

Е. С. Сафронова

Основные направления распространения дзэн-буддизма* в странах Запада

Кризис идеологии капиталистического общества, ее бездуховность приводят к тому, что все большее число людей разочаровывается в ортодоксальных системах буржуазной философской мысли, а также в традиционных религиях. Углубление противоречий между научно-техническим прогрессом и идеалами гуманистической морали, отчуждение личности в капиталистическом обществе, страх перед глобальным экологическим кризисом, достаточно нестабильной политической ситуацией в мире способствуют тому, что часть западной интеллигенции и молодежи обращается к нетрадиционным религиозным культам и направлениям, в которых они видят альтернативу западному истеблишменту. Однако выдвигаемые в рамках нетрадиционной религиозности «контрценности» в конце концов оказываются все теми же буржуазными ценностями и вполне адаптируются к современной буржуазной действительности и апологетизирующей ее идеологии в странах западного мира. Как отмечает С. С. Аверинцев, «волны мистицизма, проходящие, как правило, поперек национальных и вероисповедных рамок, отмечают эпохи общественных кризисов...»¹. Действительно, мистические, иррационалистические тенденции усиливаются в период кризиса (социального, экономического), и прежде всего кризиса идеологии, когда начинается острейшая борьба с рационализмом и научно-материалистическим мышлением.

Это приводит к тому, что современный буржуазный идеологический плюрализм в борьбе с материализмом делает ставку не на конфронтацию, а на «взаимообогащение» различных по своему происхождению философских и религиозных систем и течений, что способствует более широкому распространению нетрадиционных культов в качестве синкретического явления, включающего в себя элементы духовной культуры Запада.

Синкретизм нетрадиционных культов не только не приводит к угасанию религиозного мировоззрения, но и создает благоприятные условия для существования самых разнообразных форм неомистицизма. Даже будучи оторванными от своих традиционных корней, эти культы в конечном итоге все равно ориентированы на религиозно-мистический «опыт», а их сотериологические цели принципиально религиозны. В этом заключаются, видимо, сложность и неоднозначность их характеристики. Отказавшись от ряда догматических установок, разорвав узкие сектантские рамки, они создали некоторую иллюзию своей безре-лигиозности и внеконфессиональности, обладая при этом мощным религиозным потенциалом.

Наиболее типичным представителем такого рода нетрадиционных культов является дзэн-буддизм, в котором синкретические тенденции были подготовлены всем историческим ходом его формирования и развития в странах Дальнего Востока.

Школа чань (дзэн) сформировалась в Китае на рубеже IV—V вв. и появилась в Японии в конце XII в. Она сыграла значительную роль в общественно-политической и культурной жизни на Дальнем Востоке. Небезынтересно отметить, что в Китае эта школа считалась наиболее «китайской», а в Японии — наиболее «японской» из всех буддийских школ и направлений в данных регионах. Судя по материалам исследований западных и советских авторов, эту школу в настоящее время с таким же основанием можно назвать наиболее «западным» буддийским феноменом по степени ее синкретизации с самыми различными явлениями современной западной действительности — философией, психологией, искусством, образом жизни, социальным поведением и т. д.

В западных странах дзэн-буддизм получил известность главным образом в японском варианте, поэтому необходимо дать краткую характеристику его основных направлений в Японии.

Проникнув из Китая в Японию, учение буддийской школы дзэн быстро получило там широкое распространение. В Японии существовали два главных направления дзэн: риндзай и сото. Первое было основано японским монахом Эйсаем (1140—1215), а второе — Догэном (1200—1253).

Основатели обоих направлений японского дзэн-буддизма следовали фундаментальным положениям китайских предшественников, ставили перед собой одну и ту же цель — достижение «пробуждения» (сатори), проникновение в собственную сущность (кэнсе), хотя методы, ведущие к этой цели, они предлагали различные.

В направлении риндзай акцент делался на метод «внезапного пробуждения». Для этого широко

использовалась практика бесед учителя и ученика (мондо) и практика коана (дзэнских загадок, не требующих логического решения). Учение риндзай более терпимо относилось к догматике и практике других буддийских школ, было более синкретичным. Оно сумело расширить свое влияние в среде высшей аристократии и военного сословия Японии, пользовалось поддержкой официальной власти.

Другое направление дзэн — сото — особое внимание уделяло методу «сидячей медитации» (дзадзэн), выступало против интеллектуализма буддийских школ, делало акцент на постепенный характер «пробуждения», к которому следует стремиться на протяжении всей жизни. Догэн призывал к отказу от всех социальных и родственных связей, утверждал высокий авторитет учителя. В монастырях сото существовала аскетическая атмосфера. Учение Догэна получило распространение в провинции и было популярно в основном в среде сельского населения.

