

ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИНВЕСТИЦИОННОГО РАЗВИТИЯ ЭКОНОМИКИ КРЫМСКОГО РЕГИОНА

Цілком закономірним є той інтерес, який відчуваємо до вивчення української мови як державної, коли зростає роль і значення її в усіх галузях людської діяльності.

Ставши на такі позиції, можна планувати й бачити перспективи розвитку мови в нашому регіоні. Специфіка, як зазначалося вище, саме пов'язана з етнічними чинниками, з тим, що поряд живуть і розвиваються три основні мови спілкування: українська, російська, кримськотатарська, кожна з яких набула широкого розповсюдження.

Іноді можна почути, розмови про український націоналізм в Криму, а інтернаціоналістами, виявляється, можуть бути тільки ті, що розмовляють російською мовою та з презирством ставляться до мов народів, які мешкають пліч-о-пліч. Переконані, що оволодіння державною мовою повинно проходити у тісному зв'язку з рідною мовою, чи то російською, чи то кримськотатарською. Для носіїв останньої цей процес є найважчим. Це пов'язано з тим, що кримські татари двомовні. Тобто вони здебільшого однаково добре володіють і російської і рідною мовою, а труднощі в засвоєнні державної мови виникають саме через інтерференційний вплив російської мови. Дуже важливим тут є широке вивчення української мови як державної серед усіх національностей Криму за повного сприяння їх культурно-мовним, політичним, соціальним та етнічним потребам.

У багатомовному Криму домінує спілкування російською мовою, як мовою міжетнічною. Система середньої та вищої освіти функціонує російською мовою. Вона є мовою міжнаціонального спілкування, бо в тій етнічній ситуації, що склалася, важко уявити, як по-іншому могло б бути. Усі ми прекрасно розуміємо, що жоден народ не може жити в ізоляції від інших. Поряд з одним основним народом існує кілька менших – національні меншості. Конфлікти, які розхитують етнічні стосунки, негативно відбиваються на стані мов. Важко долаючи психологічний бар'єр, більшість населення все ж приходить до прийняття української мови як загальнодержавної на всій території Криму. Подолання цього психологічного бар'єру в процесі оволодіння живим мовленням дуже складна й серйозна проблема, яка потребує окремого дослідження.

Упевнені, що напруженість у міжнаціональних мовних стосунках не відбиває і не є результатом (оскільки це явище соціальне) напруженості чи кризи й усередині самої культури. Національна мова, національна культура в умовах багатомовності не тільки мають право на життя, а й повинні розвиватися, бо культура й мова нації – це частка культури людства, частка світової культури, нарешті, та частка, без якої не існує й не буде ніколи існувати цілого.

Рыскельдиева Л.Т.

КУЛЬТУРНЫЕ ЭКСПЛИКАЦИИ «АЛТАРНОЙ СУТРЫ ШЕСТОГО ПАТРИАРХА»

О феномене дзен-буддизме и его влиянии на духовную культуру западного мира было написано немало, однако, до сих пор размышление о причинах и формах такого влияния остаётся современным. Во многом это обусловлено тем обстоятельством, что проникновению дзенской стилистики в художественное и интеллектуальное творчество мы обязаны активной проповеднической, просветительской и переводческой деятельности буддийских миссионеров при определенной закрытости знания первоисточков дзен от широкой публики. Между тем, знакомство с эволюцией буддийской культуры и внутренней логикой становления культуры дзен-чань может прояснить глубокую взаимосвязь между ней и философскими поисками многих современных мыслителей.

