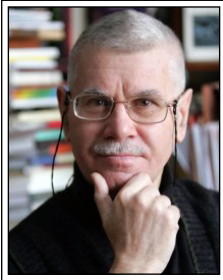

НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ



Сергей ХОРУЖИЙ

доктор физико-математических наук, профессор, главный научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: horuzhy@orc.ru

ПРАКТИКА ДЗЭН С ПОЗИЦИЙ СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Предпринимается анализ антропологических практик Дзэн-буддизма посредством концептуального, методологического и эпистемологического аппарата синергийной антропологии. В качестве образцов для сопоставления при реконструкции антропологии Дзэн служат представленные в синергийной антропологии общая парадигма духовной практики, а также антропология исихастской практики. Основной вывод анализа состоит в том, что событие сатори, обычно рассматриваемое как главная цель практики Дзэн, в общей парадигме духовной практики структурно и сущностно соответствует не финалу (телосу) практики, но, напротив, её начальному этапу, обращению; в структуре же исихастской практики – покаянию и умопремене «метанойя». В свете данного вывода анализируются этические и онтологические аспекты Дзэн.

Ключевые слова: философия, Дзэн, сатори, самадхи, коан, исихазм, синергийная антропология, духовная практика, обращение, покаяние

В этом тексте я кратко расскажу о программе исследования Дзэн-буддизма с помощью понятий и методов синергийной антропологии. Эта программа осуществляется уже ряд лет в работе Института Синергийной Антропологии (ИСА). В логике развития синергийной антропологии обращение к подобной теме естественно. Задачи синергий-

ной антропологии с самого начала включали в себя изучение духовных практик. Более точно, исходным этапом в становлении синергийной антропологии послужило детальное исследование одной определённой духовной практики – православного исихазма, культивируемого в восточном христианстве с IV века и по сей день. Реконструкция исихастской аскетической практики с помощью современных научных методов показала, что антропология исихазма даёт богатейший материал для антропологической мысли, и этот материал толкает к далеко идущим обобщениям. Как стало ясно, исихазм не должен рассматриваться как единичное изолированное явление, но должен быть включён в определённую антропологическую категорию, которой я дал название *категории духовных практик*. Разумеется, это выражение широко употреблялось и прежде, но понималось оно весьма расплывчато, туманно, неоднозначно, не имея точного определения и далеко не будучи научным понятием и термином. Одним из первых результатов синергийной антропологии стала строгая концептуализация духовной практики: мы соотнесли с данным термином точно определённый и достаточно узкий класс антропологических феноменов.

Первая особенность феномена духовной практики – его связь с мировыми религиями: каждая духовная практика создаётся и существует в лоне некоторой мировой религии. Мировая религия может и не создавать своей духовной практики, может выработать единственную духовную практику (так, в православии единственная духовная практика – исихазм, в исламе – суфизм) или же, наконец, в ней может возникнуть ряд родственных практик (таков случай буддизма). Далее, духовная практика есть двойственный феномен, который возникает в скрещении религии и антропологии: как «практика» она осуществляется человеком, является антропологической практикой; атрибут же «духовная» говорит о том, что эта практика культивирует содержание, связанное с некоторой религией, с религиозным опытом. И следом за реконструкцией исихастской практики синергийная антропология поставила задачу развить общее понимание духовной практики как таковой, всего комплекса духовных практик разных религий. Это оказалось объёмной и совсем не простой работой.

Каждая духовная практика полностью погружена вглубь определённой конкретной религии. Она использует её специфический язык и в дополнение к нему вырабатывает ещё и свои особые термины, больше того, целый собственный дискурс, передающий создаваемые ею методы, процедуры, приёмы. От большинства других антропологических практик она отличается тем, что представляет собой антропологический феномен особой сложности и изощрённости. Переусложнённые и изощрённые практики возникают обычно за счет каких-либо частных исторических или социокультурных обстоятельств, порождаются заданиями тех или иных специфических маргинальных групп. Но в случае

духовных практик это совсем не так. Их усложнённость порождается особой природой их задания, которое отвечает отнюдь не маргинальной группе, а той мировой религии, где существует данная практика. Это задание напрямую выражает то назначение человека, которое утверждает данная религия; и в силу этого духовная практика выступает как ядро, стержень соответствующей мировой религии.