Различия методов «постепенного и внезапного пробуждения» начинают стираться, так как на практике ученики-монахи часто меняют своих наставников и прибегают к различным саособам обучения.

Еще известный русский будолог О. О. Розенберг, давая характеристику японского буддизма, отмечал, что путей к достижению конечной цели может быть несколько. «Насчитывают,— писал он,— всего четыре пути: 1) *познание*; 2) практические *деяния*, аскетизм и т. д.; 3) мистическое *созерцание*; 4) *вера* в спасительную силу Будды Амитабхи»². К буддийской школе, основанной на мистическом созерцании, он целиком и полностью относит школу дзэн, которую называет не иначе как «сектой мистического созерцания». Оценка Розенбергом этого направления до сих пор не утратила своего значения. «Мистическое направление,— отмечал он,— подчеркивает ту непознаваемость истинно-сущего, на которой... настаивали уже мадхьямики. Но в то время как мадхьямики все же не отвергали философского рассуждения, буддийские мистики полагали, что рационалистические соображения по поводу истинно-сущего бесполезны. Они поэтому отвергали и литературу, и философскую традицию, признавая одно только созерцание, которое у них имеет форму значительно более простую, чем практика созерцания, входившая как дополнительное средство для достижения спасения уже в древнейшие школы буддизма. Позднейшие мистики не различают тех многочисленных степеней, о которых говорила хинаяна, а, упростив процесс мистического созерцания, считают возможным непосредственное экстатическое переживание истины»³.

Механизм достижения сатори («пробуждения») в дзэн-буддизме часто демонстрируется на примере мистической практики китайского чаньского наставника Цинюаня (ум. в 740 г.), которому приписываются следующие слова: «Тридцать лет назад, когда я начал изучать дзэн, я сказал: «Горы являются горами, реки являются реками». После того как я прикоснулся к истине дзэн под руководством хорошего наставника, я сказал: «Горы не являются горами, реки не являются реками». Но сейчас, когда я достиг состояния конечного покоя (которым является «просветление»), я говорю: «Горы действительно являются горами, реки действительно являются реками»»⁴.

Приведенные высказывания свидетельствуют о глубоких изменениях, происходящих в психике. Третий, высший уровень, характеризующий мистическое состояние сатори, как бы включает в себя два предыдущих (утверждающий и отрицающий) и представляет собой «динамическое целое, вмещающее великое отрицание и великое утверждение»⁵.

Исследователи дзэн, сами занимавшиеся дзэн-ской практикой медитации, утверждают, что в дзэн нет ничего, что можно было бы объяснить с помощью теории и изучать в качестве священной доктрины, сутью дзэн является «невыразимое». Однако и в самих дзэнских текстах⁶, и тем более в работах современных исследователей дзэн-буддизма, особенно западных, постоянно встречаются попытки описать это «невыразимое». Сатори определяется как интуитивное видение вещей и явлений, как конечное знание, достигнутое в результате духовного «пробуждения» (озарения), как единство, в котором объект сливается с субъектом, и т. д. Типологически сходные описания «высшего состояния» мы встречаем в шаманской практике, у христианских мистиков. Однако христианский мистик — это «богоизбранник», шаман также «избран», как правило, каким-либо духом. Дзэнский же мистик рассчитывает на собственные силы в достижении конечной цели — сатори.

Такой феномен, как дзэн-буддизм, на Западе необычайно широк. Поэтому в данной статье целесообразно ограничиться общей характеристикой тех представлений об этом явлении, которое имеет место в западной литературе. Речь идет об анализе ряда вариантов дзэн-буддизма, которые, как нам кажется,

* Дзэн — японский эквивалент китайского термина «чань» (чань-на) от санскритского понятия «дхьяна», которое как в индийской философии в целом, так и в буддизме обозначает «сосредоточенное созерцание», или медитацию.

¹ См.: *Аверинцев С. С.* Мистика // *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983. С. 376.

² *Розенберг О. О.* Введение в изучение буддизма по китайским и японским источникам. Ч. 2: Проблема буддийской философии. Пг., 1918. С. 15.

³ Там же С. 276—277.

⁴ *Abe Masao.* Zen and Western Thought. L., 1985. P. 4.

⁵ Ibid. P. 15.

⁶ *The Zen Master Hakuin/Transl. by Ph. Jampolsky.* N. Y.; L., 1971. P. 121.

демонстрируют его адаптацию к различным сферам духовной жизни современного буржуазного общества (главным образом на примерах США и Великобритании).

