого целого растворяются в каждой другой составной части целого.

Состояние «великого единения» (*датун*) есть в то же время состояние полного самоотречения, так как для того чтобы обрести единство с космическим целым, со всей «тьмой вещей» (*вань-у*), человек, по мнению даосов, должен избавиться от личных стремлений и, обнаружив в глубинах своего существа самопроизвольное движение безличного Дао, полностью подчиниться ему, следовать его объективным и универсальным закономерностям. Тогда перед ним не будут возникать проблемы, угрожающие его эго-функции, исчезнет необходимость в постоянном самоутверждении и он избавится от притязаний своего «Я», как бы растворяясь в других «Я», погружаясь в гармонию с движущими силами вселенной и сам становясь их частью.

И тогда, как утверждали даосы, он не будет делать искусственных усилий, чтобы соответствовать нормам нравственного поведения, но вместе с тем не будет совершать безнравственных поступков по отношению к другим людям, так как его «Я» находится в нераздельном единстве с другими «Я». Это состояние «великого единения» есть в то же время состояние свободного и спонтанного взаимопроникновения и единения не только между отдельными индивидами, но и между всем человеческим миром и миром природы – как живой, так и неживой, поскольку Единое, которым обладают и небо, и земля, и человек, и все вещи, есть одно и то же Единое, т. е. Дао. Таким образом, все сущее обладает одним и тем же Дао, одной и той же универсальной природой, которая охватывает все вещи и явления и пронизывает все сущее [Чжан Чжун-юань, с. 35—40].

Провозглашая необходимость «уменьшения [привязанности] к своему„Я» и избавления от желаний (страстей)» [Дао-дэ цзин, с. 10], даосы, тем не менее, не заходили в своих призывах так далеко, как буддисты, призывавшие «победить себя» полностью и окончательно, преодолеть собственное «Я» вплоть до его окончательного уничтожения (а в некоторых течениях в позднем даосизме, как известно, достижение личного бессмертия рассматривалось как Главная религиозная цель). Если концепция отсутствия индивидуального «Я» является центральной концепцией буддийской философии и психологии и в буддийской практике психической саморегуляции соответственно особое внимание уделялось преодолению собственного «Я», то в канонических текстах раннего даосизма аналогичное понятие «не-Я» (*у-цзи*, *у-во*) встречается сравнительно редко и идее преодоления «Я» в даосизме не придавалось такого значения, как в буддизме, а главный акцент делался на концепции «естественности» (*цзы-жань*) и «недеяния» (*у-вэй*, *у-ши*).

Для даоса критерием единения с Дао служило «отсутствие деяния», «не-деяние», т. е. ненарушение закона естественности. Буддисты же утверждали, что можно обрести состояние полного покоя (когда всякая деятельность прекращается), но иметь при этом мысль о своем «Я», обрести полное «не-деяние», но не избавиться от «иллюзии» своего «Я» окончательно.

«Не-деяние», т. е. естественная и спонтанная реализация своей «истинной природы», было, таким образом, основной целью и в то же время главным методом («путем») даосской практики психической саморегуляции, и, поскольку, как считали даосы, к деянию человека побуждают обуревающие его страсти, освобождение от страстей рассматривалось даосами как непременное условие постижения Дао. «Появившись на свет, люди не могут обрести покой из-за четырех дел (*ши*): первое – достижение долголетия, второе – достижение славы, третье – достижение места (т. е. чиновничьей должности), четвертое – достижение богатства», – говорится в «Ян-чжу» и в подтверждение этой сентенции приводится такая поговорка: «Если у человека не будет ни жены, ни должности, то он лишится половины своих страстей и желаний» [Ян Чжу, с. 86]. Соответственно идеальный тип личности определяется в даосских трактатах как «совершенномудрый», «отрешившийся от дел», «не имеющий страстен и желаний» ([Дао-дэ цзин, с. 29—32, 45]; см. также [Чжуанцзы, с. 45; 238, с. 91, 185]).

Аналогичное отношение к страстям, желаниям мы видим и в конфуцианстве (см., например, [159, гл. 7, ч. 2]), но относительно того, каким образом бороться с ними, эти два учения придерживались кардинально различных взглядов. Конфуцианцы предлагали определенным образом организовать, «упорядочить» природные стремления человека с помощью ритуала («ли»), направить эти стремления по социально приемлемому пути, наложив на них определенные культурные ограничения (отметим, что тем же путем социализации природного идет и западная культура). Таким образом, создавалась оппозиция: наличное естественное и желаемое (должное) культурное, в рамках которой, по представлениям конфуцианцев, и сдерживалась разрушительная сила природного.

