

Считается, что западное и восточное мировоззрения решительно несочетаемы, противоречат друг другу и не имеют точек соприкосновения, потому как смотрят на вещи под разным углом. А что, если «взгляды под разным углом» – это взгляды на одни и те же события и явления, которые, словно чудная головоломка, могут быть совмещены для того, чтобы увидеть мир гораздо шире, чем если бы пришлось ограничиваться лишь одним из них?

Один из основных принципов чань-буддизма указывает, что любой человек потенциально является Буддой и необходимо лишь «пробудить» природу Будды в себе. Тем не менее, чань-буддисты считают ошибочным намеренное стремление к состоянию Будды. Эту идею иллюстрирует известная притча о дровосеке и животном, называемом «пробуждение». Чудесное животное читало все мысли дровосека и безошибочно определяло намерения человека убить его. Только когда дровосек, устав думать об этом, начал бездумно рубить лес, топор вдруг сам соскочил и зарубил «пробуждение» [1]. Гунъань раскрывает одну из наиболее глубоких идей чань – «увидеть в себе природу будды» можно только в «безмыслии» – особом состоянии сознания, которое достигается путем особой буддистской практики.

В японском варианте чань-буддизма существует выражение, описывающее данное состояние. «無心の心», «разум без разума», «безразумный разум», что на китайский можно перевести как «无心的心». Как отмечал А. Уоттс, «это действие (на каком угодно уровне – физическом или психическом) без попыток в одно и то же время контролировать и наблюдать за действием со стороны» [2, с. 140].

В статье мы остановимся на некоторых психологических аспектах чаньской психопрактики, состоянии «разума без разума» и предпримем попытку сравнения с понятием бессознательного в европейском психоанализе.

Зигмунд Фрейд, австрийский психиатр и создатель структуры личности (Id – Ego – Super-ego), описывал бессознательное Id (Оно) как «темную, недоступную часть нашей личности». Он писал: «Люди подходят к Оно через аналогии: называют его хаосом, бурлящим котлом возбуждений». Это иррациональная, нелогичная форма человеческих представлений, которую можно охарактеризовать неспособностью различать «Я» и «не-Я», объект и его образ [3, с. 427]. Интересно, что данное описание соотносится с состоянием «无心», которое также называют «无我» («не-Я»). «无我» описывается следующим образом: «В процессе медитации, содержанием которого являлась реализация «пустоты» и выход за пределы собственного «Я», чань-буддист подвергал интуитивному рассмотрению (созерцанию) свой собственный поток психики, свое «Я» – образы, чувства, мысли, стремления и т. д., в результате чего обнаруживал, что все эти феномены, все, что он в состоянии обнаружить в этом потоке, не имеет отдельного, независимого существования и в этом

смысле нереально, что его «Я» нельзя свести ни к какому-либо одному феномену его психики, ни к их сумме, и поэтому говорить о своем «Я» как о чем-то реально существующем можно лишь условно» [4]. В целом, в чань-буддизме считается, что двойственность существует, потому что существует «объект», который «объект» относительно «субъекта» и «субъект», который «субъект» относительно «объекта», что является в понимании адепта чань, как и любая двойственность, помрачением сознания [5, с. 296–297]. Здесь хотелось бы привести также цитату из работы «Деструкция как причина становления» русского психоаналитика, ученицы Карла Юнга, коллеги Зигмунда Фрейда Сабины Шпильрейн: «Глубина нашей души не знает никакого Я, но лишь его суммирование, «Мы» или настоящее Я, рассмотренное как объект, подчиняемое другим подобным объектам» [6, с. 118].

В этом смысле и бессознательное, и «не-Я» можно сравнить с мифологическим сознанием наших предков. Оно характеризуется гомогенностью, синкретизмом. Различие между реальностью и видимостью для человека, обладающего мифологическим мышлением, лишено смысла – впрочем, как и между субъектом и объектом – в связи с этим сны, видения и галлюцинации являются тождественными реальности. Человек мифологической эпохи не выделял себя из природного и социального окружения. Следствием этого стало господство «общих коллективных представлений» отсутствие чувства индивидуальности, несхожести (на самом низшем уровне – это как минимум отсутствие в большинстве древних языков, согласно исследованиям лингвистов, местоимения «я») [7].

