

ФИЛОСОФСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

УДК 101.1

И. А. Файнфельд

ТРАНСФОРМАЦИЯ СОЗНАНИЯ В ДЗЭН-БУДДИЗМЕ

Статья посвящена вопросу трансформации сознания в дзэнской практике. Проводится аналогия между феноменом просветления в дзэн-буддизме и высшими духовными состояниями в традициях европейской философии.

Ключевые слова: дзэн-буддизм, дзэнская практика, трансформация сознания.

Finefield I.A. Transformation of consciousness in Zen-buddhizm.

The article is devoted to the question of transformation of consciousness in the Zen's practice. The article makes analogy to the phenomenon of enlightenment in the Zen-buddhizm and highest spiritual states in traditions of european philosophy.

Keywords: Zen's practice, Zen-buddhizm, transformation of consciousness.

До настоящего времени представление о «высших духовных состояниях» остается далеко неполным и поверхностным. Так, в понимании сатори («просветления» в дзэн-буддизме) среди психологов существуют глубокие различия. К. Юнг пишет: «...любое психическое явление существует как представление и образ: если бы это было не так, то не могло бы существовать ни сознание, ни мир феноменов. Воображение само по себе — явление психическое, следовательно, назовем ли мы просветление «подлинным» или «мнимым», не имеет никакого значения. Человек, который является «просветленным» или, по крайней мере, утверждает это, в любом случае считает, что это правда. То, что думают об этом другие, нисколько не влияет на характер его опыта. Даже если бы он лгал, его ложь была бы фактом духовным».

С этим утверждением совершенно не согласен Э. Фромм, утверждающий, что «...ложь никогда не является «духовным фактом» или чем-либо подобным, — только ложью. Как бы там ни было, несмотря на определен-

ные достоинства, позиция Юнга явно не разделяется дзэн-буддистами. Напротив, для них принципиально важно различать подлинное переживание сатори, когда достижение новой точки зрения реально, а потому истинно и псевдопереживание (которое может иметь психопатологическое происхождение), когда тот, кто постигает дзэн, убежден, что достиг сатори, в то время как его наставник вынужден признать, что цель еще не достигнута. Именно в этом и состоит одна из функций наставника дзэна — стоять на страже, дабы постигающий дзэн не подменял подлинное просветление воображаемым».

По моему мнению, оба исследователя правы и не правы, если применить к их суждениям саму методологию дзэн.

Не следует, по мнению Д. Радьяра, сводить все метафизические и онтологические проблемы к уровню одной лишь психологии, как пытался К. Юнг.

«Пробуждение — это отказ от двух крайностей — оппозиций и вступление в не знающее различия знание. Если понят смысл этих слов, то что бы вы ни делали — ходили, стояли, сидели, лежали — в любом случае вы должны сосредоточиваться на наблюдении изначально чистого сознания. Тогда ложное мышление не возникнет, мысль о наличии «я» исчезнет, и естественно-спонтанно будет достигнуто освобождение... Прояснение изначально чистого сознания и есть истинный Путь» — говорил Хун Жень, живший в VII веке пятый чаньский патриарх.

«Просветление — процесс, при котором наше сознание постепенно становится полностью прозрачным, до самой своей сущностной природы», — пишет Л. Хиксон, один из крупнейших современных исследователей-трансценденталистов, анализируя динамику процесса просветления.

Сатори — это переживание космического единства бытия, приобщение к «единому телу», потоку бытия, природе Вселенной. Это состояние совершенного невладения и полного спокойствия. Это единственный путь постижения истины. Достигнуть сатори, переживаемого всем существом с целью — осуществить в себе Единство — к этому стремится каждый адепт дзэн. Достигается это исключительно собственными усилиями. Ведущую роль здесь имеет интуиция, а не логически приобретенная извне информация.

«Сатори — сущность дзэна и без него дзэн не дзэн, — говорит Д. Судзуки. — Не постигнув сатори, никто не может постичь тайны дзэна, сатори — это умственное крушение... и новое небо над головой. Это новое рождение... исчезает убогость двойственности (майи)... Все пути в дзэн — к сатори... Это некая форма восприятия, внутреннее восприятие, имеющая место в глубоких тайниках нашего сознания.... Это предел человеческого переживания». Следует разрушить искусственные построения и возвести новое сооружение на совершенно новом фундаменте. Новое здание — сатори, старое — авидья (неведение).

Интересно, что когда у Д. Судзуки спросили, что чувствует человек, достигший сатори, он ответил: «Совсем как обычно, только на два дюйма над землей» (по А. Уотсу).

Вот наглядный пример просветления, записанный Хань Шанем (XVI век):

«Я брел куда-то. Внезапно не стало ни тела, ни ума. Все, что я мог почувствовать, было великим сияющим Целым — вездесущим совершенным, ясным и возвышенным. Это было подобно всеохватывающему зеркалу, из которого возникали горы и реки. Мои чувства были ясными и прозрачными, как будто тело и ум исчезли» (по Г. Померанцу).

Или такой пример из текста, принадлежащего Имаките Кесэну, одному из самых известных наставников эпохи Мэйдзи:

«Однажды ночью во время дзадзэн неожиданно порвалась связь между тем, что было, и тем, что будет. Я проник в блаженное царство исключительного великолепия. Я почувствовал, что ступил Великой смерти, перестал осознавать существование всех вещей и собственного «Я». Я лишь ощущал, что душа в моем теле расширилась до пределов десяти тысяч миров, и узрел бесконечное великолепие света. То, что я видел и слышал, отличалось от обыденной жизни. В стремлении постичь высшую истину и чудесный смысл вселенной мое «Я» очистилось, и вещи предстали в новом свете. В своем ликовании я не замечал, что мои руки жестикулируют, а ноги двигаются в танце, (по Г. Дюмулену).