Определяя перспективы развития буддизма на Западе, один из основателей и теоретиков буддийского движения в Англии, К. Хэмфрис, отмечал, что западный буддизм так же отличается от тибетского и цейлонского, как те отличаются друг от друга ⁷. Вопрос о том, что буддизм на Западе постепенно превратится в «западный» вариант буддизма, дискутировался еще в начале 70-х годов. В настоящее время с определенной долей уверенности можно сказать, что процесс формирования западного буддизма еще не завершился, но на примере отдельных его направлений (дзэн-буддизм) мы имеем дело с уже достаточно сложившимся западным феноменом и даже «наиболее западным» направлением буддизма, вошедшим в структуру западного сознания и социального поведения.

Дзэн-буддизм на Западе, так же как и в странах Восточной Азии (Китай, Корея, Япония, Вьетнам), имеет свою историю и свою литературу. Он также прошел определенные этапы развития, которые начались с простого знакомства западного читателя с этим восточным феноменом как таковым и привели к его значительной трансформации и модернизации.

В последние десятилетия изучение дзэн-буддизма на Западе осуществляется как теоретически, так и практически — почти каждый университет или колледж имеет факультеты, кружки или группы по изучению и практическим занятиям дзэн-буддизмом. Литература по дзэн-буддизму огромна, начиная от специальных научных изданий, включающих дзэнские тексты с комментариями, и кончая популярной литературой, откуда в форме, доступной рядовому западному читателю, можно почерпнуть знания о дзэнской диете, гигиене, режиме дня и т. д. Тысячи последователей дзэн-буддизма объединены в общины, группы медитаций. Часть из них проходит дзэнскую практику в монастырях или дзэнских центрах под руководством опытных наставников-монахов восточного и западного происхождения.

Способность дзэн-буддизма адаптироваться к элементам «чужой культуры», акцент на активную деятельность в миру создали некий миф о безрелигиозности, внеконфессиональности дзэн-буддизма. Это привело к тому, что ряд явлений дзэнской культуры на Западе (на популярном уровне) стали функционировать как «порвавшие» со своей буддийской основой феномены (например, икебана).

Дзэн-буддизм вышел за узкие рамки религиозной школы и стал восприниматься «как нечто давно знакомое и привычное, чуть ли не как общее место в разговоре» ⁸. Такие понятия, как «дзэн», «сатори», характерные для дзэнской традиции в странах Восточной Азии, становятся повседневными понятиями в сознании современного человека в западном мире. В настоящее время дзэн-буддизм — «это и тема научных дискуссий, и предмет мимолетных увлечений, и объект фельетонных выпадов, каламбуров, газетных анекдотов, типа «нарочно не придумаешь», и многое другое» ⁹.

Академический интерес к изучению дзэн, который существовал в Европе, подготовил «дзэнскую революцию» 60-х годов, когда его идеи в качестве своего мировоззрения присвоило молодежное движение социального протеста. Постепенно широкое увлечение дзэн-буддизмом уступило место стремлению более глубоко осмыслить его догматику и практику. В 70-е годы начался этап более фундаментального освоения учения дзэн, в ходе которого значительное число «случайных» последователей отсеялось.

В настоящее время дзэн, возможно, и уступает в популярности таким «модным» восточным нетрадиционным культам, как кришнаизм или «трансцендентальная медитация», однако он настолько укоренился в современном западном мире, что вряд ли найдется хотя бы один современный молодой человек в США или странах Западной Европы, который о нем ничего бы не слышал. Следует отметить также, что круг научных, «академических» интересов к дзэн значительно расширился. Помимо исследований исторических форм дзэн-буддизма и дзэнских текстов он

включает исследования этого явления в контексте западной культуры, делаются попытки проследить его трансформацию в условиях западного мира.

История распространения и адаптации дзэн-буддизма на Западе тесно связана с налаживанием постоянных контактов с восточными странами, в частности с Японией. Знакомство с буддийской культурой имеет на Западе давние традиции в связи с колониальной политикой европейских государств в ряде стран Востока. Интерес к Японии был особенно велик из-за ее «закрытости» для иностранцев. По существу лишь в середине XIX в. Запад начал «открывать» для себя культуру, религию, традиции, национальную психологию японцев. На западные рынки хлынули предметы быта японцев — миниатюрные шкатулки, скульптура, японская гравюра и т. д. Вскоре экспортируемая на Запад уникальная традиционная культура Японии, во многих своих проявлениях тесно связанная с буддизмом и дзэн-буддизмом, стала оказывать влияние на творчество отдельных представителей западного искусства.

Однако знакомство западного мира с собственно дзэнским феноменом можно датировать только началом XX в. В 1913 г. была опубликована книга К. Ну-кария «Религия самураев»¹⁰, посвященная непосредственно дзэн-буддизму. Она осталась малоизвестной широкой публике, заинтересовав узкий круг специалистов как чисто научное исследование, и не оказала непосредственного воздействия на популяризацию идей дзэн-буддизма.