Ключевым словом разговора о феномене дзен в современном западном мире должно быть слово «практика» и практический характер этого учения как необходимость обучения ему на практике, практические его результаты и даже практический статус догматики. Дзен как практическая философия, учение, имеющее непосредственное отношение к жизни, дающее и ответ на вопрос «как жить?» и рекомендации по достижению этого «как», не мог не увлечь, завлечь, заинтриговать. К тому же практика дзен обещала быть необычной, не вписывающейся в известные рамки – ни религиозной, ни эстетической, ни медитативной, ни моральной, – не похожей ни на христианскую, ни на индийскую, ни на собственно буддийскую. Здесь отсутствовал культ и его предметы, тексты и авторитеты, запреты и предписания, логика рассуждений и приемы медитативных техник. «если бы меня спросили, чему учит дзен, я ответил бы, что он ничему не учит» – завораживающим парадоксом начинает свою проповедь Д.Т. Судзуки [1, с. 25] Нетрадиционный, неортодоксальный, неконфессиональный буддизм как результат деструкции самой буддийской традиции – таким стильным и авангардным стало явление дзен: «...все буддийские учения, которые содержатся в сутрах и шастрах, с точки зрения Дзен, не больше, чем макулатура...» [1, с. 25]. Кроме того, его ни к чему не обязывающая, нетребовательная практическая позиция обещала невербальные, непредсказуемые, чудесные практические результаты: «И вдруг – о чудо! – совершенно неожиданно вас озарит божественный свет. Это можно сравнить с лучом света в кромешной мгле или сокровищем, найденным бедняком... Вам станет так легко и свободно. Все ваше существо лишится всяких ограничений. Вы почувствуете себя свободным, легким и прозрачным. Ваш просветленный взор проникнет в самую природу вещей которые отныне станут для вас подобием множества сказочных цветов, воздушных и неосязаемых.» [1, с. 34].

Щедрая раздача дзенских «духовных даров» всем, кто пожелает, ничего не требующая взамен, неограниченные возможности каждого, такой дар получившего, не могли не сделать поиск своего «пути дзен» не только желательным, но и необходимым атрибутом духовной жизни западной интеллектуально-художественной элиты. Так, будучи практическим учением, дзен постепенно стал заполнять «брешь» в философском дискурсе, образовавшуюся на месте этики. Её «пробиванию» немало способствовал и экзистенциализм, для которого мораль оказалась самообманом (Ж.П. Сартр), и аналитическая философия, для которой этика оказалась недискурсивной (Л. Витгенштейн), и феноменология, которая в конце первой половины 20 века еще не тематизировала в достаточной степени топос морали. Так, в результате исчезнувший «герой поэмы», по Ж. Делёзу, должен быть кем-то, кто на одну треть – стоик, на одну треть – дзен, а на одну треть – Л. Кэрролл [2, с. 258]. Попытаемся выяснить, как и на каких основаниях возможно такое соединение на практике.

Говоря об основных составляющих дзенской культуры, органично вошедших в стилистику современной «новой философии», и памятуя о творческой проповеднической интерпретации Д.Т. Судзуки, уместнее будет обратиться к истокам, в частности, к единственному тексту, который в дзенской традиции можно считать классическим, «Алтарной сутре Шестого патриарха» («Сутре помоста Шестого патриарха») Хуэйцэна. Это базовый текст Южной школы чань, в рамках которой и развилась вся завораживающая дзенская экзотика [3].

Южная чань патриарха Хуэйцэна появилась ярко и эффектно: «...обычный человек – это Будда, а порок (омраченное сознание) – это Бодхи (просветление). Прошедшая омраченная мысль делает человека обычным, а последующая просветляющая мысль делает его Буддой» [3, с. 4. Шестой патриарх пришел объявить, что представляет единственное и адекватное учение Будды (ибо «не может быть двух путей в буддизме»), однако, сделал это антитрадиционалистским способом, фактически с традицией порвав. В первую очередь Хуэйцэн изменил статус Будды. Для индийского буддизма Будда как космическое событие был тем, кто осмыслил мир, то есть дал миру смысл, на основе личного внутреннего опыта преобразовавший Гаутаму в Будду. Феномен Будды – смысловая «вертикаль» в бессмысленной «горизонталь» мира, вечного и бесконечного. Буддийская Дхарма (Учение) в целом призвана сохранить и способствовать воспроизводству опыта Гаутамы Будды – это и есть основная задача и основное содержание буддийских текстов. В этом смысле буддийский текст всегда принципиально ангажирован своим адресатом и аудиторией, чьи особенности должны были всегда учитываться в плане стилистической адаптации. Другими словами, несмотря на сакральный статус канонических текстов, традиция сохранила внимание к их целям и задачам: на какую аудиторию рассчитан, какие её особенности могут помешать или, наоборот, способствовать усвоению буддийских истин. Во многом поэтому буддизм стал для Древней Индии способом осуществления и дисциплиной самообразования, а буддийские монастыри – центрами древнеиндийской образованности и университетами. Это обеспечило достаточный уровень развития рефлексии в рамках буддийской культуры, а буддийская философия стала автономным, самодостаточным явлением, внося в традицию необходимый элемент свободного мышления. Развитие буддийской философской рефлексии шло по пути постоянно возобновлявшихся попыток воспроизводства рефлексивного опыта Гаутамы, а совокупность этих попыток образовала как бы «внутренний» слой буддийских текстов, т.н. буддизм «для своих», идущих *по пути* Будды. «Внешний», собственно религиозный слой должен был указать путь, ведущий *за* Буддой.