Интересны и другие примеры, которые приводит Г. Дюмулен. Так, китайский наставник Тао-фэнь (1238–1285), который в процессе мучительных упражнений сумел разгадать коан «пустоты» Чао-чоу, также узрел великолепие и чистоту: «Я почувствовал, как безграничное пространство рассыпалось на куски и великая земля превратилась в ничто. Я забыл о себе, я забыл о мире; это было подобно тому, как одно зеркало отражает другое. С отчетливой ясностью в моем сознании предстали ответы на несколько коанов. Более я не заблуждался относительно чудотворной силы Праджни (Трансцендентальной мудрости)».

Дэ-и с горы Мэнь также испытал психическое состояние, когда его сознание стало зеркально чистым. Подобно тому, как луна обретает свою форму, пока ее лучи падают на неподвижные воды потока, плавно растекаясь по его поверхности, так и умиротворенное сознание остается безмятежным и чистым.

Тянь-шан, ученик Дэ-и, прошел тернистый и мучительный путь. Тем радостнее стало его освобождение: «С моего сознания и тела спали все оковы; я стряхнул с себя свои кости и сам костный мозг. Казалось, будто я увидел солнце, ярко сияющее сквозь грозовые тучи. Я не мог удержаться,

вскочил, со своего сидения, прибежал к наставнику и воскликнул: «Чего мне недостает теперь?».

Сюэ-йен Цзу-цин (умер в 1287) почувствовал, как он переносится из тьмы в свет. В просветлении он обрел новое видение реальности:

«Опыт был неопишуем и неизъясним, ибо ничто в этом мире не может с ним сравниться... Я смотрел вокруг себя, вверх и вниз, и вселенная во всем многообразии чувственных образов выглядела теперь иначе: все, что ранее представлялось отвратительным, вместе с неведением и страстями, теперь казалось не чем иным, как истечением моей внутренней природы, которая в своей сущности оставалась яркой, истинной и прозрачной. В таком состоянии сознания я пребывал более месяца».

Вот, что рассказал Г. Дюмулену о собственном опыте сатори адепт из секты Сото: «Просветление — это безграничная внутренняя реализация, которая наступает внезапно. Человек чувствует свою свободу, силу, возвышение и величие во Вселенной. Он ощущает, как его пронизывают волны дыхания вселенной. В этот момент он перестает быть слабой эгоистической личностью, но становится открытым и прозрачным — единым со всем сущим. Просветление достигается в дзадзэн, но продолжает сопровождать человека во всех его жизненных делах. Все в этой жизни исполнено значения и заслуживает похвалы и участия, даже страдание, болезнь и смерть. Просветление приходит в дзадзэн, когда человек посвящает себя Будде без остатка. Однако оно не приходит исключительно милостью самого Будды. В действительности просветление не приходит извне, оно приходит изнутри. Личность становится свободной благодаря своим собственным усилиям...».

Целью дзэн, по мнению Э. Фромма, является познание собственной природы человека. Он ищет, и его поиски вдохновлены призывом: «Познай самого себя». Но это не научное знание современного психолога, не знание познающего интеллекта, которому он ведом как объект; самопознание в дзэн не интеллектуальное и не отчужденное. Это полнота опыта, в котором познающий и познаваемый едины. Как указывает Д. Судзуки «Основная цель дзэн — это соприкосновение с внутренней работой собственного бытия, которое осуществляется самым прямым путем, не обращаясь к чему-либо внешнему или примысленному...» Это интуитивное схватывание собственной природы является не интеллектуальным или внешним, но внутренним опытом. Различие между интеллектуальным и опытным познанием чрезвычайно важно для дзэн-буддизма и составляет одну из главных трудностей для его западных последователей. Для дзэн последний ответ на вопрос жизни не дается мыслью.

Опыт сатори не удастся передать интеллектуальным путем. Как отмечал Д. Судзуки «сделавшись понятием, сатори перестает быть самим со-

бою, тогда исчезает опыт дзэн. Дзэн желает свободного и необремененного ума... Последнюю реальность каждый должен уловить сам».

В «Ланкаватаре-сутре» сказано, отмечает Д. Судзуки, что абсолютная истина выше антитезы «я» и «не-я», а слова — это продукт подобного рода мышления.

Исчезновение дуализма называют «растворением» или пустотой (шуньята). Однако говорит Д. Судзуки, термин «растворение» плохо передает значение санскритского термина «вишанкхара» — «исчезновение вещей, условно существующих». Известно, что по мнению ученых буддистов, этот феноменальный мир представляет собой совокупность условий а не само-существующую реальность.

Итак, ум, достигнувший «растворения» переходит в состояние «абсолютной пустоты» (шуньята), то есть переходит в «трансцендентальное состояние» или достигает конечной реальности, становясь выше рождения и смерти, «я» и «не-я», добра и зла.

Для достижения этого, указывает Ч. Тругпа, нужно оглянуться назад внутри собственного ума, погрузиться в его глубину и дойти до начала истории, до начала мышления, до первого возникновения мысли. Когда мы соприкоснемся с этой первоначальной почвой, нас никогда не введут в заблуждение иллюзии прошлого и будущего. Мы станем способны постоянно пребывать в настоящем. Традиционно это необусловленное состояние бытия сравнивается с изначальным космическим зеркалом, которое отражает все, и все же остается без изменения.

