

Юлия Томашевская

**ДИАЛОГ ИСКУСТВЕННОГО И БЕЗЫСКУСНОГО В
ТРАДИЦИИ ЧАНЬ-БУДДИЗМА**

В противагу традиційно притаманні конфуціанству та даосизму антиномії «штучне–природне», круг якої точилися суперечки двох вчень, чань-буддизм пропонує інше її бачення. В інтерпретації школи чань-буддизму, яка виникла внаслідок діалогу двох суто китайських філософій, названа антиномія вдається значно продуктивнішою для культурної практики протиставлення штучного та невибагливого.

Ключові слова: міжкультурна комунікація, штучне, природне, невигадливе.

Взамен традиционной для конфуцианства и даосизма антиномии «искусственное–естественное», ставшей основанием спора между двумя исконно китайскими учениями, чань-буддизм предлагает иное ее понимание. Школа чань-буддизма, рожденная в диалоге двух философий, предлагает свою интерпретацию указанной антиномии, более продуктивную для культурной практики противопоставления искусственного и безыскусного.

Ключевые слова: межкультурная коммуникация, искусственное, естественное, безыскусное.

Born by the dialogue of cultures the school of Chan Buddhism offers an opposition of the artificial and artless things, which is more productive than the traditional artificial and natural antinomy common to the controversy between the native Chinese doctrines, Confucianism and Taoism.

Keywords: cross-cultural communication, artificial, natural, artless.

Знакомство зрелої культури Китаю і порівняльно молодого, чужого для китайського ума буддистського учіння відбулося в I в. н. е. Для традиційної китайської культури, єдиною реальністю є чуттєвий космос, на відміну від буддизму, в якому світ є продуктом діяльності свідомості живих істот, результатом заблудження «авидья» в стосунку до природи реальності, що призводить до прив'язаності і залученості в круговорот сансарических перероджень. Якщо для представника китайської культури космос сакралізований, то для буддиста це місце профанічного існування, в якому залучено все існуюче. Мета буддизму – вийти за межі колеса сансари. В китайській традиції, чи то конфуціанство чи даосизм, весь комплекс завдань був обмежений межами чуттєво сприймаємого, і в ієрархії цінностей найвищим досягненням вважалося отримання бессмертя. А для

Конфуция масштаб интересующей его области сужался до государства Центра или Поднебесной, которая являлась единственным местом приложения усилий «благородного мужа». Даосы постулировали возможность достижения идентичности сущности человека и «Дао», при условии, что никто и ничто не будет мешать внутреннему потоку самому нащупать свой путь. Те, кто шли за Конфуцием, с подозрением, и даже страхом, наблюдали за естественным поведением человека и считали, что только если каждый житель Поднебесной ежедневно будет возделывать свой «садик», под неусыпным внутренним и внешним контролем, у государства откроется возможность установить гармонические отношения между своими гражданами.

В исследовательской среде не прекращаются дискуссии о степени китаизации буддизма, в результате которой в V–VI вв. н.э. образовалась школа Чань. С некоторых пор, среди компаративистов преобладает мнение, что от буддизма, пересаженного на китайскую почву, осталось только имя. В рамках участия в этой дискуссии, мы остановимся на нескольких аспектах учения Будды Шакьямуни и рассмотрим их трансформацию в процессе межкультурной коммуникации.

Очерчивая наиболее общее поле идей, на основании которого мог бы осуществиться диалог, необходимо остановиться на следующем. Одним из условий этого общения было то, что ни одна из участвующих сторон не занималась отвлеченным умозрением, так как интерес всех участников лежал исключительно в плоскости практической философии. И буддизм, и даосизм, и конфуцианство не исследовали мир как таковой, не конструировали модели мира безотносительно к человеку. Они строили сугубо «теплые» картины мира, в отличие от западной философии, которая значительный интеллектуальный ресурс направляла в сторону объективных, научных так называемых «холодных» картин мира [4, с. 21].

Что же буддизм принес в Китай? Известно, что учение Будды из рода Шакьев началось с Четырех Благородных Истин «чатур арья сатьяни».

Первая Благородная Истина – истина о страдании «дукха».