Новый этап приобщения западного читателя к учению дзэн-буддизма начался с работ японского знатока буддизма и последователя дзэн — Д. Т. Судзуки (1870—1966), давшего интерпретацию этого учения в терминах, понятных европейцам. Благодаря первым изданиям Д. Т. Судзуки «Эссе по дзэн-буддизму»¹¹, его пропагандистской деятельности дзэн-буддизм стал завоевывать определенные позиции в западном мире. У Судзуки появились ученики и последователи в среде западной интеллигенции. Так, книга А. Уотса «Дух дзэн»¹² явилась первой попыткой западного автора написать о сущности этого учения. В 50-е годы Судзуки продолжает вести активную миссионерскую работу в Америке и странах Западной Европы. В конце 50-х годов литература по дзэн-буддизму хлынула на западные книжные рынки. В этот период появились уже работы западных последователей дзэн, делавших попытки описать свой опыт практики дзэн-буддизма, которую они прошли под руководством профессиональных дзэнских наставников, главным образом в монастырях Японии¹³. Интерпретаторская деятельность Судзуки, его

учеников и последователей создала предпосылки для «дзэнской революции», охватившей широкие круги западной молодежи и интеллигенции в 60-е годы, и способствовала дальнейшему развитию диалога европейской культуры и культуры народов Дальнего Востока. «Успех интерпретаторской и популяризаторской деятельности Судзуки,— пишет советский ученый Н. В. Абаев,— был во многом обусловлен тем, что ему удалось осуществить перевод этого «эзотерического» языка на язык, в принципе доступный для любого «непосвященного» читателя (причем без длительного вживания в реалии иной культуры и эпохи) и дающий достаточно целостное представление об основополагающих принципах теории и практики дзэн-буддизма»¹⁴.

Интерпретация Судзуки «дзэнского текста» и всей дзэнской культуры в терминах культуры европейской способствовала адекватному пониманию дзэнского языка. С одной стороны, такая интерпретация и популяризация дзэн-буддизма способствовали его европеизации. С другой стороны, все это как бы заполняло пустоты в западных философских системах: взамен дискурсивно-логического мышления — акцент на спонтанное и внеинтеллектуальное постижение истины, медитацию и др.

* * *

⁷ *Humphreys Ch. Zen Comes West*. L., 1977. P. 15.

⁸ См.: *Абаев Н. В. Д. Т. Судзуки и культурное наследие дзэн (чань)-буддизма на Западе // Народы Азии и Африки*. 1980. № 6. С. 177.

⁹ См. там же.

¹⁰ *Nukaria K. The Religion of Samurai*. L., 1913.

¹¹ *Suzuki D. T. Essays in Zen Buddhism*. Vol. 1—3. L., 1927—1953.

¹² *Watts A. The Spirit of Zen*. N. Y., 1960 (первое издание — 1936 г.).

¹³ *Herrigel E. Zen in the Art of Archery*. L., 1968 (первое издание—1953 г.).

¹⁴ *Абаев Н. В. Указ. соч.* С. 178.

В дальнейшем («после Судзуки») развитие литературы по дзэн-буддизму пошло по трем основным направлениям. Продолжала развиваться «академическая» линия исследования дзэн-буддизма, которая также не могла обойти работы Судзуки и его единомышленников. Велась работа по дальнейшей интерпретации дзэн-буддизма с целью адаптации его к реалиям буржуазной западной философии, психологии и т. д. Появились сравнительные работы по дзэн-буддизму и экзистенциализму, дзэн-буддизму и психоанализу и др. Наконец, получила распространение массовая популяризаторская литература, представляющая дзэн в наиболее секуляризованном и даже прагматическом его варианте, доступном уровню понимания широких слоев западного общества, — дзэн для всех и каждого («повседневный дзэн»), не имеющий ничего общего ни с традиционным, ни с «академическим», ни с «интерпретаторским» дзэн-буддизмом. Необходимо отметить, что ряд представителей западной художественной литературы также оказался под влиянием дзэн-буддизма, явившегося для некоторых из них мощным творческим стимулом (Г. Гессе, О. Хаксли, Дж. Д. Сэлинджер, Дж. Керуак, А. Гинзберг и многие другие).

Учение дзэн не было однородным на Западе даже в своем модернизированном виде. Оно варьировалось в зависимости от социальной среды, уровня образования и ориентации «духовных поисков».