Интересно, как об этом говорит сам Будда: «Счастливы вы, кто поняли тайну бытия и не-бытия... и предпочли последнюю, ибо вы истинно мои архаты... Слон, который видит свою форму, отраженную в зеркале озера, глядит на нее и затем уходит, приняв ее за реальное тело другого слона, — умнее, чем человек, который увидел в потоке свое лицо и, глядя на него, говорит: «Вот...Я есмь Я», ибо «Я», его Я, не находится в мире двенадцать нидан и изменчивости, но в мире Не-Бытия, единственном мире, находящемся за пределами западной Майи... Единственно то, что не имеет ни причины, ни создателя, что самосуще, вечно, далеко за пределами изменчивости, — только то, есть истинное «Я», Я вселенной... истинномудрый человек знает, что ни человек, ни вселенная, через которую он проходит, как летящая тень, не более являются реальной вселенной, чем капля росы, отражающей искру утреннего солнца, является этим Солнцем... Существуют три вещи, которые всегда остаются теми самыми, на которых никакие превратности, никакие модификации никогда не могут воздействовать: это суть Закон, Нирвана и Пространство, и эти трое — Одно, так как первые два находятся внутри последнего и это последнее — Майя, до тех пор, пока человек пребывает в

вихре чувственных существований. Нет надобности, чтобы смертное тело умерло, для то того, чтобы избегнут когтей похотливости, и других страстей. ...Тот, кто слушает мой сокровенный закон, дойдет с его помощью до познания Я, и отсюда — до совершенства» (по Е.П. Блаватской, Т. 3, С. 491).

Комментируя приведенный выше отрывок Е.П. Блаватская, отмечает, что над освобожденным Духовным Я майя (иллюзия) не властна. Следует усвоить, указывает Е.П. Блаватская, «ту великую аксиоматическую истину, что единственно вечная, и живая Реальность, есть то, что индусы называют Параматма и Парабрахман. Это единая всегда существующая Коренная Сущность, неизменная и непознаваемая для наших физических чувств, но явная и ясно ощутимая для нашей духовной природы. Если проникнуться этой основной идеей и дальнейшей концепцией, что если Она вездесущая, всеобъемлющая и вечная, подобна самому абстрактному Пространству, то мы должны были эманировать из Нее и когда-нибудь должны возвратится в Нее — то все остальное усвоить легко» (Т. 3, С. 636).

Судзуки указывает, что «открытие сатори знаменует переделку самой жизни». По его мнению, основными отличительными признаками сатори являются:

1. Иррациональность, необъяснимость, непередаваемость определениями рассудочного характера; это «воля, приведенная в движение какой-то непостижимой внутренней силой».

2. Интуитивное прозрение — знание, связанное с всеобщим и личным аспектом существования, т.е. познание индивидуального объекта, а также познание реальности, которая скрывается за ним.

3. Неоспоримость, т.е. знание, открывающееся в сатори, является высшим знанием, которое настолько неоспоримо, что никакие логические доводы не могут опровергнуть его.

4. Утверждение. То, что неоспоримо и совершенно, никогда не может быть негативным, так как отрицание не имеет никакой ценности в нашей жизни. Иными словами, означает принятие вещей в их высшем или трансцендентальном аспекте, где всякий дуализм отсутствует.

5. Чувство потустороннего. Индивидуальная оболочка, которая сильно ограничивает личность, разрывается в момент сатори. Это сопровождается чувством совершенного освобождения и полного покоя — человек чувствует, что он достиг, наконец, цели. При этом «у меня нет абсолютно никакой крыши над головой и ни пяди земли под ногами».

6. Безличный характер. В сатори совершенно отсутствует личный оттенок в противоположность мистическим переживаниям христиан.

7. Чувство экзальтации. В дзэне это тихое чувство самоудовлетворенности, в нем полностью отсутствует демонстративность.

8. Мгновенность. Сатори наступает внезапно и является непродолжительным переживанием, в результате которого открываются пред человеком совершенно другие перспективы и все существование оценивается с другой точки зрения.

Просветление включает в себя помимо интеллекта еще и волю. Как указывает Д. Судзуки, это интуиция, порожденная волей. Воля желает познать себя в себе, освободившись от всех условностей. Можно думать, что речь идет не о личной воле, хотя полная мобилизация последней совершенно необходима. Характерно, как это совпадает с сущностью философии А. Шопенгауэра, который говорит: «Всю мою философию можно сформулировать в одно выражении: мир — это самопознание воли» («Об интересном», с. 378).

«Воля Будды была непреклонной, — пишет Д. Судзуки. Из всех сил он стремился постичь суть реальности. Он стучал, пока двери неведения не поддались и не открыли перед ним новые недоступные уму горизонты. Он преодолел духовное неведение и перед ним открылись глубины его существа, он преодолел дуализм субъекта и объекта, что и является духовным пробуждением, идущим за пределы интеллекта».

Понятно, что здесь речь идет о мобилизации лично воли, которая и способствовала соединению с высшей.

«Для испытывавшего пробуждение однажды, оно доступно во второй, третий, десятый раз... так что он, хотя по природе своей вновь и вновь погружается в сон и бессознательность, но не так глубоко, чтобы следующая вспышка света не пробудила его», — пишет Г. Гессе.

«Когда что-то случается, не реагируйте. Удерживайте свой ум от того, чтобы он на чем-то задерживался, сохраняйте его спокойным, подобно пустоте и абсолютно чистым (без пятна). И таким образом, спонтанно достигнете освобождения», — говорил Хуэй Хай. Удостоившийся сатори, благодаря усилиям и тренировке, вступал в перманентно длящееся состояние саммай или самадхи. При этом у человека открывался «третий глаз» и он приобретал способность видеть действительность как бы извне, благодаря обострению чувствительности.

«Самадхи тесно связано со зрением... Все поле зрения, которое охватывает глаз, становится живым, наполненным Бодхисаттвами и Буддами. Все, что можно увидеть, как оно есть — Будда. Такое состояние становится постоянным. Глаз художника, ухо музыканта, мудрость философа, тысяча рук и глаз. Все это дано ему. Этим объясняется то обстоятельство, что великие мастера Дзэна были способны оставить шедевры живописи и каллиграфии, скульптуры, декоративного садоводства и поэзии», — пишет современный учитель С. Кацуки.