Школа Хуэйцэна ликвидировала привилегированность Гаутамы Будды в космосе и истории. Если появление индийского Будды, его рождение в этом мире было сакральным актом, которому сопутствовали различные знаменья вплоть до особых 32 признаков на теле, то «Будда» Хуэйцэна – это потенция каждого. Любой, обычный, нормальный, естественный, глупый, непосвященный, рядовой – такой человек отличается от Будды только тем, что его «буддовость» пока «дремлет»: «...без просветления нет никакой разницы между Буддой и другими живыми существами, тогда как даже проблеска просветления достаточно, чтобы сделать любое живое существо равным Будде» [3, с. 37]. Исходя из махаянистской установки и принимая тезис о «пустотности» всех дхарм как единиц бытия, можно утверждать, по Хуэйцэну, что все дхармы, их полный набор – во мне, я есть их носитель. Где гарантия, что их суть, их природа не может быть постигнута в любой момент? «Если все дхармы – в моем сознании, то нет причины для того, чтобы не реализовать их истинную природу – Татхату» [3, с. 36]. «Внезапность», «вдруг-просветление» как основной постулат и девиз школы Хуэйцэна отпускает каждого буддиста на максимально возможную свободу, делая учение буддизма *не ортодоксальным и не авторитарным*. Счастье и удача, если встретится знающий, благочестивый учитель и расскажет о Благородной Истине, но собственно Путь как работа по прояснению сознания, борьба с собственными заблуждениями и помехами из ложных мыслей – это путь наших собственных усилий, работа меня со «мною». Будда как реализовавший свою «буддовость» здесь становится помощником, наставником, «инструктором» по просветлению: «Если кому не удастся достичь просветления, то пусть он попросит благочестивого и знающего буддиста указать ему верный путь» [3, с. 36]. Однако, никакая помощь учителя не может заменить собственный опыт, реализовать просветление нужно самому: «Если я его реализовал, то сам, и это никак не может помочь тебе избавиться от заблуждений. Таким же образом, если ты познал свою сущность, то твое познание для меня бесполезно. Вместо того, чтобы спрашивать других, почему бы не поискать и не узнать самому?» [3, с. 111]. Такой антиавторитаризм позже найдет свое крайнее выражение в знаменитом призыве патриарха Линьцзи Исюаня (9 в.) «убить» любого, кто встретится на пути к просветлению, будь то Будда, патриарх или собственные родители. «Убийство» как ликвидация помехи из мыслей, чувств, табу и комплексов есть необходимая компонента «очищения» сознания, ликвидация привязанности к его объектам, его «дезобъективация»: «Если мы позволяем нашим мыслям, прошлым, настоящим и будущим, соединяться в серии, мы себя связываем. Напротив того, если мы не будем позволять сознанию соединяться с чем-либо, мы достигнем освобождения» [3, с. 54].

Таким образом, космо-историческое событие Будды (даже в нескончаемом временном ряду будд) в школе Хуэйцэна переинтерпретируется в событие личной интеллектуальной жизни – «Будда» как то, что я в себе должен открыть, как то, что априори есть во всех живых существах. В этом – принципиальный *антиисторизм* чань-буддизма как идеологии частной жизни естественного индивида, homo naturalis: «В работе со своими умственными способностями дайте умереть прошлому...Нет нужды волноваться о прошлом, ибо прошлое прошло и не вернется. Нашего внимания требует лишь будущее...» [3, с. 54 и 67] Упорядоченный иерархизированный универсум с топологией, ориентированной на привилегированное историческое событие Будды, стал в Южной чань сжатым в микроуниверсум с размерами одной китайской провинции: «Будда родился в Квантуне!» [3, с. 42].