Даосы же подвергали такой подход резкой критике: стремление обуздать естественность, подавив ее или навязав ей чуждые, искусственные формы проявления, вызывает, по их мнению, обратную реакцию – подавляемые тенденции, встретив препятствие, усиливают свой напор, создавая внутренне конфликтную ситуацию. Даже если и удается таким образом пресечь внешние проявления вредных тенденций, подобная конфронтация неизбежно приводит к глубоким внутренним кризисам и конфликтам. Обозначив вредные тенденции как «воров» (образ, который впоследствии получил широкое распространение и в буддийской литературе), а ритуальные предписания как «законы», ранние даосы указывали, что «чем больше становится законов и приказов, тем больше становится воров и разбойников» [Дао-дэ цзин, с. 35].

Даосы критиковали конфуцианские правила «ли», «гуманность», «справедливость» и др. еще и за то, что они носят сугубо условный характер. Правила «ли», разумеется, существенно уменьшают меру энтропии в человеке, но нельзя забывать, что сами они (даже понимаемые шире – не просто как конвенциальные нормы, а как ритуалы, призванные установить космический порядок во вселенной, т. е. приобретающие сакральный оттенок) выражены в форме вербальных предписаний и несут в себе значительный заряд энтропии. Даже сущность человека – *жэнь* в отличие от безусловного Дао даосов определяется конфуцианцами условно: быть «человеколюбивым» – значит делать людям то, что хотел бы, чтобы тебе делали другие.

Поэтому даосы рассматривали «ли», «жэнь» и т. п. как последствия утраты целостности и «естественности» (в даосском смысле) единения с Дао: «…Дэ (добродетель) появляется после утраты Дао; человеколюбие – после утраты дэ; справедливость (долг) – после утраты человеколюбия; ритуал – после справедливости. Ритуал – признак отсутствия преданности и доверия. В ритуале – начало смуты» [там же, с. 23].

Как и предвидели ранние даосы, в своем стремлении «навести всеобщий порядок» конфуцианцы впоследствии доходили до явного абсурда, вообще исключая из сферы культуры все, что не поддается или не желает поддаваться структуризации, т. е. не может быть охвачено облагораживающим воздействием правил «ли». Так, характеризуя официальную культуру средневекового Китая, Л. С. Мартынов пишет: «Если политическая власть китайского императора рассматривалась как универсальное и мироустроительное влияние, то, естественно, все, что оказывается вне его сферы, по ту сторону политических рубежей, находится тем самым за пределами устроенного мира… Хаос предполагал полное попрание всех этических норм… те, кто населял «внешние» земли, людьми в собственном смысле этого слова не являлись. Считалось, что «варвар» – это «человек лицом, (но) зверь сердцем (умом)», «зверь по природе своей» [Мартынов, с. 78].

Эта традиция восходит к древнейшим памятникам классической китайской литературы, к «Шицзин» и «Ли-цзи», в которых человек, не соблюдающий правил «ли», уподоблялся крысе [Шицзин, с. 65], т. е. животным уподоблялись не только «варвары», населявшие «внешние» земли, по и все, кто не признавал конфуцианских норм культурного поведения, и как признак первобытной дикости квалифицировалось вообще все, что восходит к основам человеческой природы. Однако такой подход к проблеме культуризации человека мог дать (и давал) совершенно противоположный результат, когда человек действительно начинал верить, что по сути своей он является зверем, и начинал вести себя «по-звериному». Как тонко подметил Г. Гессе, «можно допустить, например, что в детстве этот человек был дик, необуздан и беспорядочен, что его воспитатели пытались убить в нем зверя и тем самым заставили его вообразить и поверить, что на самом деле он зверь, только скрытый тонким налетом воспитания и человечности» [Гессе, с. 242—243]. Поэтому у даосов были вполне веские основания полагать, что культура в традиционном конфуцианском смысле есть лишь оборотная сторона первозданной дикости.