Здесь важно отметить, что в состоянии глубокого расслабления при внушении тепла и покоя в мозге повышается уровень внутреннего алкоголя. Последний является своеобразным маркером эмоционального комфорта. Помимо этого при ритмическом звуковом воздействии активизируется пигмент меланин, который также повышает уровень эндогенного алкоголя. Интересно, что меланин тесно связан с эпифизом, находящемся в анатомическом центре головного мозга. Это так называемое «третье световое пятно амфибий», развивающегося в процессе эволюции. По представлениям восточных мудрецов — это знаменитый «третий глаз». «Древняя мудрость учила, — сказано в «Аши-Йоге», что для запоминания таких посылок (речь идет о мыслях посылаемых Свыше)» — нужно надавливать третий глаз. Совет был очень разумен, ибо центр третьего глаза, таким образом мог задержать луч мысли; просто надавливая пальцем над переносицей» (по Е.П. Блаватской).

Очень характерно в этой связи высказывание Ф. Ницше: «Понятие откровения в том смысле, что нечто внезапно с несказанной уверенностью и точностью становится видимым, слышимым и до самой глубины потрясает и опрокидывает человека, есть просто описание фактического состояния. Слышишь без поисков, берешь не спрашивая, кто здесь дает, как молния вспыхивает мысль необходимостью, в форме, не допускающей колебаний... Восторг, огромное напряжение которого разрешается порой в потоках слез... глубина счастья, где самое болезненное и самое жестокое действуют не как противоречие, но как нечто вытекающее из поставленных условий... Все происходит в высшей степени произвольно, но как бы в потоке чувства свободы...».

Попутно скажу, что стремление достичь просветления (просветляющего экстаза) можно найти в биографии многих философов и ученых. Так для Кьеркегора величайшим толчком в его творчестве послужило прослушивание лекций Шеллинга, которые открыли ему широкий горизонт: «Я весел, неопишимо весел, прослушав вторую лекцию Шеллинга, ведь я достаточно долго созревал, и мои мысли достаточно долго созревали, когда же он произнес слово «действительность», тогда как в Елисавете, разыгрался радостно плод мысли моей. Я помню почти каждое слово, произнесенное им вслед за этим на лекции» — писал философ в своем дневнике (по Васильеву).

Паскаль считал, что у него в жизни было два откровения, и благодатная реакция у него имела условно-рефлекторный характер. Мыслитель даже носил на груди листок-фетиш с описанием пережитого. «Если Бога нет, беда будет небольшая от нашего ошибочного толкования. Если он есть, мы в бесконечном выигрыше» — рассуждал Паскаль (по Э. Андерхил).

Радость просветления можно найти у Юма, Канта, Руссо. Карлейль пишет: «Когда я об этом подумал, словно пламенный поток пронесся через мою

душу, и я навсегда отряс с своих ног низкое чувство страха» (по Василеву).

Невозможно сравнить видения мудреца и святого, между ними бесконечность. Между пробуждением и состоянием даже самой глубокой мудрости — пропасть. Мудрый совершенствует свое око, вступает в единство с объектом; у пробужденного же рождается совершенно новое, сияющее око, подобно Солнцу.

«Пребывать в состоянии чистого сознания (сатори), — пишет Судзуки, — это значит пребывать с богом до того, как он сказал: «Да будет свет!». Интересно, как это перекликается с мыслями великого философа XIX века Гегеля: «Логику следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство чистой мысли есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа».

Разумеется у Гегеля речь идет не о формальной логике, здесь одинаков лишь сам термин. Хотя в европейской классической философии учение Гегеля традиционно считается антидзэнским, по моему мнению, в них много сходного. Обе эти системы отбрасывают рассудочное постижение мира, духа, формируя иной взгляд на них — гармоничный и цельный, не останавливающийся на противоречиях рассудка, а идущий дальше.

Интересно следующее сопоставление. Адепт дзэн Дзе (V век) говорил: «Человек, который исчерпал истину обширен и пуст. Он не оставляет следа. Все вещи созданы самим человеком. Тот, кто понимает, что все вещи — это он сам, — настоящий мудрец» (по Кацуки).

В «Феноменологии духа» Гегель говорит о том, что в бесконечном суждении самосознание, предметность оказывается полностью снятой и сознание уходит к самому себе. Единичная самость воспринимается уже как чистое знание или всеобщее. Такое единство сознания и самосознания и есть, согласно Гегелю, искомое для дальнейшего постижения в понятиях.

Вернемся к дзэн. Последний проповедует возможность достижения сатори любым человеком в условиях обычной жизни, повседневного бытия. Любой факт, любое действие могут послужить толчком для просветления, которое приводит к новым чувствам, иному взгляду. В состоянии сатори, как я уже отмечал, нет никаких ограничений и преград.

Смысл терминов «медитация» и «созерцание» во многом совпадают, хотя слова не синонимичны. Дзэн нечто большее, чем медитация или дхьяна в обычном смысле этого слова, указывает Судзуки. Практика дзэна имеет целью открыть око души и узреть основу жизни. В дзэнской практике нет объекта как такового, на котором можно было сосредоточить мысль. Чогьям Трунгпа-ринпоче, современный учитель буддийской духовности, которого

мы уже упоминали, определяет дзэн, как состояние полной вовлеченности без центра и периферии, иначе это состояние без наблюдателя. Это реализация «всеохватывающего осознания».

В связи с разновидностью созерцания — интеллектуальным созерцанием интересно привести процедуру, посредством которой Якоби, известный философ-мистик прошлого, доходит до абстракции пространства: «Я должен на столь долгое время стараться начисто забыть, что когда-нибудь я, что-нибудь видел, слышал, к чему-нибудь прикасался, причем я определенно не должен делать исключения и для самого себя. Я должен начисто, начисто, начисто забыть всякое движение и это последнее забвение я должен проделать наиболее старательно. И вообще, я должен всецело и полностью удалить, как я его уже осмыслил, и ничего не должен сохранить, кроме насильственно оставленного созерцания одного лишь бесконечного пространства. Я потому не имею права снова в него вмысливать даже самого себя, как нечто отличное и, однако, связанное с ним. Я даже не смею просто представлять себя окруженным и проникнутым им, я должен полностью перейти в него, стать с ним единым, превратиться в него. Я не должен ничего оставлять для себя, кроме самого этого моего Созерцания, чтобы рассматривать это последнее как истинно самостоятельное, независимое, единое и всеединое представление» (цит. по Гегелю).