«Событие Будды» как реализация «буддовости» в течении потока умственной деятельности индивида можно назвать немотивированным актом его спонтанности, ломающим цепи любого рода детерминации. Его нельзя считать и ступенью процесса – Южная чань не признает постепенности на пути к просветлению, на этом пути нельзя быть дальше или ближе к цели, на нем нет указателей, даже в виде проясняющей силы сакрального текста. Напротив, опытное обретение просветления делает любой текст прозрачным таким образом, что уже не текст является средством для достижения «буддовости», а наоборот (Хуэйцэн

КУЛЬТУРНЫЕ ЭКСПЛИКАЦИИ „АЛТАРНОЙ СУТРЫ ШЕСТОГО ПАТРИАРХА”

брался объяснить как любое конкретное место из любой буддийской сутры, так и их общий смысл). Вообще говоря, Южная школа в полной мере реализовала **внетекстовую** установку чань, имплицитно связав её со знаменитым «молчанием» Гаутамы в ответ на вопросы метафизического характера. Как гласит предание, Бодхидхарма (5-6-вв.), Первый патриарх китайского чань, будучи выходцем из Индии, предложил китайцам чрезвычайно удобный, адаптированный вариант буддизма – без приобщения к буддийской письменной традиции, без изучения священных текстов, без доверия словам и буквам. Путь Бодхидхармы – это путь непосредственной, прямой, практической реализации своей скрытой сущности, которая делает меня совершенным как и Будда. Надо сказать, сама индийская буддийская текстовая традиция к тому времени уже породила критическую саморефлексию – в «Ланкаватара Сутре» (4-5вв.) можно найти утверждение тщетности надежд, возлагаемых на слова и необходимости практической интроспективной переориентации в процессе достижения Высшей Мудрости: «...речь – это не высшая цель. Махамати, высшая цель должна быть достигнута благородной мудростью «Пути-к-себе», а в этом состоянии нет словесных различий... слова подвержены возникновению и уничтожению, они непостоянны, взаимообусловлены, подчинены закону зависимого происхождения» [4, с. 175]. Сутра уподобляет несведущего, привязанного к текстуальности (звуки, имена, строки), слону, увязающему в глубокой грязи [4, с.178]. Еще раньше Нагарджуна (ок.1в.) указал на два рода истины в буддизме – высшую, настоящую истину («алетейя») и истину расхожую, доступную всем («докса») – и тем самым «санкционировал» развитие буддийской философской эзотерии. Естественнo, что эзотерическое учение должно было предполагать определенный уровень интеллектуальной и духовной подготовки, в нашем смысле, *образования* как результата определенной работы над собой, «возделанности». Такой эзотерии соответствовал и определенный тип текстов, чему свидетельством являются знаменитые буддийские «матрики» (*matrka*), перечни понятий и терминов, число и расположение которых в списке должно было напомнить адепту весь список как код, ориентирующий в психофизическом универсуме [5, с. 451–610].

Феномен неграмотного (не умеющего ни читать, ни писать) Хуэйинэна и его тезис о необходимости «вдруг просветления», реализующего природу Будды во мне, закладывает основы новой, «*массовой эзотерии*». С одной стороны, это событие достаточно интимное, ибо никто, ничто и никому не может указать к нему путь, а сутра, даже величайшая «Алмазная Сутра» – лишь средство достижения просветления, которое только может помочь (а может и не помочь), она ничего не может сказать о просветлении. Смысл текста сутры в сутре не содержится, её слова и их значения не имеют соответствия с реальностью, породившей этот текст. Если бы слова были плотью идеи, а идея – копией (истинного) бытия, то феномен неграмотного патриарха не мог бы состояться. Южная чань, таким образом, видит в тексте иницирующую роль, которую могла бы выполнить и палка (рядом с выражениями «трахнуть» и «по башке»), и удар колокола и будильник. Хуэйинэн недаром апеллирует именно к сутрам как к популярному, общедоступному жанру буддийских текстов, основанных на поучениях Будды: «Не другим буддам, а именно обычным людям давал Гаутама наставления Сутрой» [4, с. 78]. Основная интрига сюжета Южной чань, таким образом, начинается после того, как что-то (и сутра в том числе) выполнило пробуждающую роль и «буддовость», единая для всех и всех уравнивающая, реализовалась, пробудилась.