Итак, духовная практика – практика, ставящая целью актуально воплотить тот жребий человека, который возвещает данная религия; иными словами, она стремится осуществить эту религию в её полноте, «по максимуму». Так, христианство в своих общих положениях говорит об общении и соединении человека с Богом как о духовном назначении каждого человека. Обычно эти положения воспринимаются как религиозные истины, высокие и неоспоримые, но отнюдь не предполагающие каких-то немедленных практических действий, не являющиеся конкретными, тем паче категорическими требованиями к устройению жизни христианина. Однако в рамках христианской духовной практики – практики исихазма – положения о христианском назначении человека принимаются как буквальное задание, требующее точного воплощения и исполнения в жизни. И человек начинает продумывать, какие же конкретные духовные действия и антропологические процедуры ему надо совершить, чтобы эта религиозная цель оказалась актуально осуществлённой. Именно на таком импульсе истовой веры, импульсе максимализма и самого скрупулёзного буквализма в следовании религиозному заданию, и возникают духовные практики.

То назначение человека, которое утверждает каждая религия, по определению есть религиозное назначение: относящееся к фундаментальному отношению человек – Бог, к отношению человека с другим горизонтом бытия. Тем самым в духовной практике человек ставит своей целью изменять себя таким образом, чтобы совершить продвижение к другому горизонту бытия. В христианстве, исламе этот иной бытийный горизонт, «Инобытие», обозначается как Бог, Абсолютное, Божественное бытие; в восточных же практиках цель продвижения может выражаться крайне специфичным образом, в дискурсе, закрытом для европейского мышления в понятиях. Но в любом случае цель духовной практики оказывается не обладающей эмпирической данностью, она оказывается незримой, отсутствующей в горизонте эмпирического бытия. Поэтому человек не может каким-то наглядным и понятным для себя образом наметить и выстроить путь к этой цели. И именно для того, чтобы разработать путь продвижения к такой уникальной цели, которая отсутствует в эмпирическом бытии, и оказываются потребны все усложнения, которые устраиваются в духовных практиках. Все они составляют необходимую принадлежность той «путевой инструкции», которую длительными общими усилиями вырабатывает сообщество участвующих в данной практике.

Сообщество всех тех, кто культивирует данную практику, мы называем *духовной традицией*: здесь мы также пользуемся общеупотребительным выражением, изымая его из дискурса обыденной речи и наделяя точным научным определением. Путевая инструкция, вырабатываемая духовной традицией, должна включать в себя полный набор правил и указаний: в какое исходное состояние человек должен себя привести; как должен совершаться его фундаментальный выбор – духовный акт, в котором человек решает отвергнуть все способы и стратегии обыденного существования и избрать бытийную альтернативу им, стратегию продвижения к иному бытийному горизонту; какими методами осуществляется продвижение к искомому горизонту и какие антропологические процедуры при этом необходимы. Всё это сложное, гетерогенное содержание должно быть кодифицировано, приведено в форму единой и полной путевой инструкции. Как показывает философский анализ, подобная полная инструкция в точности соответствует аристотелевскому понятию *органо́на*. Это понятие должно применяться к определённом роду опыта; в нашем случае, очевидно, речь идёт об опыте духовной практики. Итак, каждая духовная традиция должна создать органон опыта отвечающей ей духовной практики; создав же, она должна сохранять его и точно, тождественно передавать, транслировать во времени (новым поколениям адептов практики) и в пространстве (в новые возникающие очаги практики). В данном контексте Аристотелев органон и есть не что иное, как полная путевая инструкция, которая содержит в себе описание всех методов и процедур данной практики. Надо отметить, что важную роль в составе органаона играют герменевтика и критериология: истолкование опыта и его проверка – специальные процедуры, с помощью которых удостоверяется подлинность опыта и устанавливается, не сбился ли адепт с пути к цели, «телосу» духовной практики.

Наличие органаона опыта – последняя из главных особенностей всякой духовной практики. Первою же является, как мы видели, направленность к Инобытию, или же онтологическая природа практики; в этой направленности опыт практики выявляется как предельный опыт, в котором человек испытует границы горизонта своего сознания и существования. В итоге самая сжатая характеристика духовной практики как антропологического феномена может быть такова: *предельный антропологический опыт, имеющий онтологическую природу, создающий для себя полный органон и выстраивающий себя в соответствии с этим органоном*. Наряду с этой сжатой характеристикой, мы также формулируем и развёрнутое сводное определение, где систематически развёрнуты все основные структурные черты духовной практики [см.: 6, с. 382–384]. Из неотмеченных выше тут можно упомянуть ступенчатую парадигму: во всякой духовной практике продвижение к её цели (телосу) членится на отчётливо выраженные ступени.