Необходимо отметить, что и традиционный дзэн в Японии также был далеко не однородным. Учение дзэн практиковалось в монастырях, которые принадлежали к разным направлениям этой школы буддизма в Японии. Кроме того, в процессе секуляризации дзэн-буддизм превратился в своеобразную «философию жизни», оказывавшую значительное влияние на стиль мышления, образ жизни и деятельность. И наконец, существовал так называемый «популярный» дзэн, в значительной степени утративший буддийскую окраску и ставший элементом быта и досуга представителей третьего сословия средневековой Японии.

На Западе, несмотря на специфические условия адаптации и трансформации, это учение во многих чертах повторило основные направления развития в традиционной культуре Японии. В настоящее время в западных странах существует «монастырский» дзэн, приближенный к традиционному «сектантскому» дзэн-буддизму Японии; «интеллектуальный» дзэн-буддизм («философия жизни»), получивший наибольшее распространение в среде интеллигенции в результате миссионерской и интерпретаторской деятельности Судзуки и его западных учеников; «прагматический» дзэн-буддизм, имеющий известные аналогии в японской традиционной культуре («повседневный» дзэн, ориентированный на улучшение психофизического самочувствия и повышение социальной активности), и т. д. Эта схема, разумеется, является достаточно общей и не показывает специфики функционирования западных вариантов дзэн-буддизма. Но она, на наш взгляд, демонстрирует степень «угасания» религиозно-мистических элементов этого учения, которые в «прагматическом» варианте доведены до минимума и заменены рационалистическим, практическим и утилитарным подходом к практике дзэн-буддизма на Западе.

Анализируя конкретные варианты дзэн-буддизма, распространенные в западных странах, следует помнить, что все они без исключения в той или иной степени включают в себя элементы и символы западной культуры. Даже наиболее приближенный к традиционному восточному варианту, «монастырский» вариант дзэн-буддизма на Западе имеет свои особенности, связанные с адаптацией к современному западному образу жизни и мышлению. В частности, в США значительное влияние на его развитие оказали такие молодежные движения, как хиппи и битники, а также философские концепции «гуманистического психоанализа» и экзистенциализма.

«Монастырский» вариант западного дзэн-буддизма во многом первоначально формировался по образу и подобию японской модели; первыми дзэнскими монахами-наставниками были выходцы из Японии. Большую роль в распространении учения дзэн на Западе сыграл дзэнский центр в Нью-Йорке, в котором активную пропагандистскую деятельность развернула чета последователей дзэн из Японии — Р. и С. Сасаки.

Р. Сасаки являлась инициатором переоборудования одного из храмов в монастыре Дайтоку (направление риндзай-дзэн) в Киото в тренировочный центр для западных последователей дзэн-буддизма и стала настоятельницей этого храма. Р. Сасаки и ее ученики стремились придерживаться строго традиционной системы обучения под руководством квалифицированных дзэнских мастеров: требовалось глубокое понимание и знание истории школы, буддийских принципов, дзэнских текстов, специальных терминов. В традиции этого дзэнского центра не допускались никакие теоретические дискуссии, практиковались строгая дисциплина и беспрекословное повиновение наставникам.

Дзэнский центр в Киото подготовил ряд европейцев-монахов, часть из которых по возвращении на Запад возглавила западные дзэн-буддийские центры, группы, классы медитации.

В 1970 г. в Северной Калифорнии был открыт американский дзэн-буддийский монастырь, который со временем стал крупным религиозным центром. Он повторял модель традиционных дзэнских монастырей по внутреннему распорядку религиозной жизни и по внешним реалиям (ношение сандалий, бритье головы и т. д.).

Однако с течением времени оказалось, что сохранить «чистую» модель в условиях современной западной действительности не представляется возможным. В настоящее время дзэнские центры претерпели на Западе существенные изменения, хотя практика медитации под руководством дзэнского наставника, имеющая целью непосредственное переживание «единения» с трансцендентным абсолютном, остается прежней. Сохраняются и основные черты этого учения — интуитивизм, парадоксальность, адогматичность (невозможность выразить учение словами, т. е. акцент на молчание, неадекватный намек) и т. д. Изменились организационные структуры, на которые ориентируется дзэнское движение. Они представляют собой дзэн-буддийские коммуны открытого типа и университетские кампусы¹⁵. Такие организационные структуры позволяют последователю дзэн-буддизма сочетать жизнь в буддийском центре с жизнью за его пределами, не прерывать социальных связей вне дзэн-буддийской общины — иметь работу, семью, заниматься общественной деятельностью и др.

Нечто похожее уже существовало в средневековой Японии. Представители военного сословия, прибегая к дзэнской практике в монастырях, не прерывали исполнение своих основных социальных функций. В этом случае религиозная практика являлась не способом ухода от социальной действительности, а, напротив, стимулом для активной социальной и политической деятельности. В этом состояла особенность учения дзэн-буддизма, делавшего акцент на активную медитацию в той или иной сфере человеческой деятельности, снимавшего оппозицию между сакральным и профанацией — утверждением возможности дзэнского «пробуждения» (сатори) в сферах, далеких от чисто религиозных.