Понятно, что здесь речь идет о медитации, во многом сходной с восточной.

Фихте в письме к Якоби пишет: «Существуют два различных основания мышления: одно — естественного и обыденного мышления, когда мыслятся непосредственно объекты, другое по преимуществу так называемого, искусственного мышления, когда преднамеренно и сознательно мыслят свое собственное мышление. На первом основывается обычная жизнь и наука (с точки зрения ее содержания), на втором — трансцендентальная философия, которую я именно поэтому назвал наукоучением, теорией и наукой всякого знания (но которая сама отнюдь не является реальным и объективным знанием) — она не считает реальным ничего, что не основывается на внутреннем или внешнем восприятии... Наше философское мышление не обозначает ничего и не имеет ни малейшего содержания; значение и содержание имеет только мыслимое в этом мышлении мышление. Наше философское мышление есть лишь инструмент, с помощью которого мы создаем свое произведение... Спекуляция есть лишь средство для познания жизни. Где мы находимся, что мы сами собой представляем — этого мы не можем познать. Нужно выйти из самого себя, переместиться на некую другую точку — вне себя. Этот выход из действительной жизни, это перемещение на точку, лежащую вне нас самих, есть спекуляция. Лишь постольку, по-

сколько существуют эти две точки — одна над жизнью и наряду с ней, другая — жизненная, человек может познать самого себя. Можно прожить и даже вполне разумно, без всякой спекуляции; но познать жизнь без спекуляции нельзя... Жизнь есть целостность объективного разумного существа; спекуляция — целостность субъективного. Одно невозможно без другого; жизнь как деятельная отдача себя механизму невозможна без той деятельности и свободы (иначе спекуляции), которая себя отдает даже если не осознается отчетливо в каждом индивидууме...».

Итак, согласно Фихте, в основе трансцендентальной философии лежит мышление самого мышления. Для этого следует выйти из себя, из действительной жизни, переместиться в некую другую точку, в тоже время сохранив жизненную точку. Благодаря наличию этих двух точек можно познать, мыслить само мышление.

Интересно, как выше указанное перекликается с признанием Плотина: «Часто, когда я выхожу за пределы тела, пробуждаясь к самому себе и нахожусь вне другого — внешнего мира, ... когда я нахожусь внутренне у самого себя, обладаю достойным удивления созерцанием и живу божественной жизнью».

Шеллинг в «Философских письмах о догматизме и критицизме» пишет: «...Нам всем присуще таинственная, чудесная способность возвращаться от изменчивости времени к нашей внутренней сущности, освобожденной от всего того, что пришло извне, и там в форме неизменности созерцать в себе вечное. Такое созерцание есть самый глубокий внутренний опыт, от которого зависит все то, что известно нам о сверхчувственном мире, на чем основана наша вера в него. Это созерцание впервые убеждает нас, что нечто есть в подлинном смысле этого слова, тогда как все остальное, на что мы переносим это слово, только является. Оно отличается от всякого чувственного созерцания тем, что создается только свободой, что оно чуждо и неизвестно тому, чья свобода, побежденная вторгающейся в нее силой объектов, едва достаточно для того, чтобы создать сознание».

Шеллинг, говоря о трансцендентальном сознании тоже говорит о мышлении мышления, о возможности осознания понятия как акта мышления, возвыситься до понятия понятия.

О мышлении самого мышления, как о философском познании многократно говорил Гегель «...предметом логики (понятно, Гегель говорит не о формальной логике) становятся... понятия вещей... система логики есть царство теней, мир простых сущностей, освобожденный от всякой чувственной конкретности. Изучение этой науки, длительное пребывание и работа в этом царстве теней, есть абсолютная культура и дисциплинирование сознания... В тихих пространствах пришедшего к самому себе и лишь в себе пре-

бывающего мышления умолкают интересы, движимые жизнью народов и отдельных людей».

Интеллектуальное созерцание выступает, как метод трансцендентального сознания. Отметим в этой связи мысль Гегеля, которую он высказывает при анализе философии Спинозы: «...Когда начинают философствовать, душа должна сначала купаться в этом эфире единой субстанции, в которой все, что мы раньше считали истинным, исчезло. Это отрицание всего особенного, к которому раз должен был прийти каждый философ, есть освобождение духа и его абсолютная основа».

Вернемся к Шеллингу: «...Действительно, наше знание должно исходить из опыта, но поскольку всякий, направленный на объекты опыт, опосредован другим и всегда предполагает еще более высокий, то исходить оно должно из опыта непосредственного в самом буквальном смысле этого слова, т.е. из опыта созданного нами самими и независимо от какой бы то ни было объективной причинности. Только этот принцип — созерцание и опыт — может вдохнуть жизнь в мертвую, неодушевленную систему: даже самые отвлеченные понятия, которыми оперирует наше сознание связаны с опытом, почерпнутым из жизни и бытия.

Интеллектуальное созерцание возникает тогда, когда мы перестаем быть объектом для самих себя, когда созерцающее Я, замкнувшись в себе, становится тождественным созерцаемому Я. В этот момент созерцания для нас исчезают время и длительность: не мы находимся во времени, а время — или скорее не время, а чистая абсолютная вечность — находится в нас. Не мы растворились в созерцании объективного мира, а мир растворился в нашем созерцании».

«...Мы только тогда достигнем вершины самой истины и сможем познавать и изображать вещи в их истине, когда достигнем в своих мыслях вневременного бытия вещей и их вечных понятий... Высшая красота и истина всех вещей созерцаются в одной и той же идее. И эта идея — есть идея вечного», — пишет Шеллинг в работе «Бруно, или о Божественном и природном начале вещей. Беседа».