Получение общего определения духовной практики и появление общих понятий и аппарата для её описания создаёт все необходимые предпосылки для дальнейшей антропологической работы – детальной предметной реконструкции конкретных практик. Но эта работа – крупных масштабов. Реконструкция исихастской практики, которая предшествовала выработке общих определений, потребовала объёма монографии, при этом отнюдь не углубляясь в подробности и оставляя многие темы лишь бегло намеченными. Помимо чисто антропологических и методологических задач, эта реконструкция глубоко затрагивает философскую, богословскую, психологическую проблематику – то есть является в высшей степени междисциплинарной и трансдисциплинарной проблемой. Весьма существенно также то, что, за вычетом исихазма, все прочие духовные практики принадлежат культурам и традициям, очень далёким от нас, от европейского мира и сознания. Тем самым изучение этих практик требует немалых дополнительных предпосылок: необходимо глубокое вхождение в материал соответствующих культур, владение их специфическими дискурсами, умение читать их опыт. По этим причинам хотя задачи реконструкции, безусловно, и входят в орбиту синергийной антропологии, однако мы пока осуществляем лишь первые подступы к их решению. Отдельные начальные результаты были получены в исследовании суфийской практики методами синергийной антропологии [см.: 5]; однако на некоторую основательность могут пока претендовать лишь разработки по Дзэн-буддизму, которые производились совместно профессором Е.С. Штейнером, одним из известных в мире специалистов по Дзэн, и мною, в рамках научных планов ИСА (в течение ряда лет профессор Штейнер являлся сотрудником института).

Основные результаты нашей совместной программы помещены в разделе духовных практик большого сводного труда по синергийной антропологии [см.: 9]; укажем также публикации двух докладов Е.С. Штейнера на семинаре ИСА в подготовленном нами специальном выпуске журнала «Точки – Puncta» [7; 8]. Профессор Штейнер представил основательное исследование концепции дхармы, ключевой концепции буддийского мирозерцания вообще и Дзэн в частности, в сопоставлении с понятиями синергийной антропологии. Я же анализировал общие свойства опыта Дзэн и общие структуры дзэнской практики, выясняя их соответствие определениям, выработанным синергийной антропологией. Ниже я вкратце опишу основные выводы этого анализа. Скажу сразу, что общие заключения дают повод для оптимизма: наш способ дескрипции духовных практик и наша методика их анализа оказываются достаточно эффективными.

* * *

Начнём с фиксации самой общей структуры дзэнской практики, её базовых элементов. При этом сразу же следует иметь в виду отбор *универсальных* элементов: Дзэн – феномен с древней историей, сложной эволюцией, множеством школ и местных традиций, и в нашем беглом анализе мы должны отвлекаться от всех вариаций, рассматривая лишь твёрдую общую основу. Прежде всего в эту основу входит **дзадзэн**: система практики, ядро которой составляет **медитация** в неподвижной сидячей позе (позе лотоса). Принято возводить эту практику к самому Будде Шакьямуни: он достиг просветления именно путём «глубокой медитации дзадзэн под деревом бодхи» и «даже достигнув просветления, Будда никогда не оставлял практику дзадзэн» [3, с. 367]. Медитация – не чисто интеллектуальная, но холистическая практика, куда также включается **регуляция дыхания** и **тренинг восприятий**, а отчасти и тренинг мышечной системы, физиологических механизмов. Далее, в дзадзэн входит коллективная, транс-индивидуальная составляющая, играющая важную роль в дзэнской практике и именуемая **сэссин** (соединение разума с разумом, яп.). Её содержание разнообразно и может варьироваться, но главных её элементов два: 1) встречи Ученика с Учителем. В школе Риндзая эти встречи носят название **сандзэн** и посвящаются разрешению коанов, особого рода абсурдно-иррациональных загадок; 2) коллективные медитации, принимающие разную форму, в том числе «ходячие медитации», совместный труд – не отвлекающий, ритмизируемый и также относимый к видам медитации, и т. п. Особым трансиндивидуальным элементом является также **передача дхармы**, трансляция дара учительства – специфический род коммуникации, совершающейся от мастера к мастеру, от главы школы, патриарха – к следующему патриарху. И, разумеется, важнейшим элементом основы Дзэн служит **сатори**, или «просветление». Это – цель дзадзэн: событие или состояние сознания, к достижению которого направляется практика. Однако, хотя эта роль его бесспорна, отнюдь нельзя определённо сказать, что сатори – самая *последняя* и *высшая* цель всего пути дзэнской практики. Во-первых, для западного систематизирующего взгляда, сатори – сложный концепт, центр целого круга, комплекса или топоса понятий, связанных тесными, но опять-таки не очень определёнными связями. Для понимания методологии и эвристики Дзэн важно отметить эту постоянную текучесть, неоднозначность, вариантность всех определений и отношений; тут всюду видишь, что Восток – дело тонкое. В «топос сатори» входят **кэнсё**, или «прозрение собственной сущности» (его часто отождествляют с сатори и столь же часто отличают от него, считая лишь предшествующим, предваряющим состоянием); **самадхи**, или «очищение сознания» (древнейшая характеристика духовной практики, идущая ещё из классической йоги и в Дзэн имеющая целый ряд градаций); кроме того, ещё