Все есть страдание. Рождение – страдание, болезнь – страдание, смерть – страдание. Соединение с неприятным – страдание, разлучение с приятным – страдание. Страдают все существа независимо от формы, которой они обладают: божества «дэвы», воинственные титаны «асуры», люди, животные, голодные духи «преты» и, конечно, обитатели ада. Следует отметить, что в буддизме отсутствует представление о вечных муках ада, время циклично и по истечении определенного для пребывания в этой форме существования периода, можно вновь обрести любую из выше перечисленных форм. Из легендарных жизнеописаний Сиддхаратхи

Гаугамы известен эпизод, когда принц отправился на охоту и был поражен лицемерием страдания, разлитого в этом мире. В каждом уголке мира мы становимся свидетелями и соучастниками того, как существование одного живого существа приобретает за счет страдания и, в конечном итоге, смерти другого. Никто из живущих не может избежать участия в этом постоянном обмене страданиями. Это является обязательным условием контракта, который подписывается в момент переживания импульсивного стремления к жизни.

Вторая Благородная Истина – истина о причине страдания. Причиной страдания является желание, в самом широком смысле этого слова. В этом пункте раскрывается одно из фундаментальных положений буддизма. Желание это то, что лишает человека фундаментальной ценности – свободы. Если человек испытывает некоторую привязанность к чему бы то ни было, это определяет образ его мысли и действий. И не важно, какая это привязанность, со знаком плюс или минус. Не менее сильно человек может быть скован отвращением, желанием избежать того, что расценивается как неприятное, и, конечно, влечением к тому, что понимается как приятное. И то и другое, есть результат неведения «авидья», а оно, в свою очередь, достается в наследство благодаря предыдущим существованиям, по безличному кармическому закону.

Третья Благородная Истина – истина о прекращении страдания. Да, колесо перерождений не имеет начала и конца, но, тем не менее, есть способ выйти за пределы этого круга. Обрести освобождение возможно путем достижения состояния нирваны. Иногда этот термин интерпретируется как прекращение жизни, поскольку этимологически связан с санскритским корнем «нир» «затухание», «угасание». Такое толкование дает повод для обвинения в пессимизме, но только при поверхностном рассмотрении. Если же подойти к этому с точки зрения буддизма, то, речь идет скорее о прекращении существования, обусловленного влечениями, заблуждениями и, следовательно, ответственностью за действия в предыдущих перерождениях. Но, когда страсти утихают, исчезает причина страдания и открывается путь к безусловному, невыразимому, переживанию полноты бытия.

Четвертая Благородная Истина – истина о пути «марга» прекращения страданий или о Благородном Восьмеричном Пути «арья аштанга марга», который состоит из трех этапов. Первый – этап мудрости «праджня». Второй – соблюдение обетов «шила». Третий – сосредоточение «самадха». Не вдаваясь в подробности Восьмеричного Пути, остановим наше внимание только на втором этапе, нравственности или соблюдения обетов. Первое, и возможно, самое важное, предписание представляет собой принцип «ахимсы». Он строго запрещает буддийскому монаху причинять

вред любым живым существам. Тот, кто приносит в этот мир страдание, подпитывает энергией неблагих поступков сансарическое существование и ускоряет вращение колеса перерождений.

В интересующий нас период, на идеологической арене шла битва между конфуцианством и даосизмом. Если конфуцианство отстаивало превосходство культурного начала над природным, то даосизм держался противоположной позиции. На декларативном уровне, Конфуций утверждал необходимость поиска середины: «Если в человеке естественность побеждает культуру, он становится дикарем; если культура побеждает естественность, он становится ученым-книжником. Только тогда, когда культура и естественность в человеке уравниваются друг друга, он становится благородным мужем» [1 с. 34]. Таким образом, были определены границы благородства и дикости, но история развития конфуцианских идеологов показывает, что, в конечном счете, выбор был сделан не в пользу равновесия и не в пользу природы.

Для конфуцианцев существовало несколько категорий населения Поднебесной: «цзюньцзы» или «благородных мужей», «сяожень» или низких людей, т. е. маленьких людей, и «жень» (дословно «человек»). «Жень» – это масса людей, которая в нравственном и культурном отношении стоит между «цзюньцзы» и «сяожень», т. е. это обычные, средние люди. Разделение между «цзюньцзы» и «сяожень» особо подчеркивалось, чтобы показать радикальность различий между этими категориями. Так, «благородный муж» предъявляет требования к себе, а не к другим, посвящает жизнь служению людям, но не нуждается в коллективе. Он ищет истину и заботится о том, чтобы не нарушить путь. «Сяожень» или мелкие люди любят объединяться ради собственной выгоды. «Цзюньцзы» ни с кем не объединяется, но служит всеобщему благу. Он не коллективен, но всеобщ. Мелкий – коллективен, но не всеобщ. «Цзюньцзы» держит себя строго, не вступает в споры, живет со всеми в согласии, но не идет на сговор, не следует за другими. Цзюньцзы следует Срединности, а сяожень ее нарушает.