Возможно, во многом благодаря этому Н. В. Абаев сравнивает чаньскую психопрактику с рекреационным процессом в архаическом обряде инициации. «Во время обряда инициации (он широко известен в истории ранних форм религии как символическая смерть и воскрешение) психика молодого члена архаического коллектива (или молодого шамана в шаманской инициации), подвергалась очень суровому испытанию и ввергалась в крайне хаотическое состояние посредством различных, зачастую довольно болезненных методов психофизического воздействия; тем самым он как бы возвращался к состоянию первородного хаоса, из которого должен был возродиться вновь, но уже в новом качестве. При этом с помощью соответствующих ритуалов воспроизводились различные перипетии мифологической драмы сотворения мира, описывающей процесс зарождения космоса из хаоса. В психической культуре чань мы обнаруживаем сходную структуру» [4]. Хотелось бы отметить, что такое сравнение с обрядом инициации, прохождением через состояние «первородного хаоса» совсем не случайно: чань-буддизм называют «дита даосизма», на наш взгляд потому, что оба учения решительно отвергают дискурсивность мышления, надуманный дуализм вещей, стремятся как бы вернуться в состояние неистовой «биологической стихийности», задавленной культурными нормами и всяческими усвоенными, неестественными приличиями – стремятся вернуться в состояние мифологического, нерасчлененного, первородного хаоса. У даосов возвращение к изначальному понимается как выход в «беспредельное» вне границ пространства и времени, и вместе с

этим – как достижение состояния «нерожденности», поскольку рождение – первый шаг к смерти. Именно поэтому образы даосских мудрецов – это, по сути, образы старых младенцев, только что появившихся на свет, например, имя Лао-цзы – ‘Старый младенец’. В этом проявляется одновременно и отрицание дуалистической картины мира, свойственное и даосизму, и чань-буддизму (принцип 不二), и апеллирование к природному, древнему, совершенно не обремененному никакими внешними условностями началу и к почти детскому хаосу бессознательного без стоящих над ним приобретенных уровней сознания «эго» и «супер-эго» [4].

Стремление отречься от дискурсивно-логического мышления, от дуализма и огромного пласта «неестественного» отчетливо проявляется в яркой, внешне абсолютно хаотичной эмоциональности «просветления» адепта чань – так, будто человек вновь переродился ребенком – словно пройдя «деструкцию» ради того, чтобы пережить «становление». В «Записях бесед Линьцзи» описывается, как известный наставник чань Линьцзи пришел к другому наставнику без приглашения и занял место хозяина в его доме, что, разумеется, считалось неподобающим. Когда наставник поинтересовался у него, не желает ли гость вести себя согласно правилам-ли, Линьцзи воскликнул: «О чем болтает этот старый болван?» и ударил хозяина [8, с. 67]. «Пробуждение» расценивается чань-буддистами как «центральный человеческий опыт, вершина всей практики морального и психического самоусовершенствования» [4]. При этом, возвращаясь к сравнению с обрядом инициации, чань-буддистское пробуждение похоже на нее не только по «возвращению к хаосу, к детскому несформированному мышлению», но и по входу в подобное состояние и по как бы «перерождению из него» в новом качестве – путем прохождения непростых практик (зачастую это были не только известные парадоксальные высказывания – «визитная карточка» чань-буддизма – но и удары палками, вскрики и другое – своеобразная «деструкция как причина становления»). Подобная трехэтапная структура хорошо иллюстрируется высказыванием, которое приписывается наставнику Цинъюаню: «Когда я еще не начал изучать чань, горы были горами, а реки – реками; когда я начал изучать чань, горы перестали быть горами, а реки – реками; когда я постиг чань, горы снова стали горами, а реки – реками» [9, с. 86–87]. При этом то, что «горы снова стали горами, а реки – реками» вовсе не означает, что это те же самые горы и те же самые реки. Пробужденный чань-буддист видит вещи совершенно по-новому – так, как если бы он стал новым человеком – родился бы заново, преодолев оковы иллюзии бесконечности дискурсивного познания, дуальности, стремления к номинированию, вернувшись и пройдя через первородное, сидящее внутри бессознательное.

Карл Юнг, швейцарский психиатр и педагог, в предисловии к книге профессора Д. Т. Судзуки «Основы дзэн-буддизма» писал: «Психологическое значение этого может быть понято при простом рассмотрении того факта, что сознание – лишь часть духовного и потому никогда не способно на духовную полноту. Для этого требуется неопределенная экспансия бессознательного. Последнее, однако, никогда не может быть схвачено ни умелыми

формулами, ни изошренными научными догмами, так как здесь есть нечто от Судьбы, да это иногда и сама Судьба» [10].