Чтобы интеллектуальное созерцание было поистине интеллектуальным, требуется, говорит Гегель в «Лекциях по истории философии» — чтобы оно «не было непосредственно созерцанием, как это обыкновенно говорят, вечного и божественного, а абсолютно познающим. Непознающее само себя созерцание есть тот начальный пункт, из которого исходят, как из абсолютно предпосланного; оно само есть т.о. созерцающее лишь как непосредственное познание, а не как самосознание, или, иначе сказать, оно ничего не познает и созерцаемое им есть не некое познание, а, самое большое, прекрасные мысли, но не познание.

Познано же интеллектуальное созерцание, когда, во-первых, несмотря на отдельность всякого противоположного от другого противоположного, всякая внешняя действительность все же познается как внутренняя действительность. Если оно познается по своей сущности таким, каково оно есть, то оно оказывается неустойчиво существующим, а обнаруживается, что его сущность есть движение перехода...».

Интересно как эти мысли перекликаются с Шопенгауэром, который пишет: «...Нужно постичь, что все внешнее, с высшей точки зрения, опять-таки — внутреннее...».

Об этом же говорит Н. Бердяев: «В опыте мистическом вбирается внутрь природный и человеческий мир, ничто уже не противостоит, как внешний предмет... Все переживается как глубоко внутреннее... Вне меня нет ничего, все во мне, и со мною, все в глубине меня. Таким образом, раскрывается реальный духовный мир, в котором все вложено в сокровенную глубину и всякая реальность раскрывается в своей внутренности, а не внешности. Я во всем и все во мне. Вся история мира есть история моего духа».

Та же самая мысль высказывается в Евангелии от Фомы (схол. 27): ... «...и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю сторону как внутреннюю сторону, когда вы сделаете... образ вместо образа, — тогда вы войдете в (царствие)».

В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг подчеркивает, как необходимую «способность созерцать себя в акте самосознания; различать себя в качестве мыслимого и в качестве мыслящего и в этом различении вновь признавать тождественность».

В Мюнхенских лекциях «К истории новой философии» Шеллинг возвращается к трактовке интеллектуального созерцания, полемизируя с Гегелем: «...Хотя это понятие вошло в науку уже со времен Канта, применение его к началу философии введено Фихте. Фихте считал необходимым иметь в качестве начала непосредственно достоверное. Таковым было для него Я, в котором он посредством интеллектуального созерцания хотел обрести уверенность как в непосредственно достоверном, т.е. несомненно существующем. Выражение «интеллектуальное созерцание» и было высказанное с непосредственной достоверностью «Я существую». Интеллектуальным созерцанием этот акт был назван потому, что здесь в отличие от чувственного созерцания субъект и объект не различны, а одно и то же. У меня же в упомянутой работе говорится не о Я как непосредственно достоверном, — в качестве которого оно выступает в интеллектуальном созерцании, — а о том, что получено в интеллектуальном созерцании посредством абстрагирования от субъекта, об извлеченном из интеллектуального созерцания, то есть во всеобщем, лишенном определения субъект-объекте, — он, следователь-

но, уже не есть нечто непосредственно достоверное, но, будучи извлечен из интеллектуального созерцания, может быть только содержанием чистой мысли: лишь это — начало объективной, освобожденной от всякой субъективности философии. Фихте обратился к интеллектуальному созерцанию, чтобы доказать существование Я. Как же можно допустить мысль, что его последователь пытался с помощью того же интеллектуального созерцания доказать существование того, что уже есть совсем не Я, а абсолютный субъект-объект? Доказательность интеллектуального созерцания применительно к Я состоит только в его непосредственности; в «Я существую» заключена непосредственная достоверность, однако заключено ли также в утверждении «это существует» и то, что всеобщий субъект-объект существует? Ведь здесь вся сила непосредственности утеряна. Речь уже идет совсем не о существовании, а только о чистом содержании, о сущности того, что содержалось в интеллектуальном созерцании. Я — лишь определенное понятие, определенная форма субъект-объекта; ее надлежит отбросить, для того чтобы субъект-объект вообще выступил как общее содержание всего бытия. Пояснение, согласно которому из интеллектуального созерцания надлежало извлечь общее понятие субъект-объекта, было достаточным доказательством того, что здесь речь идет о сути, о содержании, а не о существовании. Гегель мог порицать меня за то, что я не вполне ясно и отчетливо выразил свою мысль (хотя достаточно ясно указал на то, что у меня, в отличие от Фихте, речь идет уже не о бытии, не о существовании) вместо этого он утверждает, что, поскольку Фихте с помощью интеллектуального созерцания доказал существование Я, в моей философии делается попытка таким же образом доказать существование всеобщего субъект-объекта».

По Шопенгауэру созерцание — непосредственное восприятие предметов, в том числе идей, самый важный факт познания. Вот что говорит он в своем главном произведении «Мир как воля и представление»: «...Первое самое простое. Постоянное проявление рассудка — созерцание действительного мира, оно есть всецело познание причины из действия, поэтому созерцание всегда интеллектуально... То, что ощущает глаз, ухо, рука, не есть созерцание, это просто данные. Лишь когда рассудок приходит от действия к причине, возникает мир, расстилающийся как созерцание в пространстве, изменчивый по своей форме, постоянный по своей материи во все времена, ибо рассудок соединяет пространство и время в представлении материи, т.е. деятельности. Созерцание, чистое a-priori, на котором основана математика, или эмпирическое a-posteriori, на котором основаны все другие науки, есть источник всякой истины и основа всякой науки. (Исключением служит только логика, основанная не на созерцательном, но все-таки на непосредственном знании разумом его непосредственных законов)...».