Воспитание «благородного мужа» осуществлялось по двум направлениям. Основным была внутренняя работа по самоусовершенствованию и оттачиванию таких качеств как «гуманность», «справедливость», «сыновняя почтительность». Продвигаясь в этом направлении, необходимо было культивировать в себе искренность, ответственность, преданность для того, чтобы жить в соответствии с правилами «ли». С другой стороны, внешнее воздействие на психику с помощью ритуалов и музыки закрепляло достигнутые результаты и воодушевляло «цзюньцзы» на грядущие победы над собой.

В целом, можно сказать, что целью такой деятельности является полная трансформация личности в соответствии с заранее заданными свойствами. Пропасть, разделяющую класс средних людей и класс «благородных мужей», невозможно перепрыгнуть одним прыжком, напротив, это длительный процесс, требующий большого усердия, воли и терпения. Но, прежде всего, необходимо знать, как применить это усердие, нужен точно артикулированный способ решения такого типа задач. И великий учитель Конфуций оставил не только список предписаний, но и точные указания, как и в каком порядке, необходимо исправлять свою природу, проявлять заложенную природой гуманность, которая является стержнем человеческой природы и истинным «Дао» человека.

Для Конфуция и его последователей, совершенствование человека не являлось самоцелью, а исполняло вспомогательную роль по отношению к главной функции – *облагораживания* мира. В сущности человек добр, но, для актуализации собственной природы необходимо привлечь работу разума, анализа, языка. А так как человек существо социальное, его гуманность проявляется в совместном сосуществовании и служении другим людям. Таким образом, человек, *обнаруживая благо*, скрытое в его сердце, транслирует его в окружающий мир, привнося в него порядок, а это и есть цель всей внутренней деятельности «цзюньцзы».

Цели даосизма кардинально отличались от конфуцианства. Если для последователей Конфуция воспитание «благородного мужа» без понятий долга, служения, уважения к старшим теряло свой смысл, то для учеников Лао-цзы отношения с универсумом строились по вертикали – человек и Дао. Мир Конфуция это мир конвенций, мир Лао-цзы – поиск запредельной для феноменальной действительности универсальной основы всего сущего. Само понимание «культуры» и «природы» отличалось у этих вечных оппонентов. Для Конфуция природное отождествлялось с необузданностью, на которую следует надеть внешнюю «узду» в виде правил «ли», внутреннюю – в виде постоянного самоанализа собственных поступков, слов и мыслей: «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)?» [1, с. 24]. Напротив, в даоском тексте «Дао цзин» читаем: «Великий Дао-Путь понес ущерб и появились милосердие и справедливость, а мудрость видна лишь тогда, когда есть великая ложь. Шесть родственников не в мире и появляется сыновняя почтительность и материнская любовь. Когда страна погружена в междоусобицы и смуты, то появляются и преданные поданные. Отсеките совершенномудрие!

Отбросьте мудрость! И тогда народ стократно выгоду обретет» [2, 238]. Требование Конфуция можно было бы сформулировать так: «Покажи свою гуманность! Прояви сыновний долг в определенных поступках и словах!», на что Лао-цзы смог бы ответить: «Необходимо быть гуманным, а не казаться!». Таким образом, для даоса проявленность милосердия является указанием на нарушение порядка в универсуме, так как если в Поднебесной царит мир и согласие, то не нужны мудрецы и советники, исправляющие недостатки правления, если в семье лад да любовь, то нет необходимости искать подтверждения этого в жестах и поступках. Это можно сравнить с тем, как в современной медицине диагностируется инфекционные заболевания по наличию антител в крови. В нашем случае, появление «воинов», борющихся с невежеством, несправедливостью, корыстью, как негатив по отношению к фотопленке, наглядно демонстрирует, какой «ущерб» понес Великий Дао-Путь. С этой точки зрения, модель мира и место в ней человека у конфуцианцев выглядит двухмерной системой координат, в отличие от даосов, которые построили гораздо более сложную систему отношений проявленного и сущностного, актуального и потенциального, катафатического и апофатического.