Интересно, что многие буддистские понятия перекликаются с его идеями о коллективном бессознательном. Например, согласно концепции К. Юнга, индивидуальное бессознательное является частью более глубокого и обширного «коллективного бессознательного», которое выступает в роли общей памяти, опыте всего человечества, хранящееся в человеческой душе, глубинах его сознания. А одно из двух крупнейших учений Махаяны, *йогачара*, которая оказала значительное влияние на формирование школы чань в Китае, использует понятие *алаи-виджняны* – хранилища, «сокровищницы» частиц, или семян, именуемых *биджа*, возникающих как отпечатки (*васана*) предыдущего опыта и преобразующихся под действием кармы в остальные семь видов виджняны, то есть в пять чувственных восприятий, умственное сознание и ложное сознание «эго» [11]. Эти виды сознания конструируют «реальность» феноменального индивида, его безначальное и бесконечное перерождение, в котором невозможно определить, является ли первичным восприятие алая-виджняной отпечатков или первично их проецирование «вовне». При этом алая-виджняна «индивидуальна» для каждого существа и одновременно её природа общая для всех индивидов [12, с. 101–102], [11]. Одно и другое является как бы «самой Судьбой», о которой писал Юнг.

Однако, пусть эти концепты и похожи, они расходятся в самом главном – в их разрешении, применении. Несмотря на то, что и в психоаналитике, и в психологическом анализе концепция бессознательного описывается достаточно подробно, психоаналитики используют неконтролируемые «слои» личности для лечения психики индивидуальных пациентов с индивидуальными случаями – для лечения симптомов, по большей части. Чань-буддизм пытается сначала преодолеть «корень проблемы» – сами оковы логического левополушарного сознания, не останавливаясь на диагностике отдельных «болезней», как бы идущих из подсознания. В процессе психопрактики чань психика, лишённая дестабилизирующего, деструктивного, чисто дискурсивного разделения на «Я» и «не-Я», на субъект и объект предоставлена самой себе и спонтанно функционирует наиболее естественным для себя образом, успокаивается и достигает «предельно уравновешенного и безэнтропийного состояния, которое уподоблялось чань-буддистами зеркальной поверхности спокойной воды» [4]. Это состояние – соединение бессознательного и сознательного, отсутствия и наличия, субъекта и объекта. В гармонии, в единстве, в синкретизме и неделимости чань-буддистам видится истинное излечение, «пробуждение». При этом, наличие как бы «более глубокого» восточного подхода не означает, что западный подход хуже или более поверхностен – это лишь доказывает, что, несмотря на культурные различия, в человеческом мышлении есть огромное количество точек соприкосновения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Судзуки, Д. Т. Введение в дзэн-буддизм / Д. Т. Судзуки // Библиотека психологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/sudzd01/txt35.htm>. – Дата доступа: 01.12.2019.

2. *Watts, A. The way of Zen / A. Watts – New York : Pantheon, 1957. – 236 p.*
3. *Фрейд, З. Психология бессознательного / З. Фрейд – М. : Просвещение, 1990. – 448 с.*
4. *Абаев, Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н. В. Абаев // Библиотека психологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/abaev01/txt03.htm>. – Дата доступа: 03.12.2019.*
5. *Тан, Юнтун. Хань Вэй лянъ Цзинь Наньбэйчао фозяо ши (История буддизма в Китае в эпохе Хань, Вэй, обеих Цзинь, Наньбэйчао [III – VI вв.]) / Тан Юнтун. – Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 1983. – 341 с.*
6. *Шпильрейн, С. Деструкция как причина становления / С. Шпильрейн ; пер. с англ., нем. и фр. под науч. ред. С. Ф. Сироткина, Е. С. Морозовой. – Ижевск : ERGO, 2008. – С. 109–154.*
7. *Леви-Стросс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс // Библиотека гумер – культурология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.gumer.info/bibliotek_Vuks/Culture/Lev-Str/index.php. – Дата доступа: 05.12.2019.*
8. *Гуревич, И. С. Линь-цзи Лу / И. С. Гуревич. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2001. – 272 с.*
9. *Hyers, M. C. Zen and the comic spirit / M. C. Hyers. – London : Westminster John Knox Press, 1975. – 198 p.*
10. *Судзуки, Д. Т. Основы дзэн-буддизма / Д. Т. Судзуки // Maxima Library [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://maxima-library.org/new-books-2/b/167596?format=read> – Дата доступа: 01.12.2019.*
11. *Торчинов, Е. А. Учение о «Я» и личности в классическом индийском буддизме / Е. А. Торчинов // Библиотека эзотерической литературы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://library303.narod.ru/eso/yoga81.htm>. – Дата доступа: 08.12.2019.*
12. *Андросов, В. П. Индо-тибетский буддизм / В. П. Андросов // Энциклопедический словарь : монография. – М. : Ориенталия, 2011. – 448 с.*