Западная дзэнская община трансформировалась еще глубже, превращаясь в семейную религиозную коммуну открытого типа, характерную для Америки. В таких коммунах западный последователь дзэн может вести семейную жизнь в пределах дзэнского центра. Коммуна в современной западной действительности «сталкивается с проблемами экономической независимости, участия в общественно-политической жизни, а также с проблемами сексуальной свободы, брака, женского равноправия, воспитания детей и т. д.»¹⁶. Эти проблемы потребовали пересмотра ряда традиционных положений учения и практики дзэн-буддизма.

Сфера производства в таких общинах ограничивается ручным трудом (сельское хозяйство, ремесленничество, сфера обслуживания). Ручной труд по-прежнему в рамках дзэнской традиции рассматривается как фусин («медитация в труде»).

Семейная жизнь в общине имеет свои особенности. При интенсивной практике медитации семья нередко становится обузой для одного из партнеров, что приводит к семейным коллизиям и драмам. Перенесение семейных и сексуальных отношений во внутреннюю жизнь дзэнских центров — специфическая западная черта дзэн-буддизма, которая сформировалась не без влияния коммун хиппи и битников и по многим параметрам построена по их образцу.

В западных дзэнских центрах остро встала проблема женского равноправия, которое в принципе не противоречит эгалитаристской тенденции, характерной для буддизма в целом, но которое никогда практически не реализовывалось в дзэнских монастырях в странах Востока. В дзэнских центрах на Западе стали практиковать совместные медитации, в то время как в японских монастырях женщины занимались медитацией отдельно от мужчин, в специальных залах, хотя практическая сторона подготовки была единой. Женщины в дзэнских центрах на Западе наравне с мужчинами посвящаются в монахини и включаются в иерархию¹⁷.

Изменилась внешняя сторона дзэнских центров. Последователи дзэн стали носить европейскую одежду, необязательным стало бритье головы, ношение сандалий и т. д. Если внешние атрибуты дзэн, изменившиеся под влиянием европейской культуры, можно считать не столь уж существенной чертой жизни современного западного дзэнского центра, то гораздо более серьезные перемены происходят во внутренней ориентации последователей дзэн-буддизма на Западе.

В последнее время в дзэнских центрах усилился теоретический интерес к учению дзэн, поиск рациональных путей познания «иррациональных» основ дзэн-буддизма. Это связано прежде всего с

тем, что большинство западных дзэнцев является выпускниками университетов и колледжей и в них самой системой западного образования заложено стремление рационального осмысления окружающей действительности. Кроме того, воспитанные в недрах культуры, во многом отличной от той, в которой возник и развивался дзэн, они так или иначе вынуждены «вживаться» в эту культуру путем накопления знаний о ней. Японский дзэн-буддист, в силу того что он хорошо знает буддийскую догматику (учение дзэн провозглашает отказ от буддийской догматики, делает акцент на передачу «истины» вне учения, на вневербальное постижение абсолюта нерациональным способом) *, подготовлен к тому, чтобы от нее отказаться.

Западный последователь дзэн должен сначала эту догматику основательно изучить, чтобы потом от нее отказаться. Как отмечал один из крупнейших специалистов по буддизму, популяризатор дзэн в Англии, К. Хэмфрис, основная проблема заключалась в том, что европейский дзэн-буддист не может в полной мере практиковать дзэн «изнутри», ему необходимо добавить «немного объективного западного подхода» ¹⁸, который в конечном итоге основывается на неистребимом в западном интеллигенте стремлении к логическому, рационалистическому мышлению.

Стремление к знанию реализуется у западного последователя дзэн-буддизма не только в чтении и осмыслении специальной литературы и буддийских текстов, в слушании лекций, но и в различного рода дискуссиях и обсуждениях фундаментальных положений дзэн-буддизма. В традиционном же дзэн-буддизме это совершенно недопустимо. К. Хэмфрис писал: «Я считаю, что дзэнская практика начинает продвигаться в результате подобных дискуссий быстрее, чем при простом сидении и регулировании дыхания» ¹⁹. Таким образом, западный образ мышления вторгается в святая святых дзэнской практики, в которой традиционно царили разного рода невербальные способы выражения «невыразимого».

Другой вариант западного дзэн-буддизма в еще большей степени подвергся западному влиянию. Речь пойдет о так называемом «интеллектуальном» дзэн-буддизме, приверженцы которого никогда не носили монашеских одеяний, не давали никаких обетов, а, стремясь обрести упорядоченность, устойчивость, внутренний покой в мире беспорядка и хаоса капиталистического мира, превратили дзэнское учение в практическую «философию жизни».