Эта единая для всех природа (*svabhava*) и есть смысл текста, палки и т.д., составление текста, таким образом, лишается смысла, приобретает вспомогательный статус, а непосредственной целью становится **практика**.

Однако, практика, к которой призывает Хуэйинэн, также не подлежит методической дескрипции, ибо не может быть названа процессом движения к цели, которая в рамках любого метода должна быть дана, задана, предположена и т.д. Цель чаньской практики и известна («буддовость») и не известна (конкретное, индивидуальное, неповторимое событие её реализации), однако, лучше сказать, что она неопишима, невербализуема. Даже учитель-наставник на этом индивидуальном пути отсутствует, он может лишь указать, куда не ходить, показать, что не есть цель. В этом смысле Южная чань завершила процесс «китаизации» буддизма, отказавшись от его «индийских следов» в виде медитативной практики йогического происхождения, от буддийской йоги: «Есть разряд глупцов, которые сидят неподвижно и пытаются держать свой ум в чистоте, пустым. Они избегают мыслей о чем-либо и называют себя великими» [3, с. 32]. Хуэйинэн неоднократно указывает на ошибочность практики по сдерживанию, угнетению мыслительной функции: «Большая ошибка удерживать ум от мыслей...» [3, с.55], «удерживаться от мышления о чем-либо так, чтобы все мысли были подавлены, значит быть прикованным к Дхарме, а это ошибочно» [3, с. 39]. Йогическая практика индийского происхождения для Южной чань – результат самодисциплины, процесса методической самотрансформации адепта, его продвижения по уже известному, общезначимому пути, по которому шли его великие предшественники, и на котором его поддерживает и направляет Ишвара. Отказавшись от методической самотрансформации, Хуэйинэн, можно сказать, порывает с буддийской традицией и закладывает основы новой, по сути внецерковной. Благодаря этому чань в XX веке сможет проникнуть в западную культуру, никак не сказавшись на внешних атрибутах жизни европейца.

Практику, предлагаемую Хуэйинэном, лучше всего назвать автономным опытом **интроспекции**, смысл которой передается метафорой фонаря-прожектора, повернутого внутрь себя для поиска, отыскания чего-то, что, будучи обнаруженным, покажет, что искали именно его. Для инициирования опыта такого самообнаружения Хуэйинэн интроспективно переинтерпретирует сюжеты традиционного индийского религиозного буддизма: «...наше физическое тело – город. Наши глаза, уши, нос и язык – врата. Это пять внешних врат и одни внутренние – мышление. Ум – почва. Сущность – царь, живущий на «умной» территории. Если Сущность внутри, то царь тоже внутри, а наше тело и мышление функционируют. Если Она снаружи, то царя нет, а тело и мышление разрушаются. Мы должны действовать ради «буддовости» в пределах Сущности, а не искать её вне нас. Тот, кто живет в неведении относительно своей Сущности – обычное живое существо. Тот, кто просветлен относительно Её – Будда» [3, с. 47]. Так буддийский космос «вбирается» в себя, подвергаясь психофизической переинтерпретации так, чтобы всякий, любой, каждый мог стать его носителем, Буддой.

Автономный интроспективный опыт вместо и мифологической, и медитативно-космологической догматики сильно актуализирует буддизм, делая из сотериологической доктрины **искусство** улавливать вечность в мгновении, ловить счастливый случай, привести к которому не может ни самый искусный настав

ник, ни целая учительская традиция.