нередко различают «малое» и «большое» сатори; и т. д. и т. п. Во-вторых, во всех ветвях буддийской традиции общей целью, высшим предметом стремлений всякого буддиста и высшим состоянием буддийского сознания утверждается **нирвана**. Дзэн, разумеется, не оспаривает этого; но сатори, несомненно, не то же самое, что нирвана. Наконец, в-третьих, во многих изложениях дзэнской практики описываются её этапы, идущие следом за сатори (например, «Пять Порядков Тодзана»). Очевидно, они отвечают духовным состояниям, «ещё более продвинутым» в том или ином смысле; но тем не менее их достижение не утверждается такою же насущной, кардинальной задачей каждого адепта Дзэн, как достижение сатори, и к ним не привлекается такого же внимания, такой же концентрации усилий. В целом в постсаторических этапах трудно увидеть новый принципиальный духовный рубеж, новый прорыв, равновеликий сатори. В итоге же, с позиций парадигмы духовной практики, точное определение статуса и места сатори в структуре практики и точная идентификация телоса Дзэн выступают как две существенные проблемы. Далее мы опишем, каким намечается их решение в нашем подходе.

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

В нашем кратком обсуждении мы ограничимся этим минимальным набором элементов. Из проделанной нами реконструкции дзэнской практики мы рассмотрим лишь ряд пунктов, которые раскрывают, во-первых, суть, ядро дзэнской практики, а во-вторых, степень соответствия структур Дзэн нашей общей парадигме духовной практики.

Во втором аспекте важен прежде всего вопрос о самой общей структуре: развёртывается ли практика Дзэн в ступенчатой парадигме, как ряд, лестница последовательных ступеней, восходящих к цели практики? Понятно, что в какой-то мере эта парадигма присутствует непременно, ибо всякое целенаправленное прохождение пути неизбежно разбивается на этапы (даже если путь преодолевается «одним махом», в едином акте, такой акт неизбежно требует некоторого приготовления,

так что наличие этапов пути можно усматривать и в подобных стратегиях, для Дзэн весьма характерных). Но следует выяснить точную форму этого присутствия. Можно ли говорить (как это имеет место в исихазме) о внутренней ступенчатости самого опыта практики, о членении пути на выраженные дискретные состояния, отчётливо различающиеся меж собой? Можно ли говорить также о том, что это членение (как опять-таки в исихазме) служит рабочим принципом при прохождении практики и адепт Дзэн выстраивает свою работу как последовательное восхождение от ступени к ступени?

Следы ступенчатой парадигмы в Дзэн многочисленны и разнообразны. Для буддийского сознания она изначальна и органична, уже в «Абхидхармакоше» мы найдём изобилие иерархически упорядоченных схем, описывающих состояния сознания или модусы существования, и та общебуддийская основа, из которой развивался в Китае Чань, включала в себя немало её проявлений. Существовало понятие «Лестницы Будды»; и Хуай-хай, один из учителей ещё Танской эпохи, говорил: «Взбираясь по лестнице Будды, человек теряет чувства и обретает природу Будды» [10, с. 125]. Есть 52 ступени достижения зрелости Будды; близкое отношение к Дзэн имеют «Четыре дхьяны» (ступени йогического созерцания), «Десять бхуми» (ступени духовного пути бодхисаттвы); непосредственно в Дзэн имеются «Четыре категории Риндзая», те же «Пять порядков Тодзана» и т. д. и т. п. Можно встретить и выражение «лестница Дзэн». Но наиболее крупный и важный пример ступенчатой парадигмы в Дзэн – широко известная схема «Десять картин приручения буйвола» (или «поисков пропавшего быка», в другой версии перевода названия). Она представляет весь путь дзэнской практики как 10 этапов или ступеней последовательного продвижения, начинающегося «с нуля», с состояния «юноши, который стоит у дверей Дзэна» (С. Кацуки).