Учитывая все эти негативные последствия культуризации человека посредством правил «ли», даосы избрали принципиально иной путь. Не пытаясь ничего подавить и насильственно изменить в своей природе, они предоставляли возможность собственным страстям, потоку своей психики функционировать в соответствии со своими внутренними закономерностями (своим Дао), практикуя отстраненность от них (страстей). Максимально сосредоточиваясь на покое, бесстрастности, даос отчуждал от себя активность потока, своей психики, становился по отношению к ней как бы в позицию наблюдателя, подобно тому, как как лежащий на земле человек наблюдает за плывущими по небу облаками. В конечном итоге освобожденная от вносящей хаос активности деятельного человеческого «Я» и лишенная внешних энергетических импульсов психика успокаивается сама собой, подобно мутной воде, которая становится чистой и ясной сама собой, если оставить ее в покое. В «Дао-дэ цзине» такой метод характеризуется следующим образом: «Нужно сделать [свое сознание] предельно беспристрастным, твердо сохранять покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется лишь созерцать их возвращение. [В мире] большое разнообразие вещей, но [все они] возвращаются к своему истоку (т. е. к Дао. – *Н. А.*)» [Дао-Дэ цзин, с. 9].

Достижение подобной «бесстрастности» не означает, однако, выхолащивания психической жизни человека. Напротив, отстраненность субъекта, отсутствие деструктурирующего вмешательства активности его личности, его индивидуального «Я» приводит к более полному проявлению специфики каждого феномена как такового, к максимальному выявлению его собственного Дао (т. е. Дао «всех вещей»). Подобное следование «всех вещей» своей собственной природе (а под «всеми вещами» можно понимать как внешние объекты, так и явления внутренней жизни, т. е. психические феномены) имело большое значение в любой сфере человеческой жизнедеятельности, так как позволяло даосу решать сенсорно-перцептивные и моторное двигательные задачи, вставшие перед ним во время занятий теми или иными видами прак-

тической деятельности, которые могли рассматриваться как конкретные средства претворения принципов Дао на практике.

Возможность воплощения принципов Дао в любом виде обыденной мирской жизнедеятельности была заложена в фундаментальных положениях даосской философии и психологии, согласно которым Дао есть нечто всепроникающее и вездесущее («нет вещи, которая им не обладает»), и поэтому его можно обнаружить где угодно и в чем угодно («даже в моче и кале»), занимаясь каким угодно делом и превращая любое – даже самое «низкое» в общепринятом понимании – занятие в благоговейное и вдохновенное служение «великому Дао», символу космической гармонии и энергии. Поскольку во всякой вещи, в любом явлении есть нечто общее и инвариантное, человек, как утверждается в даосских текстах, «не выходя со двора, может познать Вселенную» [там же, §47, с. 29], и если человек способен познать универсальный структурный и энергетический принцип и овладеть им в одном деле, то он может достичь совершенства и в другом. Поэтому, по мнению даосов, «сын хорошего лучника сначала должен плести корзины, сын хорошего литейщика должен шить шубы», опытный колесничий велит своему ученику научиться ходить, прежде чем приступать к непосредственному обучению искусству управления колесницей [Чжуанцзы, гл. 5, с. 62—63]. Но, берясь за любое дело, человек должен прежде всего научиться управлять своей психикой в соответствии с принципом «не-деяния». В связи с этим утверждалось, что управление большим государством подобно приготовлению блюда из мелких рыб, так как и то и другое требует особого внимания и сосредоточения [Древнекитайская философия, §47, с. 29].

Особенно важное значение полная, адекватная развертка эмоциональных процессов, являющаяся результатом даосской практики психической саморегуляции, имела при занятиях военно-прикладными искусствами (фехтование, кулачный бой, стрельба из лука и т. д.), способствуя более оптимальной организации психической деятельности в экстремальной ситуации боевого единоборства. Известно, что в стрессовых ситуациях нормальное протекание эмоциональных процессов играет большую роль в эндокринной, вегетососудистой, мышечной мобилизации организма.

Такие эмоции, как гнев, ярость и т. д., характерные для ситуации единоборства, позволяют специфическим образом перестраивать гомеостаз, психофизиологические реакции, стимулировать их для выполнения этой специфической деятельности. Вместе с тем отстраненность, невовлеченность даоса в свои «страсти» позволяли избегать тех негативных последствий, которые несут бурные эмоциональные реакции (прежде всего – расстройство когнитивной сферы) для неподготовленных, психически не тренированных людей (Абаев, 1982). Поскольку эмоции, страсти и другие феномены психической жизни не являлись уже принадлежностью человека, находящегося в состоянии единения с Дао, то он в принципе мог проявлять, скажем, ярость (не быть яростным, а именно проявлять ее, вести себя яростно), оставаясь в то же время совершенно бесстрастным, совершать какое-то действие и в то же время не переживать его как таковое, т. е. находиться в «не-деянии».