Все вышеупомянутые особенности буддизма Южной чань – антиавторитаризм, антиисторизм, антидогматизм, внетекстовость, практичность, интроспективность, антиэзотеризм и «случай-ность» – базируются на одном принципиальном положении, которое Хуэйцзэн, переосмыслив, унаследовал от индийского буддизма йогачаров. Это положение – **«антивикальпа»** как борьба с «различающим знанием», с дихотомиями, в разделении на «то» и «это», борьба с познанием (о статусе *vikalpa* в школе йогачаров см. 4). Реализация викальпических способностей дает саму возможность знать и действовать в соответствии со знанием. Однако, не знание (даже самых высших принципов) проповедует Хуэйцзэн в свете своей критики йогического торможения мыслительной деятельности: «Ум изначально обманчив... наша природа внутренне чиста...» [3, с. 57]. «От чего мы должны отделаться и на чем должен остановиться наш ум? Мы должны отделаться от дихотомий (*vikalpa*) и «загрязняющих» (затемняющих) понятий. Мы должны остановить свой ум на истинной природе Татхаты...» [3, с. 55].

Познавательная деятельность по сути бесконечна, викальпические пары противоположностей как бинарные оппозиции плодотворны, ибо вариантам решения проблемы их соотношения несть числа. Для Хуэйцзэна такая деятельность ума, «умствование» лишено смысла, а цель чань, надо понимать, появится в тот удивительный миг, когда обнаружит себя эта бессмысленность, и когда станет ясно, что все уже есть, и все уже «так» (*Tatha*), а ты уже Будда. Это «обыкновенное чудо» или «чудесная обыденность» лишает чань сакрального ядра, сводя вместе, смешивая и ликвидируя различия между мудрым и глупцом, варваром и носителем классической образованности, монастырем и домашним очагом, прошлым и будущим. Южанин-провинциал из Квантуна, родившийся **на границе**, неграмотный Хуэйцзэн с ошибками в произношении [3, с. 24] силой своего чудесного прозрения сумел победить Шэньсю, образованного монаха, общепризнанного наследника патриарших регалий. Услышав строчки, сложенные Шэньсю, Хуэйцзэн, практически не отрываясь от обмолота риса, сложил свои, величие которых состоит в ломке предикативных связей на основе сознательной борьбы с викальпой.

Очевидно, что Хуэйцзэн совершил антикультурный демарш и влияние чань-буддизма, например, на контркультуру второй половины XX века достаточно хорошо изучено. Впрочем, и сам индийский буддизм возник как маргинальное явление в жизни древнеиндийского общества (см. 6), а маргинальность по отношению к нормативным образцам, судя по всему, следует считать одной из закономерностей процесса возникновения религий, идеологий, культур. Изначально антибрахманская и антиинтеллектуалистская направленность буддизма санкционировала и антидискурсивность позиции Хуэйцзэна, в его личности и судьбе воплощенную наиболее ярко. «Воинствующая» маргинальность Хуэйцзэна демонстрирует, наконец, ключевую, на наш взгляд, черту чаньского мировоззрения – специфический, размытый статус его **нормативности**.

Буддизм – это и религия и философия. Регигиозный буддизм есть наставление (совет, наказ, урок), данное Буддой о пути (трансцендирования) и его цели, наставление, идущее ОТ архетипической личности – религиозная нормативность, таким образом, **дана** и реализуется в доверии и послушании по отношению к авторитету. Философия как самостоятельный поиск пути и цели трансцендирования оформляется в дискурс с **заданной** нормативностью, основанной на реальности факта по меньшей мере единоразового прохождения пути и достижения цели предшественником. Этот дискурс, таким образом, складывается на пути К архетипической личности философа, на пути попыток самостоятельного воспроизводства его базового опыта.

Смысловое ядро религиозной нормативности буддизма заключено в Винае как совокупности правил и заповедей, в регулировании как внешней (деяния, слова), так и внутренней (мысли, слова) жизни тех, кто уважает и чтит три буддийские святыни – Будду (личность), Дхарму (его учение) и Сангху (общину буддистов). Виная (кодифицированная в «Виная-питаку»), таким образом, – условие, обеспечивающее общезначимость, общепризнанность, нормативность жизнедеятельности представителя буддийской культуры (буддийского *homo naturalis*).