Для Лао-цзы, хаос это то, что привносится в мир некоторым нарочитым действием, предпринятым человеком, привязанным к собственному «Я». Такая привязанность, как и само «Я», является заблуждением. Деятельность внешне правильная, социально одобряемая, тем не менее оказывается разрушительной, прежде всего для микрокосма. Конечно, было совершенно недостаточно провозглашать отсутствие «Я», необходимо было разработать технику «отвязывания» от ложного представления о себе. Но эта задача была осмыслена как приоритетная и решалась со временем уже чаньскими патриархами. Для этого в традиции чань-буддизма были тщательно выписаны правила медитаций, дыхательных упражнений, решения парадоксальных задач, участие в диалогах. Все эти разнообразные практики ставили перед собой одну «простую» задачу – достижение акта переживания пустотности своего сознания. В конфуцианстве интроспекция осуществлялась для того, чтобы «поселить» в своем сознании «новых жильцов» и сохранить «добрых старых». Последователь Конфуция создавал себе опору, ценностный каркас и, как хороший хозяин, должен был каждый день обходить свои владения и проверять все ли социально приемлемые конструкты на месте и не затесалась ли по недосмотру какая-нибудь непрошенная идея. Даосы, а вслед за ними, чань-буддисты сказали бы, что любая, самая замечательная по своей глубине и проницательности высказанная мысль есть *заблуждение*. И чем сложнее и больше таких идей посещают

человека, тем больше вероятность заблудиться, ведь в пустой голове точно не потеряешься. Значит, единственный путь, которым необходимо следовать – это путь «выселения» всех «жильцов», праведных и неправедных, так как ошибкой является не тот или другой выбор, а само *желание выбирать*. Процесс различения низменного и возвышенного, чистого и грязного, прекрасного и безобразного всегда ведет к аффективной активности. Необходимы «У-вэй» и «у-синь», или отсутствие деятельности и отсутствие знания о своем знании о своей деятельности, причём общим для этих утверждений является отсутствие, пустота, выражаемая иероглифом «у».

Даоский принцип «у-вэй», недеяния, и конфуцианское требование «служения людям» оказывались в позиции взаимоисключения и, в конечном итоге, их спор был тупиковым. Однако диалог с буддийским представлением о сансаре и карме оказался достаточно продуктивным. Выше говорилось о том, что сансара, с точки зрения буддизма, это мир, порожденный аффектами. Третья Благородная Истина гласит, что страдание сансарического существования может быть прекращено. Следующая истина представляет собой знание о том, что это возможно при условии прекращения аффективной деятельности. Здесь следует обратить внимание на то, что речь идет сугубо о деятельности, продуцирующей аффекты, а не какой бы то ни было другой. И именно поэтому, когда чаньские монахи развернули активную устроительную деятельность в своих монастырях, они оказались под перекрестным огнем с двух сторон. С одной стороны их продолжали критиковать конфуцианцы за слабую интегрированность в социум. С другой, свои же собратья буддисты порицали чаньских монахов за то, что те нарушают принцип «ахимсы», который предписывал не вредить всем живым существам, а значит, они не должны были заниматься деятельностью, могущей повлечь такие последствия. Ясно, что никакая производственная деятельность не может осуществляться без причинения вреда окружающей природе, в большей или меньшей степени. «Свод правил Байчжана» устанавливал новое правило для монахов, согласно которому все свободное время монахи обязаны были проводить, занимаясь всевозможной работой, в том числе и сельскохозяйственной. Но какая уловка позволила избежать им упреков как с одной, так и с другой стороны? Тут необходимо вспомнить об одном из главных постулатов буддизма о существовании двух миров: сансары и нирваны. Да, монах трудится на сельскохозяйственных работах, в процессе которых массово гибнут живые существа, но ведь, все это осуществляется в мире сансары. Значит к монаху, сознание которого пребывает за пределами сансарического