Все эти примеры убедительно показывают, что опыт человека в дзэнской практике, режимы его сознания действительно имеют ступенчатое строение. Следует пристальнее взглянуть, однако, какую роль здесь играет ступенчатая парадигма. Как схема «десяти картин», так и другие схемы пути практики всего лишь фиксируют наличие ступеней и описывают отвечающие им состояния (причём описание даётся чаще в форме образа, метафоры или притчи), однако отнюдь не раскрывают конкретной прагматики: того, что же реально должен делать адепт, как должен организовываться и выстраиваться процесс практики. «За кадром» любой схемы могут оставаться даже самые существенные элементы: так, схема «десяти картин» вовсе не включает фигуры Учителя, меж тем как роль её в Дзэн весьма кардинальна. Не отражена в данной схеме и самая характерная, «фирменная» парадигма Дзэн – «парадигма тупика», согласно которой для достижения сатори, решающего прорыва на пути практики, сознание прежде необходимо загнать в тупик – коаном, грубым или абсурдным действием и т. п. Верно будет сказать,

что эта схема (как и другие ступенчатые схемы) затушёвывает роль сатори как ключевого и центрального события в процессе практики. Не отождествляясь, как мы видели, с финальным состоянием, телосом всей практики, сатори в то же время носит характер ярко выраженной кульминации, духовного средоточия, фокуса пути Дзэн. Независимо от конкретной техники и системы практики, от выбора школы или «секты» Дзэн, сатори, «просветление», присутствует в Дзэн всегда и всегда несёт с собой определённый «динамический комплекс», связанный воедино цикл состояний сознания и интегрального человека: *предельное нарастание психического напряжения – внезапная кульминация, взрыв – разрядка напряжения, с приливом положительных эмоций (чувства свободы, радости, обновления...)*. Этот комплекс, или «саторическое ядро», вносит в дзэнскую практику другую парадигму процессуальности (процесс с центральной кульминацией, пиком), отличную от ступенчатой парадигмы (процесс линейного дискретного продвижения). И для судьбы, для места ступенчатой парадигмы в Дзэн, это – решающее обстоятельство. Отнюдь нельзя сказать, что две парадигмы исключают друг друга, они вполне сочетаются. Однако в сознании дзэнской традиции, равно как и в широком сознании, «сатори... поистине является альфой и омегой Дзэн-буддизма» [4, с. 160], его краеугольным камнем. Поэтому для дзэнского сознания в его представлениях о дзэнской практике в целом на первом плане всегда «саторическое ядро»; тогда как ступенчатая парадигма – скорее на втором плане. Она не является ведущим образом в дзэнском сознании и не служит рабочим принципом, жёстким организующим стержнем для прохождения всей практики.

* * *

Обратимся же к альфе и омеге, к сатори. Отмеченное нами наличие специфического динамического комплекса, связанного с этим событием, ярко выступает во всех описаниях сатори в дзэнских первоисточниках. Суть этого комплекса – мгновенная и глубокая перемена в сознании адепта – перелом, скачок, вспышка... – происходящая от вмешательства какого-то неожиданного внешнего фактора. Но, чтобы раскрыть комплекс целиком, нужна более полная картина явления, включающая не только его финал. Во всех без исключения случаях к достижению кульминационной вспышки подводит также один и тот же единый психологический механизм, хотя и реализуемый в крайне разнообразных, несхожих формах. Началом служат истовые усилия и старания адепта, они наращиваются до предела возможного, но остаются безуспешны – и этим создаётся крайнее психическое напряжение. Разум оказывается загнан в тупик: «психологический тупик является необходимым усло-

вием сатори» [4, с. 288]¹. Сознание приходит в экстремальное состояние, насыщенное острыми негативными аффектами – дезориентации, отчаяния, беспокойства, бессилия... «Вы чувствуете, что исчерпываете все свои внутренние силы» [4, с. 164]. Человек оказывается максимально «выведен из себя», из состояния внутреннего равновесия, его сознание предельно возбуждено, но одновременно, оно – в тупике и знает, что не может из него выбраться своими силами. «Ищущий должен призвать на помощь другую силу» (Судзуки), но ему абсолютно неизвестно – откуда, какую (мы не в христианстве, и адепт – не в диалоге с Богом), и его беспокойство достигает «точки кипения» (мастер Хакуин, XVIII в.). Здесь он наконец оказывается созревшим к разрядке, которую приносит «другая сила» – неожиданный, резкий, шоковый внешний фактор. И чем острее, глубже было его чувство тупика и отчаяния, тем более взрывной, мощной является разрядка, тем ярче вспышка и радикальнее перелом в сознании. «Если твоё сомнение десятикратно, то таковым будет и просветление», – учил Хакуин (называвший фазу тщетного поиска Великим Сомнением).

Таков общий психологический механизм, *паттерн сатори* (или, точнее, всего связанного с сатори динамического комплекса, «саторического ядра»). В своих главных чертах он отчётливо обнаруживает принадлежность к определённому типу явлений или процессов, активно изучаемому в последние десятилетия. Данный тип встречается в самых разных системах, в том числе и физических. Здесь он получает наиболее исчерпывающее описание, включая и математическую трактовку, в рамках синергетики. Сейчас мы, конечно, ограничимся лишь самыми общими свойствами.