Смысловое ядро философской нормативности буддизма заключено в Абхидхарме как интеллектуальной, рефлексивной традиции, помогающей воспроизвести базовый интеллектуальный опыт, как дискурс, вхождение в который (усвоение) давало возможность самому порождать (воспроизводить) буддийский нормативный текст. Абхидхарма (кодифицированная в «Абхидхарма-питаку»), таким образом, – условие, обеспечивающее нормативность рефлексивной практики буддийского типа (буддийского *homo metaphisicus*).

Разные измерения нормативности, в целом обеспечивали упорядоченность буддийского психо- и социокосмоса, а Виная и Абхидхарма давали необходимую для упорядоченности дискретность прохождения Пути, иерархию «идущих» (миряне – монахи, шраваки – архаты, все живые существа – бодхисаттвы). Буддизм Хуэйцзэна содержал тенденцию разрушения такого типа упорядоченности, устраняя привилегированность и уникальность статуса архетипической личности путем введения принципа «буддовости» в природу (*svabhava*) каждого. Реализация этого принципа, для традиционного буддизма являющаяся целью Пути, для Хуэйцзэна стала отправной его точкой, вокруг которой должен был сложиться новый чаньский дискурс. Однако, не сложился, так как реализация принципа (отправная точка) предусматривала разрушение всякого дискурса. Центральное утверждение Абхидхармы гласит, что цель буддизма не может быть достигнута, пока абхидхармистский дискурс не будет усвоен до конца, полностью («Как сказал Бхагаван: «Я утверждаю, что, пока остается хотя бы одна дхарма, которую мы не познали и в сущности которой мы не проникли, нельзя положить конец страданию» [7, с. 207]. Хуэйцзэн устами своего великого предшественника, Пятого патриарха, утверждает, что тот, кто не стал Буддой, не может знать буддизм: «Для того, кто не познал себя (свою буддовость – Р.Л.), нет смысла в изучении буддизма».[3, с. 23] Поэтому сотериологические принципы буддийской этики, призывающей к великому состраданию и освобождению всех живых существ, в интерпретации Хуэйцзэна выглядят как рекомендации по интроспекции, по переводу социокосмической проблематики *duhkha* (страдания) во внутренний саморефлексивный план: «все мы сейчас утверждаем, что даем обет освобождения бесчисленного количества живых существ; но что это значит? Это не значит, что я, Хуэйцзэн, собираюсь их освобождать. А кто эти живые существа внутри нашего ума? Это ложный ум, иллюзорный ум, греховный ум, и такие умы – это и есть живые существа. Каждый

КУЛЬТУРНЫЕ ЭКСПЛИКАЦИИ „АЛТАРНОЙ СУТРЫ ШЕСТОГО ПАТРИАРХА”

из них должен освободиться сам средствами своей Сущности. Тогда их освобождение будет настоящим» [3, с. 62]. Данность и заданность нормативности традиционного буддизма здесь размывается в силу того, что традиция понимается не как процесс, а как событие, в результате которого «случается» буддизм, появляется буддист. Нормативность здесь «отодвигается» ближе к краю и призвана сохранять, оберегать и поддерживать то, что свершилось, но вполне могло и не свершиться. Хуэйэн использует дискурсивные средства, формулируя основные обеты чань-буддизма, но не как средства достижения цели, а как средства удержания, разъяснения, понимания уже достигнутого. Кроме того, он призывает хранить верность - «искать прибежище» - в традиционной для буддизма «Триратне» (Будда, Дхарма, сангха), однако, и их интерпретация не оставляет сомнения в интроспективности. Хранить «Три Сокровища» для Хуэйэна значит «...искать прибежища в самом себе, в своей Сущности. Если (несведущие – Р.Л.) ищут прибежище в Будде, то знают ли они, где Он? Если они не могут его видеть, как они могут искать в нем прибежище? Не равносильно ли лжи это утверждение (несведущих – Р.Л.)?» [3, с.64].