«Так как обоснование философии лежит исключительно в созерцании, — отмечает Шопенгауэр в работе «Об интересном», — из которого она как бы выделилась, то философия будет принимать различные виды, смотря по созерцанию, к которому она относится... Философ должен оставить понятие, разум и покойно созерцать с помощью чувственности и рассудка, чтобы именно этим обогатить понятия и разум... Если кто-либо при созерцании забывает самого себя, знает лишь, что здесь кто-то созерцает, но не знает, кто он, т.е. знает о себе, лишь поскольку знает об объектах, то этим он возвышает себя до чистого субъекта познания и перестает быть (всегда ограниченным, обособленным) субъектом воли... Созерцаемый объект должен быть как бы вырван из мирового потока и вполне изолирован... Гений — это лишь сила объективного созерцания. Объективное же созерцание у большинства людей отсутствует совершенно; оно может случайно на мгновение осенить их, — тогда они сочинят сносное стихотворение. Обыкновенно же они прежде всего и немедленно ищут лишь абстрактного понятия для всего того, что им встречается, подобно тому, как ленивый ищет стула...».

«Способность к интуитивному созерцанию есть новый орган сознания. Его нет в сознании обыденном. Он раскрывается лишь напряженной активностью духа», — пишет Н. Бердяев.

Противопоставление объективности и субъективности на самом деле ложное, отмечает Сатпрем, излагая взгляды Шри Ауробиндо. Субъективность — это и более высокая, и в то же время подготовительная стадия объективности... с помощью появления иного способа познания, познания через тождество: мы знаем нечто о вещи, потому что есть эта вещь. Сознание может переместиться в любую точку всеобщей реальности, оно может сфокусироваться на любом существе и событии и познать их в тот же момент — познать так же хорошо, как и биение своего собственного сердца, потому что теперь уже все происходит внутри, теперь уже ничего не разделено. Об этом говорилось еще в Упанишадах. «Когда познано То, тогда познано все». (Шандилья Упанишада, 2, 2 по Сатпрему).

Об этом же самом говорит и Шопенгауэр: «...На пути объективного познания, т.е. исходя из представления, никогда нельзя выйти за пределы представления, т.е. явления, следовательно, мы вынуждены останавливаться на внешней стороне вещей и никогда не можем проникнуть в их внутреннюю глубину, постигнуть что они такое в самих себе, т.е. самих себя. До сих пор я согласен с Кантом, но в противовес этой истине я установил другую — что мы не только познающий субъект, но с другой стороны, и сами относимся к познаваемым существам, сами вещь в себе, что по этому пути к той собственной внутренней сущности вещей, в которую мы не можем проникнуть извне, словно подземный ход, тайный доступ, который измена вне-

запно открывает нам — путь в крепость недоступную натиску извне. Вещь в себе как таковая может достигнуть сознания только совершенно непосредственно в силу того, что она сама осознает себя; попытаться познать ее объективно равносильно требованию противоречивого. Все объективное есть представление, тем самым, явление, даже просто феномен мозга... Лишь в одной точке я имею доступ к миру, иному чем представление. Это в самом себе. Когда я ощущаю свое тело — это представление... Однако я также осведомлен о тех порывах, которые дают ход работе представления: это — Воля. Лишь внутри меня имею я это двойственное знание Воли и представления».

Шопенгауэр говорит о возможности человека выйти за пределы мира феноменов. Это происходит в том случае, когда мы хотим познать самих себя «изнутри», то есть участвующими в акте волеизъявления. Иначе, действуя по наитию, мы осознаем Волю внутри нас.

Иными словами, феномены или явления кроме нас самих даны нам только опосредовано, только «извне», тогда как себя мы познаем «изнутри» то есть природа истины может быть постигнута только в самосознании.

Близкими по смыслу являются высказывания Судзуки о том, что «Я» следует рассматривать изнутри, а не извне — научно. Самопознание возможно лишь в том случае, когда произошло отождествление субъекта и объекта, то есть делая скачок в царство абсолютной субъективности. Таким образом, для познания «Я» следует смотреть вовнутрь, а не наружу.

Это находится в соответствии с представлениями Х. Смита, который говорит о том, что лежащие в самом основании души слои бессознательно являются тем конечным субстратом, который неким таинственным образом открывает нам доступ к миру, каким он в действительности есть. Иметь доступ к этому финальному субстрату — значит быть объективным в лучшем смысле этого слова, обладая добродетелями и теми качествами, которые могут быть полезными для того чтобы привести нас к этой объективности. Обычно мы не находимся в контакте с этим объективным компонентом нашей сущности (который в то же время парадоксальным образом является и нашим глубочайшим субъективным компонентом). Поскольку промежуточные слои нашего бессознательного отгораживают его от нас, скрывая в то же время от нас всеобъемлемость мира.

Речь идет о глубоком переструктурировании психики. Как справедливо указывает Н. Абаев, что преобразование структуры личности и субъекта деятельности в системе чаньской практики психотренинга порой носили столь глубокий и тотальный характер, что затрагивало самые глубинные слои психики. В результате чего радикально менялись не только ценностные ориентации и обобщенные установки, но и элементарные фиксированные уста-

новки. Разрушались эгозащитные механизмы личности, существенной перестройке подвергались даже такие базальные структуры психики, как подсознательное и «невыразимое».

К. Юнг, глубокий знаток философии Востока, отмечает: «Простая мысль о том, что имеются огромные психологические различия между сознанием существования объекта и сознанием сознания, граничит с неуловимостью, которую мы вряд ли способны охватить. Это попытка вырвать себя из оков обыденного состояния сознания, которое ощущалось как неполноценное».

Интересно, что согласно медитативной практике виджнянавады следует «созерцать только сознание».

Согласно психологии йоги, указывает С. Мишра, сущность психики есть осознание осознания, что и является целью.