Сливаясь с Дао и предоставляя всей «тьме вещей» возможность развиваться по своим собственным законам, даос, казалось бы, совершенно отказывался от какого бы то ни было управления, но это отнюдь не означало погружения себя (и всего мира, так как даосы мыслили космическими категориями) в хаос дезорганизации, а, напротив, парадоксальным образом увеличивало возможности управления и организации. Если говорить о ситуации культурного развития, то обычно она понимается как внесение некоторой определенности в многозначность естественной (первичной, исходной) ситуации. Однако принятие тех или иных норм, тех или иных ролей, а если брать шире – реализации любой из возможных альтернатив приводит не только к внесению определенности в ситуацию, к уменьшению меры энтропии, к повышению энергетического уровня (поскольку, как известно, энтропия и энергия в системе связаны обратно пропорциональной зависимостью), но и к ограниченности, жестокости, снижению

потенциальных возможностей. Это хорошо понимали даосы, предостерегавшие от такого пути развития: «Человек при рождении мягок и слаб, а при смерти – тверд и крепок»; «Твердое и крепкое погибает, мягкое и слабое – живет» [Дао-дэ цзин, с. 45]. Поэтому целью даосской практики психической саморегуляции, даосского пути культурного развития было не получение «твердости и крепости» обычного взрослого человека, а, напротив, приобретение «детскости», непосредственности реакции и свежести впечатлений (восприятия), свойственных детям. Интересно отметить, что в настоящее время многие психологи, критически оценивая традиционный для европейской психологии подход к процессу социализации, полагают, что развитие должно быть таковым, чтобы в конце его сохранялась исходная генетическая многозначность психических функций.

Несмотря на то, что даосы и конфуцианцы придерживались различных взглядов на методы культуризации человека, в своей практике психотренинга н психической саморегуляции они исходили из общей посылки, что психические функции человека необходимо определенным образом тренировать и «воспитывать», изменяя их в определенном направлении, если их наличное состояние не соответствует некоему идеальному образцу. Так, например, в даосском трактате «Ле-цзы» имеется изречение, по своему духу очень близкое к конфуцианским призывам заниматься интенсивным и регулярным самовоспитанием: «Начинаю с [воспитания] привычек и взращиваю характер, а в конечном итоге получаю судьбу» [Ле-цзы, с. 20].

Общей была и установка на то, что, прежде чем приступить к какому-нибудь делу, тем более такому важному и ответственному, как управление другими людьми, необходимо сначала «научиться управлять самим собой», т. е. своей психикой. Так, в «Ле-цзы» на вопрос чусского правителя: «Как управлять государством? – даосский мудрец Чжань Хэ отвечает, что «в царстве у того, кто умеет управлять собой, не бывает смут; в царстве у того, кто пе умеет управлять собой, не бывает порядка» [Ле-цзы, гл. 8, с. 95—96]. При этом даосы, как и конфуцианцы, полагали, что психическая тренировка дает важные преимущества в любой сфере жизнедеятельности, способствуя оптимизации эмоционально-психологического и биоэнергетического состояния человека для выполнения стоящих перед ним задач.

Поскольку успех любого дела во многом зависит от психического состояния человека, то «корень» (т. е. причину) успехов и неудач, по мнению даосов, нужно прежде всего искать в самом себе. Об этом говорится, например, в притче о том, как сам Ле-цзы учился стрелять из лука: «Научившись попадать в цель, он обратился за наставлениями к Гуань И-цзы. Гуань И-цзы сказал: «Знаешь ли ты причину попадания в цель?» Ле-цзы ответил: «Не знаю». Гуань И-цзы сказал: «Значит, еще не умеешь стрелять». Ле-цзы ушел и тренировался еще три года. После этого он снова пришел к Гуань И-цзы доложить [о своих успехах]. Тот снова спросил: «Знаешь ли ты причину попадания?» – «Знаю», – ответил Ле-цзы. Гуань И-цзы сказал: «Теперь ты умеешь стрелять. Береги это и не теряй! Не только в стрельбе из лука, но и применительно к [управлению] государством и самим собой – везде нужно действовать таким же образом. Ибо мудрец постигает не существование и гибель, а их причину» [там же, гл. 8, с. 90].