переживания «утраты-преобретения», то есть не печется о своей выгоде, а просто выполняет свой долг перед другими, это не может иметь никакого отношения. Понятно, что формулировка «исполнять долг» должна была положительно оценена конфуцианцами. Далее, если следовать букве и духу учения Будды, действительность, в которой совершаются поступки, иллюзорна, следовательно, все действия монахов, как то – строительство монастырей, уборка, обработка земель, тоже иллюзорны, если только они не имеют своего коррелята в сознании монаха. Если монах удерживает свои мысли в чистоте и не допускает «воров и разбойников», то есть мысли о том, что «вот я, буддийский монах, совершаю действия, недопустимые с точки зрения учения, и эти действия приведут к тому, что я никогда не смогу покинуть колесо смертей-рождений». Такая мысль, конечно, является подтверждением того, что этот подвижник еще не достиг правильного мышления, так как он преследует свою выгоду – избежать перерождения в сансарическом измерении, вместо того, чтобы спокойно и сосредоточенно выполнять порученную ему работу. И действие кармы последует не из-за смерти живых существ, гибнущих во время обработки земли, а из-за страха монаха о том, чтобы *не утратить* возможность выхода за пределы сансарического существования в следующих перерождениях. Он действительно не сможет покинуть круг перерождений, пока не научится удерживать свое сознание от «приглашения» подобных «гостей». Эта ситуация является достаточно яркой иллюстрацией искусного обращения с буддийскими доктринами, пересаженными на китайскую почву. С одной стороны, необходимо было построить рассуждение о возможности и необходимости физического труда. С другой, эта теоретическая работа была проделана только ради того, чтобы санкционировать право на простой незатейливый крестьянский труд. Правда, с поправкой на то, что обычный крестьянин, как правило, просто трудится на земле, а монах, получивший разрешение на это, обязательно сопровождает физическую работу рефлексией, подвергая теоретическому переосмыслению собственные мотивы и соотнося их в каждый осознанный момент времени с фундаментальными буддийскими ценностями.

Но, возникает вопрос, о каком перерождении может идти речь, если буддизмом вообще отрицается наличие индивидуального «я», вечной и самотождественной души «джива». Личность «пудгала», с точки зрения буддизма, появляется в результате ментального конструирования и представляет собой имя, обозначающее свойство быть носителем упорядоченного единства пяти групп «скандх» психофизических элементов:

А) Группа чувственного «рупа», эмпирически воспринимаемого, материального;

- Б) Группа чувствований «ведана» – приятного, неприятного, нейтрального;
 В) Группа осознания различий и формирования понятий (самджня), например, теплое и холодное, плоское и объемное и т.д.;
 Г) Группа мотивирующих факторов и побудительных импульсов «самскара»;
 Д) Сознание «виджняна».

В известном буддийском тексте «Вопросы Милинды», монах задает вопрос царю о том, что он называет колесницей – спицы, колесо, оглоблю или что-нибудь другое из составляющих элементов? Тем самым, он желает продемонстрировать иллюзорность представлений о личности, которая включает в себя пять групп элементов. Следуя за этой аналогией, можно задаться вопросом: «так что же собственно планируется спасти от бесконечного цикла перерождений, спицы или оглоблю?» Считать единым целым набор скандх нельзя еще и из-за того, как организовано их пребывание во времени. С точки зрения буддизма, то, что принято мыслить как «я», представляет собой серию мгновенных состояний, «дхарм», каждая, из которых является причиной для появления следующей, а эта, в свою очередь, обуславливает рождение новой, и, таким образом, процесс их возникновения безначален и бесконечен. В этом свете, проблема прекращения цикла перерождений приобретает несколько иную форму. Речь идет о том, что необходимо устранить саму возможность появления следующей. Это можно было бы сравнить с ролью единицы в натуральном ряду чисел, так как только при условии наличия единицы натуральный ряд чисел обретает смысл и значение. Если устранить понятие единицы, то невозможно будет продолжить ряд даже на один шаг, так как каждое следующее число может быть образовано только путем прибавления единицы. В данном случае, предполагается, что путь к освобождению лежит через постижение некоторого простого, далее неделимого фундаментального понятия, которое самоочевидно, как понятие единицы в арифметике. Академик Ф. И. Щербатской, посвятив отдельный труд исследованию понятия «дхарма», в заключении написал: «Что такое *dharmā*? Она непостигаема! Она тонка! Никто никогда не в состоянии будет сказать, какова ее истинная природа (*dharmā-svabhava*)! Она трансцендентальна!» [5, с. 170].