Таким образом, Хуэйэн предложил своё учение не как религию, не как философию, не как религиозную философию, а **вместо** религии и философии, как универсальную практическую рекомендацию для всех, способных к трансценденции, как уникальное явление стилистически безупречной «массовой эзотерии». Понятно, как и почему место поверженных религии (Добро) и философии (Истина) должно было занять искусство (Красота), понятно, почему привилегированной формой практики чань постепенно становится поэзия, живопись и военно-прикладные виды искусств. Понятно, почему эстетизм современной западной философии так охотно воспринял причудливую, деструктивную, нетрадиционную и ненормативную чаньскую стилистику.

Остается наш вопрос: можно ли быть «на 1/3 дзен», и если можно, то как? Принятие чаньского мировоззрения в качестве одной из составных частей своего можно охарактеризовать как «эпатирующий kitch», направленный в сторону добропорядочных философов, оперирующих абстракциями и оппозициями, «абстрактного мыслителя, дающего мудрые советы и падающего на различия», по характеристике Ж.Делёза [2, с. 190]. Такой мыслитель, по Делёзу, не в состоянии на деле осуществить соединение различий, присущее реальности, он – тот, на чью долю «выпало лишь составление сборников да выпуск тематических номеров журнала» [2, с.190]. Истинный профессионал, по Делёзу, – тот, кто хочет познать самого себя, а для этого стать «немножко алкоголиком, немножко сумасшедшим, немножко самоубийцей, немножко партизаном-террористом...» [2, с. 190] (вот где kitch – монах-вегетарианец и террорист в одном лице!)

Так, в деле «познания самого себя», в своей философской «профессии» я, «новый философ», должен стать средством для себя как цели, а чань становится методом, механизмом, способом созерцания мной меня: «Мы не должны терять надежду, - пишет Ж.Делёз, - что наркотические и алкогольные эффекты (их «откровения») можно будет пережить и открыть для себя на поверхности мира без использования этих веществ, - надо только, чтобы механизмы социального отчуждения, приводящие к их употреблению, превратились в революционное средство исследования» [2, с. 195] – вот вместо чего могут пойти в ход чаньские практики, вот какую пользу, выгоду можно извлечь из 2,5 тысячелетней буддийской традиции. Варвар-браконьер ловит осетра, вынимает икру, а тушу выбрасывает; мудрец-профессионал берет, к примеру, музейные часы, вынимает механизм и вставляет в штампованный корпус. Такое варварство оправдано: для эстетизма как жизненной позиции всё – средство, всё – для меня, и я в том числе. Такому эстетизму, разумеется, трагедийному [8], может противостоять только полнота философского дискурса, метафизически обоснованного и этически ориентированного.

Источники и литература

1. Дзен-Буддизм. Судзуки Д. Основы Дзен-Буддизма. Кацуки С. Практика Дзен / Пер. с англ. – Бишкек, 1993.
2. Делёз Ж. Логика смысла. – М., Академия, 1995.
3. Это единственный текст китайских буддистов, получивший статус сутры. Традиция Южной школы китайского чань-буддизма, идущая от Хуэйэна (638-713), атрибутирует ему авторство текста «Сутры помоста Шестого патриарха» («Алтарной сутры»). Хотя вполне вероятно, что принципиальное изменение облика чань-буддизма не было результатом деятельности личности одного Хуэйэна (см. Дюмулен Г. История дзен-буддизма. Индия и Китай. – Спб., 1994, гл.8.), но история распорядилась оставить нам именно эту легендарную фигуру отца-основателя. Мы будем ссылаться на издание «The Sutra of Hui Neng» Transl.from the Chinese by Wong Mou-Lam. Fourth Edition Revised by Christmas Humphreys. – London, 1966, хотя существуют, вероятно, более удачные переводы этого текста – см. Yampolsky Ph. The Platform Sutra of Sixth Patriarch. – N.-Y.- 1969.
4. Рыскельдиева Л.Т. Ещё одно прочтение буддийского философского текста. «Ланкаватара сутра». Фрагменты. / Symposium: историко-философские интерференции. – Симферополь, 2000.
5. Нагарджуна. Дхарма-санграха. / Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. – М., Восточная литература, 2000.
6. Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. – М., Восточная литература, 2001. – Гл.10.
7. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы 1 и 2. Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. – М.: Ладомир, 1998.
8. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997.