О том, что степень психической тренированности в определенных ситуациях может стать решающим фактором успеха, говорится в другой популярной даосской притче. Однажды Ле-цзы и Бо Гао-цзы состязались в искусстве стрельбы из лука. Ле-цзы поставил па предплечье кубок с водой и начал с огромной скоростью выпускать одну стрелу за другой – пока первая стрела находилась еще в полете, оп успевал выпустить вторую и третью, ухитряясь при этом оставаться неподвижным, подобно статуе, не уронив кубка и не расплескав воды. «Это мастерство при стрельбе, но не мастерство без стрельбы, – сказал Бо Гао-цзы. – А сможешь ли ты стрелять, взойдя па высокую гору и встав па камень, висящий над пропастью глубиной в сто жэней?» С этими словами он взобрался на высокую гору, встал на камень, висящий над пропастью глубиной в сто жэней, повернулся спиной к пропасти и шагнул назад, так что ступни его ног наполовину повисли в пустоте над бездной, и позвал Ле-цзы. Но тот лег на землю, покрыв-

шись от страха потом до самых пят. Тогда Бо сказал: «У человека, достигшего предела (т. е. завершившего процесс психического самоусовершенствования. – *Н. А.*), состояние сознания остается совершенно неизменным, смотрит ли он вверх на небо, проникает ли вниз к Желтым источникам (т. е. в подземный мир, в царство мертвых, – *Н. А.*), странствует ли по восьми частям света. Тебе же сейчас хочется зажмуриться от страха. Опасность внутри Тебя!» [там же, гл. 2, с. 16—17].

В этом эпизоде даосский мастер-наставник, подвергнув своего ученика довольно суровому испытанию с целью проверки степени его психической тренированности, наглядно показал ему, что более высокая степень психической тренированности дает явные преимущества и человек, научившийся в совершенстве управлять своим психическим состоянием, сохраняет внутреннее спокойствие и выдержку в любой, даже самой экстремальной ситуации. В даосских трактатах можно обнаружить целый ряд других персонажей, которые характеризуются как истинные знатоки и мастера своего дела, достигшие высшего профессионального искусства в самых разных отраслях человеческой деятельности с помощью психической тренировки: художник, земледелец, ремесленник, плотник, рыболов, охотник, мясник, ловец цикад, колесничий, фехтовальщик, тренер бойцовых петухов и пр. Очень интересен, в частности, образ мясника из трактата «Чжуанцзы», который достигал столь полного самоотождествления с объектом действия (бычья туша), что воспринимал его как нечто неотделимое от себя и видел интуитивным взором все его структурные особенности (кости, сочленения, сухожилия и т. д.), а значит, и «знал» самые слабые места. Поэтому когда он рубил, то рассекал тушу одним ударом, и она «рассыпалась точно ком земли» [Чжуанцзы, гл. 3, с. 18—19].

Интересно также отметить, что важность психической тренировки признавали не только занимавшиеся ею, по и люди посторонние. Так, в одной из притч «Чжуанцзы» рассказывается о сунском князе Юане, который однажды собрал у себя всех известных художников, чтобы выбрать того, кто сможет написать его портрет, и признал одного из них наиболее достойным, так как от своего слуги узнал, что художник занимается практикой психической регуляции, напоминающей йогическую практику медитации и концентрации. Слуга подсмотрел, говорится в «Чжуанцзы», как, войдя в комнату, художник «снял одежду и уселся [на полу], поджав под себя ноги» [там же, гл. 21, с. 314]. Сунский князь отдал предпочтение именно этому художнику прежде всего потому, что усмотрел в нем признаки высокой тренированности в психической саморегуляции, которая, по его мнению, будет способствовать более эффективному и плодотворному исполнению им профессионального долга по сравнению с другими художниками, не занимавшимися такой практикой.