* * *

¹⁵ См.: Религия в политической жизни США: (70-е-чало 80-х годов). М., 1985. С. 209.

¹⁶ Там же. С. 210.

¹⁷ См. там же. С. 212.

* Едва ли найдется другая какая-нибудь школа буддизма, которая с течением времени обросла бы таким огромным количеством текстов, комментариев к текстам и литературой, как дзэн.

¹⁸ *Humphreys Ch. Op. cit. P. 33.* ¹⁹ *Ibid. P. 35.*

Общеизвестен интерес многих европейских философов, писателей, художников, музыкантов к некоторым идеям дзэнского учения на фоне усиления иррационализма и антропологизма в буржуазной идеалистической и религиозной философии. Религиозные искания западной интеллигенции являются «своеобразным компромиссом между субъективно ощущаемой потребностью в религии и неприятием ее традиционных форм. В результате возникает такой специфический феномен, как «религиозность без религии», для которого, как показывают исследования, характерны разрыв с объективированно-учрежденными формами религии, поворот от ортодоксально-теистической к пантеистической системе идей, размывание чувства «конфессиональной сопричастности», религиозный синкретизм, увлечение восточной философией, тяга к иррационализму и мистике» ²⁰.

Таким образом, религиозность интеллигенции, очищаясь от традиционных догм и норм поведения, приближается к уровню идеалистической философии или приобретает характер сугубо личного, не поддающегося рационализации переживания. На этом фоне дзэн-буддизм с его иррациональной практикой трансцендентного абсолюта, с его нонконформизмом (не допускающим расхождения между словом и делом и утверждающим естественное равенство людей), нигилизмом по отношению к авторитетам и общеизвестным истинам и т. д. становится «бесконфессиональной» религией для части западной интеллигенции, не способной порвать с религиозным мировоззрением как таковым. Как правило, дзэн-буддизм здесь является одним из элементов синкретического религиозно-философского мировоззрения, который выступает наряду с теми или иными идеями

западной философской или религиозной мысли. Это может быть синкретизм дзэнских идей и экзистенциализма, дзэн-буддизма и психоанализа, дзэн-буддизма и христианства и т. д.²¹

С одной стороны, «интеллектуальный» вариант дзэн-буддизма оказывается наиболее подверженным влиянию западной культуры (религии, философии, психологии), теряет свою буддийскую окраску, «конфессиональную принадлежность». С другой стороны, он от этого не становится менее религиозным, а, напротив, дает еще больший стимул религиозным исканиям буржуазной интеллигенции, в структуре религиозного сознания которой доминирующее положение занимают не догма и ритуал, а субъективное самочувствие, тяга к иррациональному как к особой форме приспособления к «чуждой» социальной реальности.

Отдельно можно выделить «христианский» вариант дзэн-буддизма, который возник как реакция на отход верующих от традиционных форм религии, как попытка обновления христианства (католицизма, протестантизма, православия) в условиях научно-технической революции. Он распространился в среде интеллигенции, склонной к богоискательству, но не особенно привязанной к какому-либо определенному «богу», а также был взят на вооружение некоторыми западными теологами, пытавшимися возродить «умершего» бога с помощью учения дзэн. На Западе делались попытки организовать центры и группы по изучению «христианского» дзэн-буддизма и использования его в богослужениях современной католической церкви.

Особое направление дзэн-буддизма на Западе представляет его «битнический» вариант, связанный с массовым увлечением дзэн бунтующей молодежью 60-х годов («дзэнская революция»). Бунтующее поколение привлекли в дзэн «живая практика истины», возможность воплотить мировоззрение в жизнь, «единство слова и дела», «теории и практики». Дзэн-буддизм существовал в этой среде в упрощенном, вульгаризированном виде. Суть учения в целом была непонята бунтующей молодежью, взявшей из дзэн лишь внешние черты: дух нигилизма, поношение авторитетов, парадоксальное поведение и т. д. «Битнический» дзэн характеризуется отсутствием внутренней собранности, культом чувственности, неуправляемых побуждений, акцентом на иррационализм, интуитивизм и антиинтеллектуализм, внутренне не связанные с дзэнской практикой, однако прикрытые дзэнской фразеологией. Выразителем идей «битнического» дзэн-буддизма стал Дж. Керуак (вождь «разбитого поколения») в своих романах «Сатори в Париже», «Бродяги Дхармы» и др.²³ Битники создавали сельские общины, стремясь практически осуществить идеи «возвращения к природе», проповедовали сексуальную свободу, потребление наркотиков.