Коль скоро произошло сатори, состояние сознания было *неустойчивым*: это – первая нужная нам характеристика. Далее, развитие этой неустойчивости было таким, что сознание не возвращалось к исходному состоянию, но уходило, отклонялось от него всё дальше. В терминах синергетики или теории сложных систем это означает, что сознание представляло собой *сильно неравновесную систему*. В дальнейшем сознание испытало внешнее воздействие: тем самым оно представляло собой также *открытую систему*. Именно в таких системах, как показывает синергетика, может происходить характерный эффект, именуемый *диссипативной самоорганизацией*: за счёт удалённости от равновесия внешняя энергия способна вызвать в них спонтанный переход,

¹ В этом пункте и оказывается ценным инструментом коан, который традиция рассматривает отнюдь не как интеллектуальное упражнение, но, напротив, как средство «остановить всю умственную машину... пойти за пределы рассудка» (Судзуки). История Дзэн вполне доказала, что коан есть действительно эффективное вне-дискурсивное орудие переключения сознания в некоторый модус, отличный от рассудочного сознания. (Конечно, наряду с этой функцией, коан может практиковаться и как литературно-перформативный жанр, и в современных исследованиях эта форма его бытования выдвигается часто на первый план.)

радикальную перестройку в качественно новое состояние. «Поток [или отдельный импульс. – С.Х.] энергии, проходящий через неравновесную систему в состоянии, далёком от равновесия, приводит к [некоторому новому] структурированию системы» [2, с. 118]. И чем сильнее была система удалена от равновесия, тем более, вообще говоря, резкая и радикальная перестройка с ней может совершиться. Простейшие примеры таких явлений самоорганизации имеют место в лазерах, где посредством «лазерной раскочки» системы излучающих атомов, вывода её в состояние, далёкое от равновесия, достигается спонтанное, радикальное изменение характера излучения. В сатори же, после раскочки тупиковой ситуацией (нужный ход которой направляется учителем), под действием внешнего импульса «разум рушится или взрывается, и вся структура сознания принимает совершенно иной вид» [4, с. 191]: одним внезапным скачком сознание оказывается в так называемом модуле не-дуальности, предельно далёком от обыденного сознания. Со всем основанием мы можем причислить такое событие к явлениям самоорганизации, синергетического морфогенеза.

В итоге мы получаем *системно-синергетическую* интерпретацию сатори: как выясняется, стратегия Дзэн – в первую очередь, Дзэн Риндзая, с выраженным «саторическим ядром», – для обретения сатори эксплуатирует специфические эффекты самоорганизации, выстраивая в сознании адепта процесс его возбуждения и раскочки, ведущий к спонтанной перестройке. Находка такой стратегии – несомненное психологическое и антропологическое открытие, сделанное Линьцзи, но подготавливавшееся постепенно, всей историей «внезапной» (Южной) школы Дзэн. Именно в ней развивалась идея внезапного и мгновенного достижения «состояния Будды», отсутствовавшая в изначальном индийском буддизме.

От этой интерпретации мы можем теперь продвинуться к более важной нам – к интерпретации в терминах парадигмы духовной практики. Прежде всего из нашего обсуждения сатори с очевидностью выступает его тесная связь с одной из классических парадигм религиозного опыта, парадигмой *обращения*. В целом эта парадигма рисует довольно сложное духовное событие; к тому же она имеет по существу разные репрезентации в разных духовных традициях (так, в европейской науке живо обсуждалось указанное П. Адо различие между формами обращения как возвращения-к-себе, *epistrophe*, и как «умопремены», *metanoia*, – соответственно в античности и в христианстве). Не входя в эти сложности, возьмём идею обращения, какой она присутствует в широком сознании. Тут в основном она сформирована христианской традицией, в которой архетипальный пример события – обращение апостола Павла, свершившееся на пути в Дамаск; но общие представления о природе события тут не расходятся далеко и с традицией античной, для которой архетипальный пример – Платонова мифологема Пещеры (чело-