В то же время из этих примеров видно, что, решая общую проблему упорядочения «естественных» или, точнее, исходных психических структур (т. е. тех, с которыми человек становится на путь психического самоусовершенствования), даосизм значительно расширял возможности практического применения методов психической тренировки за счет тех сфер деятельности, в которых конфуцианцы прямого участия вообще не принимали. Если конфуцианский цзюнь-цзы сосредоточивал свои психические и физические силы главным образом на управленческой деятельности, а другими видами деятельности (да н то в основном относящимися к сфере «высокой» и официально признанной культуры – изящной словесностью, каллиграфией, историческими трудами, историко-филологическими и философскими изысканиями и пр.) занимался чаще всего приватным образом, то даосы вообще не признавали никакой иерархии «высоких» и «низких» занятий, и, соответственно, возможности практического применения даосских методов психотренинга были фактически неограниченными, в чем выразился демократизм даосской психокультуры, резко контрастировавший с сугубой элитарностью конфуцианской культуры.

Расширяя возможности практического применения методов психической тренировки, даосизм вместе с тем расширял и рамки функционирования всей своей культуры психической

деятельности, вовлекая в процесс интенсивной культуризации те сферы жизнедеятельности человека (прочем очень обширные), которые конфуцианская культура либо вовсе игнорировала, либо признавала, но была не в состоянии эффективно культуризовать (даже в самом узком понимании этого процесса), либо допускала с определенными оговорками (скажем, профессию военного), признавая их относительную полезность для общего дела культуры, и поэтому стремилась культуризовать их лишь в ограниченной степени (в той, в которой это необходимо, чтобы они служили на благо цивилизации, а не наоборот), либо признавала и даже очень высоко оценивала (скажем, труд земледельца), но фактически пускала дело его культуризации на самотек (за исключением, так сказать, общего воспитания через различные каналы, чаще всего опосредованные, так как сами конфуцианцы физическим трудом, как правило, не занимались) и т. д.

Даосизм же не ограничивал рамки функционирования своей психокультуры, благодаря чему складывались более благоприятные, чем в конфуцианской культуре, предпосылки для ее экспансии во все мыслимые сферы жизнедеятельности человека как такового (а не в узком конфуцианском понимании человека), в котором даосисты видели средоточие и единство природного, культурного (социального) и космического. А это означает, что даосизм раздвигал рамки вообще всей человеческой культуры, так как выработанная в нем культура психической деятельности является одним из составных элементов общечеловеческой культуры и, более того, одним из ее крупнейших достижений. К тому же даосское понимание культуры гораздо шире конфуцианского и ближе к общечеловеческому, в даосизме не было тенденций к созданию антропоцентристской и китаецентристской модели культуры, свойственных конфуцианству и особенно отчетливо проявившихся в официальной культуре средневекового Китая, тенденций к замыканию культуры в самой себе и нарциссическому самолюбованию собственными достижениями пли, того хуже, к переоценке собственных достижений и навязыванию своей модели культурного развития другим народам.

Даосская психокультура увеличивала возможности культуризации человека не только вширь, но и, если можно так выразиться, вглубь, проникая в более глубинные уровни человеческой психики, в сферу «невыразимого» и «неосознаваемого» (т. е. в те слои или уровни человеческой психики, которые в современной психологии обозначаются терминами «подсознательное», «бессознательное» и т. д.) и тем самым подвергая человека еще более глубокой и интенсивной культуризации, чем, скажем, этого можно достигнуть с помощью вербального воздействия, на котором акцентировала свое внимание конфуцианская культура. Такой эффект был обусловлен как характерными особенностями психотренинга (метод «естественности», «не-деяние»), так и тем значением, которое ему придавалось во всей системе даосской практики.

Если в конфуцианстве психическая тренировка служила лишь одним из средств воспитания репрезентативной личности, причем далеко не главным, то в даосизме она занимала центральное место, что обусловлено особым упором на активном духовно-практическом освоении высшей истины, акцентом на сугубо личном переживании определенного психологического опыта. «Единство с Дао», к которому даосы стремились как к главной и конечной цели всей практики морального и психического самоусовершенствования, представляло собой, в сущности, глубоко эмоциональное, экстатическое переживание изначальной гармонии и единства бытия, причем даос непременно должен был сам испытать такое переживание, так как в противном случае это было бы уже не его Дао.