К этому направлению примыкает «психоделический» дзэн-буддизм, подменивший медитацию практикой потребления наркотиков, которая якобы могла стимулировать достижение дзэнского «озарения» (сатори). Последователи этого направления утверждали, что, принимая наркотики, они получали психологический эффект, сходный с практикой дзэн, обходя трудности традиционной тренировки. Известный английский писатель О. Хаксли отмечал сходство наркотического кайфа с тем состоянием, которое достигается практикой дзэн²⁴.

Оправдывая широкое потребление наркотиков молодежью и стремясь «идти в ногу» со стремительным темпом современной западной цивилизации, английский журнал «Теология» утверждал: «То, что аскетизм сделал для мистиков прошлого, наркотики могут сделать для мистиков настоящего»²⁵. Западная теория «психоделического» дзэн была предельно проста — не надо никаких мучительных духовных поисков, истязания плоти, мудрого наставника: принял таблетку, сделал инъекцию — и ты уже в нирване. Однако эта точка зрения не нашла поддержки у традиционных дзэн-буддистов. Несмотря на кажущееся сходство наркотического состояния с тем, которое достигается с помощью дзэн, ничего общего у них нет. Последователь дзэн и автор книг по буддизму Дз. Сибаяма отмечал, что, когда эффект наркотиков кончается, полученное психологическое состояние ослабевает и исчезает. Он подчеркивал, что практика дзэн основана на фундаментальном изменении самого себя (психологическом и интеллектуальном), что только упорное, постоянное самоуглубление может привести к каким-либо результатам²⁶. Западные же дзэн-буддисты подменили «святая святых» учения дзэн — медитацию практикой потребления наркотиков*.

Для большинства приверженцев дзэн на Западе, особенно в период «дзэнской революции», дзэн-буддизм сыграл чисто внешнюю роль, прокатившись волной преходящей моды. Это отчетливо показало, насколько дзэн трансформировался на Западе. Живя по стандартам и стереотипам западной массовой культуры, имея самые смутные представления о культуре Востока и догматике буддизма, такой «последователь» дзэн усваивает внешнюю, экзотическую сторону учения, пренебрегая религиозно-мистической практикой, приспособливает его к западному образу жизни и социальному

поведению, будь то в рамках молодежной контркультуры или ортодоксальной буржуазной культуры.

Как уже отмечалось, дзэн-буддизм в Японии имел широкий выход в светские сферы культуры и человеческой практики. Именно эти черты способствовали его широкой популярности на Западе. В настоящее время практика дзэн используется в качестве психотренинга перед принятием решений в деловых кругах западного мира, в тренировке спортсменов и т. д. Этот «прагматический» вариант дзэн-буддизма на Западе окончательно утерять свою религиозно-мистическую основу, превратился в «безрелигиозный» дзэн-буддизм, стал элементом светской западной культуры, начал носить откровенно утилитарный, практический характер.

* * *

²⁰ *Попова М. А.* Фрейдизм и религия. М., 1985. С. 192.

²¹ *Rupp G.* Beyond Existentialism and Zen. N. Y., 1979; *Suzuki D. T., Fromm E., Martino R.* Zen Buddhism and Psychoanalysis. N. Y., 1960; *Johnston W.* Christian Zen. N. Y., 1971.

²² *Graham D. A.* Zen Catholicism. L., 1964.

²³ *Kerouac J.* Satori in Paris. N. Y., 1966; *The Dharma Bums.* N. Y., 1958; *Meditation in the Woods.* Chicago, 1958. ²⁴ *Huxley A.* The Doors of Perception: Heaven and Hell. L.; Toronto; Sydney; N. Y., 1979.

²⁵ *Zaehner R. C.* Theology, Drugs and Zen // *Theology* (London). 1971. Vol. LXXIV. N. 613. July. P. 295.

²⁶ *Shibayma Z.* A Flower does not Talk. Tokio; Rutland, 1971. P. 116—117.

* В настоящее время в дзэнских центрах и группах все меньшее число последователей дзэн «экспериментирует» с наркотиками. По мере углубления практики медитации наркоманы либо прекращают употреблять наркотики, либо покидают дзэнскую группу.

В современном мире, в котором научно-материалистические идеи обретают все большую силу и все большее число приверженцев, необуддийская идеология (в том числе и дзэнская), включившись в борьбу идей, действует по законам этой борьбы — модернизируется, трансформируется, выискивает новые пути для своего развития и в конечном итоге — для своего выживания. С одной стороны, дзэн-буддийские направления вбирают в себя поток разочаровавшихся в традиционной религиозности людей и даже способствуют отходу от традиционных церквей на Западе, а с другой стороны, привлекают к себе внеконфессиональных искателей религиозно-мистических духовных ценностей, уводят их от возможности материалистического осмысления мира и самих себя в сторону мистицизма и иррационализма.