век обращается, обращает взор, от отблесков огня на стене – к самому огню). Здесь, на уровне общих представлений, главная суть события – внезапное откровение, прозрение человека, всецело и резко меняющее его видение и восприятие реальности, его отношение к себе и ко всем вещам. Это – универсальный фонд парадигмы обращения, общий для всех её репрезентаций; и нет сомнения, что обычные характеристики сатори вполне отвечают этому фонду. «Сатори – это внезапное откровение новой истины», – пишет Судзуки; но эта же формула вполне применима и для объяснения того, что такое обращение. Среди описаний сатори легко найти такие, что рисуют событие радикальной «перемены ума», *metanoia*; но равным образом, нетрудно найти и такие, которые говорят о возвращении к самому себе, – ср., напр.: «Дзэн называет его [сатори] “возвращением домой”. Его последователи говорят: “Теперь ты нашел себя”» [4, с. 163]. И, конечно, эта тесная связь с обращением отмечалась. Тот же Судзуки говорит: «На языке религии такое духовное расширение всей жизни человека называется “обращением”. Но так как этот термин в основном распространяется на новообращённых христиан, то в строгом смысле его нельзя использовать для описания буддистского опыта» [4, с. 161]. Высказанное здесь возражение сегодня и в нашем контексте явно отпадает: в современной науке и, в частности, в нашей концепции духовных практик обращение – универсальная парадигма религиозного опыта, которая априори может иметь свои репрезентации в любой религии. И, понимая концепт в этом универсальном смысле, мы можем сказать, что *сатори есть также репрезентация парадигмы обращения*.

Однако сатори оказывается очень специфической репрезентацией обращения, отличия которой от христианской *metanoia* не менее глубоки, чем сходства. В исихастской духовной практике *metanoia*, принимая форму покаяния, становится «Духовными Вратами» – началом пути практики, процесса восхождения к телосу. О сатори заведомо нельзя этого сказать: путь, что к нему подводит, Дзэн твёрдо рассматривает как входящий в духовную практику (а не предшествующий ей, как путь к обращению-покаянию в исихазме), а само обретаемое состояние характеризуется скорее как близкое к высшему и завершающему духовному состоянию, нирване, но никак не к началу практики. При этом прямого отождествления с телосом – несмотря на нередкие в дзэнских текстах отождествления сатори и нирваны – тоже нельзя сделать, ибо оба понятия, и сатори, и нирвана, размыты, имеют разные градации и даже нирвана ещё не является, вообще говоря, финалом практики.

Как видим, даже и раскрытие природы «саторического ядра» ещё не даёт ответа на наши вопросы о локализации сатори в составе парадигмы духовной практики и о Дзэн как репрезентации этой парадигмы. Оказывается необходимым углублённое сопоставление структур Дзэн со структурами «эталонной» духовной практики, которой в синергий-

ной антропологии служит исихазм. Такое сопоставление ведёт к важным дальнейшим выводам. Хотя сатори и родственно Обращению-Покаянию (обе эти репрезентации Обращения имеют синергетическую природу), однако оба события существенно разнятся в онтологическом аспекте. Обращение-Покаяние – не только *синергетическое*, но и *синергичное* событие: эффект самоорганизации вызывает в нём энергия Инобытия, так что имеет место встреча двух *онтологически* различных энергий – синергия, пусть она и осуществляется здесь лишь в зачатке, проблеском, имплицитно. И энергия Инобытия инициирует процесс восхождения к Инобытию – процесс, происходящий в онтологическом измерении, подлинно альтернативный по отношению ко всему способу, горизонту эмпирического существования. По этой причине весь путь, что подводит человека к Обращению, не входит в духовную практику, ибо это – ещё инородный ей, не онтологический процесс. Сколь бы путь ни был труден, усерден – он ещё по другую сторону Покаяния как Духовных Врат, в эмпирии, «в горизонтальной плоскости», он ещё не имеет онтологической, «вертикальной» компоненты, которая рождается лишь в Обращении. Но в то же время этот «покаянный пролог», предшествующий собственно духовной практике, также отнюдь не произволен: в христианской традиции он имеет главным образом этическую природу, нося характер глубокой нравственной переоценки и нравственного кризиса, питаемого чувствами греха и вины; это – своеобразная «синергетическая раскачка на нравственном субстрате».

Что же касается Дзэн, то здесь путь, подводящий к Обращению-Сатори, – дзадзэн, другие формы медитации, решение коанов, встречи с наставником – не только включается в духовную практику, но составляет едва ли не всю её кодифицированную и регламентированную часть. После же сатори, напротив, никакого пути, пролегающего в онтологическом измерении, никакого процесса генерации антропологических энергоформ, восходящих к Инобытию, не открывается. Что это говорит об обсуждаемых измерениях практики? Ступени, предшествующие Обращению, как мы подчеркнули, не несут ещё онтологического содержания, являясь не метаантропологическими, а чисто антропологическими – преимущественно психологическими – практиками. Однако необычность их в том, что они должны подводить к Обращению, осуществлять «синергетическую раскачку». В исихазме это достигалось нравственными средствами, путём нравственного процесса; но в Дзэн нравственное измерение выражено столь же слабо, как и онтологическое. Уже и в буддизме в целом этическое измерение играет меньшую роль, нежели в христианстве; в Дзэн это уменьшение роли этики приблизилось к полному её устранению. «Следует признать... что доктрина Дзэн не проводила различия между добром и злом» [1, с. 285]. Отсюда – весьма значимый вывод: *Дзэн заменяет «нравственную раскачку» сознания – раскачкой чисто технической*. С точки зрения психодина-