Иначе говоря, это переживание не акт познания или принятия каких-то вербализованных истин и предписаний, навязываемых человеку извне, а скорее вхождение в определенное состояние сознания или, еще точнее, погружение в континуальный поток психики, не противостоящий (или запредельный) обыденному психическому опыту, а пронизывающий его на более глубинном уровне и актуализирующийся в сознании человека в тот момент, когда пре-

кращаются попытки вербализации непосредственного чувственного опыта. Поэтому, «постигая Дао», даос в идеале должен был не просто осознать, понять или принять некую истину, а весьма радикально изменить свой, психофизический статус, обретая при этом определенные психофизические свойства, соответствующие идеальному типу даосской личности – «истинному человеку» (*чжэнь-жэнь*), т. е. человеку, находящемуся в гармоничном единстве с Дао, идентифицировавшемуся с ним до такой степени, что он превращался, по меткому выражению В. М. Алексеева, в «дао-человека» [Алексеев, с. 17].

Поскольку человек с уже сложившимися в процессе его социализации и культуризации (в конфуцианском смысле) психическими структурами зачастую с большим трудом поддается столь радикальной перестройке, то совершенно очевидно, что для достижения подобного состояния был нужен адекватный метод (или сумма методов), т. е. специальная практика психотренировки, позволяющая изменять, перестраивать устоявшиеся психические структуры соответствующим образом и в желаемом направлении. Поэтому в даосизме была выработана сложная и достаточно эффективная практика психотренинга и психической саморегуляции, которая и позволяла достичь нужного состояния, а также закрепить его, сделать перманентным и необратимым фактором психической жизни, тренируя «постоянство» (*си-чан*) [Дао-Дэ цзин, §52, с. 32].

Хотя сами даосы утверждали, что состояние «единения с Дао» качественно не отличается от обычного, нормального, фактически это было принципиально иное психическое состояние, существенно отличающееся от среднестатистической нормы. Здесь нет никакого противоречия, так как в традиционном Китае все нормативы определяло в силу своего статуса господствующей идеологии конфуцианство, достаточно преуспевшее в том, чтобы превратить свой тип идеальной личности в репрезентативный для всего социума, в образец для подражания, которому практически следовало большинство населения, в той или иной степени приспосабливая свою психику к этому образцу (или, по крайней мере, стараясь это делать). Поэтому то, что даосы считали вполне нормальным, естественным и здоровым в психической жизни человека, зачастую; действительно не совпадало с реально сложившимися и укоренившимися нормами.

Даосизм был вынужден считаться с этим непреложным фактом, поскольку путь к Дао лежал исключительно через индивидуальное преодоление каждым человеком, вступившим на этот путь, тех реально сложившихся в его экзистенциальной ситуации препятствий, которые мешали такому единению. Поэтому чем сильнее в каждом конкретном случае конфуцианские нормы и условности заглушали в человеке его «истинную природу», тем дальше он отходил от даосских критериев нормальной и здоровой психической жизни и тем значительнее становилось расхождение между этими критериями и среднестатистической нормой. И когда даосская практика психотренинга возвращала человека к более оптимальному, в даосском смысле, режиму психической деятельности, то, разумеется, это состояние весьма существенно отличалось от общепризнанных критериев, действительно представляя собой качественно иное состояние сознания.

Но, несмотря на радикальный характер изменений, происходящих в психике человека под воздействием даосских методов психотренинга, они не должны были быть искусственными и насильственными, так как это противоречило фундаментальным принципам даосской философии и психологии – «естественности» и «не-деянию». При этом даосы вовсе не понимали «не-деяние» человека, слившегося с Дао, в том тривиальном смысле, что он становился полностью пассивен и проводил время в абсолютном «ничегонеделанье», а, скорее, наоборот, понимали под этим активный творческий процесс, состояние более полнокровной и результативной деятельности, чем «нормальное» и обычное.

Называлось же оно «не-деянием» потому, что это состояние нельзя достигнуть с помощью осознанных и искусственных психических усилий, оно могло быть реализовано только

тогда, когда сознание человека само пробуждается к спонтанности и естественности, к внезапной самореализации своей «истинной природы». И наоборот, любая попытка сознательного вмешательства в этот процесс, стремление привнести в психическую деятельность человека нечто чуждое ей «извне» квалифицировались даосами как «деяние» [Чжан Чжун-юань, с. 12—19]. Поэтому если в негативном смысле даосы характеризовали «не-деяние» как «ненарушение естественного хода вещей», «отказ от насильственного вмешательства в природу человека», то в позитивном – как «деяние-через-не-деяние» (см., например, [238, гл. 1, с. 8; 136, гл. 22, с. 137]) и утверждали, что «Дао никогда ничего не делает, но [при этом] не бывает ничего несделанного» [Дао-Дэ цзин, §37, с. 21].

# 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.