Проводя параллель с европейской философией, можно вспомнить известный афоризм Декарта «Мыслю, следовательно, существую», который был высказан им в процессе рассуждения и являлся результатом единичного интеллектуального опыта. В чаньской практике был разработан целый комплекс специальных упражнений, таких, например, как «гунн-ань», в результате которых практикующий самостоятельно

должен был прийти к аналогичному выводу. Чаньский монах обязан был по распоряжению своего наставника бесконечно повторять имя Будды или некоторое высказывание, доводя себя до полного физического и психического изнеможения. В определенный момент наставник резким жестом останавливал этот речевой поток и задавал вопрос «Кто есть тот, кто повторяет имя Будды?» После, чего, как предполагалось, должно было свершиться одно из главных событий в жизни практикующего – просветление. Если предпринять попытку артикулировать гипотетический ответ, то можно было бы услышать: «Тот, кто повторяет имя Будды, обладает пустотностью сознания и не вызывает сомнения то, что ничему, кроме мыслепорождающей деятельности здесь и сейчас не может быть приписан статус бытия». И, хотя, положительный результат по определению не вербализуем, тем не менее, сознательная пошаговая последовательность действий для достижения этого состояния сознания была проработана до мельчайших подробностей.

В свете проблемного поля заданного данной статьей напрашивается вопрос, можно ли хорошо разработанную практику достижения просветления назвать безыскусной. Необходимо напомнить, что даосы стремились к раскрепощению собственной сущности, так как культурное воздействие с их точки зрения помещало «непреходящее» в «преходящее». В споре с конфуцианцами речь шла о естественном в противоположность искусственному, как синониму культурного. Но безыскусное и естественное не находятся в отношениях синонимии. Конечно, это понятие предполагает наличие искусственного, как его противоположности. В традиции чань-буддизма можно говорить о сознательном выборе в пользу безыскусного. Точнее о выборе поиска «самого себя» до прохождения через культурную огранку. Даосы, постулируя возврат к естеству, демонстрировали поведение, которое конфуцианцы находили неподобающим. Чань-буддисты же разворачивали тонкую игру собственных рефлексий с целью достижения такого состояния сознания, в котором будут отражены все предыдущие. При этом, они пытались удержать то, что фиксировалось сознанием как «до», так и «после» прикосновения культуры. Они ясно отдавали себе отчет в том, что по собственному волеию невозможно вычеркнуть из памяти индивидуальный культурный опыт, но можно упорядочить собственное знание так, что в результате содержание сознания выстраивается в определенную последовательность, при которой любое событие деятельности сознания становится равноценным, независимо от обстоятельств, которые его обусловили. Для буддиста попытка различать природное и культурное, низменное и возвышенное, прекрасное и безобразное есть проявлением «авидьи», фундаментального заблуждения

человеческого разума. В отличие от даосов они не ставили перед собой задачу вернуться к докультурному состоянию, тем более, что это, по определению, невозможно. Анализ коммуникации между «борцами» за культуру и «любителями» природы, на материале традиции чань-буддизма приводит к следующему выводу. Чань-буддисты провозглашали необходимость отказа от искусственного, так как любое целенаправленное действие – конечно, а «Дао» – бесконечно. Но не возврат к природе должен стать решением задачи, а безыскусное, как сознательный выбор и отказ от искусного, при полном и ясном понимании и удерживании в сознании, почему это единственно верный путь. Ведь, если вспомнить Аристотеля, мышление есть принуждение, а принуждение есть страдание, тогда зачем, спросит любой буддийский монах, его умножать?

Таким образом, с точки зрения чань-буддиста любая искусственность – это путь страдания. Пребывая в мире сансары, можно осуществлять деятельность с большим искусством и оставаться при этом не вовлеченным, если следовать принципу «деяния через недеяние». Полагаясь на интуитивную мудрость, нет необходимости в аналитической, критической и оценочной деятельности. В этом смысле, она безыскусна, невыразима и настолько привычна, что на более близком нам языке можно было бы сказать, что это само собой разумеющееся понятие. Ее нет необходимости устанавливать, обосновывать, подвергать эмпирической проверке или совершать какие-нибудь иные познавательные процедуры.

Отстаивая тезис о принципиальной невыразимости сущности учения, чаньским наставникам пришлось затратить колоссальный вербальный ресурс. Сколько притч было написано о необходимости непосредственной передачи знания от сердца к сердцу, избегая любых материальных носителей, в том числе и пальмовых листьев, на которых было впервые записано учение Будды. Сколько знаков палийского алфавита было затрачено для передачи внезакового учения! И, конечно, не может не восхищать мастерство, с которым были построены доказательства превосходства безыскусного над искусственным.

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, 1989. – 273 с.
2. Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-дэ дзин». – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. – 288 с.
3. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
4. Цофнас А. Ю. Комплементарность мировоззрения и миропонимания // Философская и социологическая мысль. – К., 1995. – №1–2. – С. 5–22.
5. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука, 1988. – 427 с.