мики, работы с сознанием, «синергетическое открытие» Южной ветви Чань и школы Линьцзи послужило аналогом и заменой этико-онтологической синергетики иудео-христианского покаяния.

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

Безусловно, Дзэн никогда и не собирался строить или утверждать себя как именно онтологическую практику, ориентированную к претворению в Инобытие. Онтология, признающая бытийный разрыв, актуальное онтологическое отстояние эмпирического бытия и Инобытия, чужда буддизму вообще (нирвана есть сансара!) и Дзэн в особенности. И всё же всё сказанное ещё не значит, что в дзэнской практике вообще нет онтологического измерения (так что Дзэн, по нашим дефинициям, должен квалифицироваться как психотехника, а не духовная практика). Прежде всего данное измерение присутствует в принимаемых в Дзэн базовых положениях буддийской доктрины – например, в такой фундаментальной теологеме буддизма, как «природа Будды». Далее, многие авторитетные описания опыта сатори также определённо свидетельствуют о наличии в этом опыте онтологического, а также и коррелятивного с ним религиозного содержания. С опытом сатори соотносятся такие «реалии», как «чувство потустороннего», «прозрение в таковость», «созерцание абсолютной недуальной реальности», «включение в горизонт абсолютной космической реальности» и т. п. Все они явно нагружены некоторым онтологическим содержанием. Однако это содержание на проверку весьма специфично. Оно сопротивляется всем попыткам окончательно зафиксировать его, терминологизировать и выстроить на его основе какой-либо содержательный «онтологический дискурс Дзэн».

Оно оказывается неуловимым, не допускающим своего наделения какими-либо ещё свойствами, предикатами, и в результате остаётся настолько минимальным, что с определённой степенью можно утверждать лишь одно – сам факт его существования. Любые рассуждения, пытающиеся оперировать с «абсолютной космической реальностью», «потусторонним» и подобными «реалиями» как с понятиями, делать построения на их базе, шатки и спорны.

Для этой минимальности, неопределённости, неотчётливости онтологического содержания в опыте и дискурсе Дзэн имеется целый ряд причин. Но мы в них уже не будем входить. Задачи текста сводились лишь к характеристике Дзэн с позиций общей парадигмы духовной практики и в рамках аппарата синергической антропологии. В наших заключительных выводах такая характеристика уже достаточно наглядна.

Список литературы

1. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма / Пер. с англ. Ю.В. Бондарева. М.: Центрполиграф, 2003. 371 с.
2. Ласло Э. Век бифуркации. Постижение изменяющегося мира // Путь. 1995. № 7. С. 3–129.
3. Масунага Рэйхо. Будда и дзэн // Антология дзэн / Пер. с англ. С.Л. Бурмистрова; под ред. С.В. Пахомова. СПб.: Наука, 2004. С. 366–369.
4. Судзуки Д. Основы дзэн-буддизма // Дзэн-Буддизм: Судзуки Д. Основы Дзэн-Буддизма. Кацуки С. Практика Дзэн / Пер. с англ. Бишкек: МП «Одиссей», 1993. С. 3–468.
5. Хоружий С.С. О некоторых особенностях суфийской практики // Хоружий С.С. Очерки синергической антропологии. М.: Ин-т синерг. антропологии; Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 229–239.
6. Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. 477 с.
7. Штейнер Е.С. Сатори, природа Будды, дхарма: как это соотносится с сознанием и что делает с последним дзэнская практика // Точки – Puncta. 2008. № 1–4. С. 181–220.
8. Штейнер Е.С. Человек по-японски: между всем и ничем // Точки – Puncta. 2008. № 1–4. С. 149–180.
9. Штейнер Е.С., Хоружий С.С. Дхарма, Дзэн и синергическая антропология // Фонарь Диогена. Проект синергической антропологии в современном гуманитарном контексте / Отв. ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 477–572.
10. Ю-лань Фэн. Школа чань // Антология дзэн / Пер. с англ. С.Л. Бурмистрова; под ред. С.В. Пахомова. СПб.: Наука, 2004. С. 115–139.