О феномене мышления самого мышления говорят и Питер Рассел, и Франклин Мерелл-Вольф, современные исследователи Высшего сознания. Последний указывает на сознательное проникновение в субъективную сферу сознания для реализации Высшего сознания. «Способность осознавать свою способность осознавать — так называемое «рефлексивное сознание» — открывает тому, кто им обладает, воистину новое измерение», — отмечает Э. Ласло (в кн. «Революция сознания»).

Об этом же говорит П. Рассел в той же книге: «Саморефлектирующая природа нашего сознания открывает нас для восприятия божественного».

Мы видим интересное совпадение восточных взглядов об осознании «сознания-источника», о сосредоточении своего сознания на самом себе, о проникновении в истинную природу сознания, идентичную природе Будды, с мышлением самого мышления гениальных европейских философов. Можно думать о единой методологической основе Высшего сознания, преодолевающего дуальность обычного сознания и к которому стремились как те, так и другие.

Литература

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. — Новосибирск: Наука, 1983. — 125 с.
2. Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. / Пер. с англ. Под ред. В. Г. Трилиса, М. Неволина. — К.: «София» Ltd, 2000. — 496 с.
3. Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого / Бердяев; Сост. и вступ. ст. В.Н. Калюжного. — М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. — 620 с. (Philosophy).
4. Блаватская Е. П. Тайная доктрина. В 3-х томах. — М.: Изд-во Эксмо-Пресс, 2001. — (Серия «Великие посвященные»).

5. Васильев В. Н. Очерки по физиологии духа. — Изд-во «Сеятель», 1924.
6. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. — СПб.: Наука, 1994. Кн. 1–3.
7. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1994.
8. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. — В 3 Т. — М.: Мысль, 1970 — 1972. Т. 1–3.
9. Гессе Г. Я добирался до Индии и Китая не кораблем и не поездом, туда было нужно искать магические мосты // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. — М.: Изд-во Наука, 1982, — С. 182–219.
10. Гроф С., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания: Трансатлантический диалог. / Пер. с англ. М. Драчинского. — М.: ООО «Издательство АСТ». 2004. — 248 с.
11. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай. / Пер. с англ. — СПб.: ТОО «Орис», ТОО «Янапринт», 1994. — 336 с.
12. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. / Пер. с англ. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. — 317 с.
13. Евангелие от Фомы. Гита — альтернатива выбора: энциклопедич. сборник // Философия, религия, история поэзия. / Под ред. А. Н. Кулачева: — М.: Тривола, 1999. — С. 231–235.
14. Сатпрем. Шри Ауробиндо или Путешествие сознания. / Пер. с фр. А.И. Шевченко, В.Г. Баранова. — СПб.: Изд-во «Алетейя», АО «Комплект», 1992. — 328 с.
15. Смит Х. Священное бессознательное. // Что такое просветление. / Под ред. Джона Уайта. Пер. с англ. — М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1995, — С. 123–143.
16. Судзуки Д. Основы Дзэн-Буддизма. // Дзэн-Буддизм. Судзуки Д. Основы Дзэн-Буддизма. Кацуки С. Практика Дзэн. — Бишкек.: МП «Одиссей», 1993. — 672 с.
17. Судзуки Д. Предисловие к сборнику // Что такое дзэн? — Львов: Инициатива, К.: Аи-ан, 1994, — С. 5.
18. Кацуки С. Практика Дзэн. // Дзэн-Буддизм. Судзуки Д. Основы Дзэн-Буддизма Кацуки С. Практика Дзэн. — Бишкек.: МП «Одиссей», 1993. — 672 с.
19. Лу Куань Юй. Даосская йога. Алхимия и бессмертие. СПб.: ОРИС, 1993. — 367 с.
20. Мерелл-Вольф Ф. Пути в иные измерения. — К.: София, 1993, — С. 384.
21. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Избр. произведения, Т. 1. — Итало-советск. изд-во «Сирин», 1991. — 447 с.
22. Померанц Г. Парадоксы дзэн. // Наука и религия, — № 5, 1989, — С. 38–41.
23. Радьяр Д. Человеческое, слишком человеческое и то, что за его пределами. // Что такое просветление? / Под ред. Джона Уайта. Пер. с англ. — М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1996, — С. 238–251.
24. Рассел П. ТМ техника. // Высшее Сознание. — М.: Изд-во «Ваклер». 1995. — 384 с.
25. Трунгпа Чогьям. Преодоление духовного материализма. Миф свободы и путь медитации. Шамбала. Священный путь воина. — К.: «София», 1993. — 512 с.
26. Фромм Э. Психоанализ и дзэн-буддизм. // «Что такое дзэн?» — Львов: Инициатива, К.: Ап-ап, 1994, — С. 11–77.
27. Фихте И. Г. Из переписки. Предисловие и публикации. Тайденко. // Вопр. философии — № 3, 1996. — С. 22–116.
28. Шеллинг Ф. В. Сочинения в 2-х т. / Пер. с нем. Сост. ред. авт. Вступ. Ст. А. В. Гулыга. — М.: «Мысль», 1987, 1 л. порт. (Филос. Наследие). 637(2) с.
29. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. / Пер. с нем. И. Н. Кушнарев. — М.: Типогр. Литер. Творчества, 1900.
30. Шопенгауэр А. Об интересном. / Пер. с нем. — М., 1997.
31. Шопенгауэр А. Мысли. / Пер. с нем. Ф. В. Черниговца. — М.: ООО Изд-во АСТ, 2004, — 157, (3(с). — (Философия, психология).

32. Уотс А. В. Путь Дзэн. / Пер. с англ. — К.: “София”, 1993.
33. Хиксон Л. Десять сезонов просветления: дзэнские поиски быка. // Что такое просветление? / Под ред. Джона Уайта. Пер. с англ. — М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1996. — С. 194–205.
34. Хуэй Хай. Учение Дзэн о мгновенном пробуждении. — М. 1996. — 176 с.
35. Хун-Жэнь. СЮ СИНЬ ЯО ЛУНЬ (трактат об основах совершенствования сознания). / Пер. с кит. Е. А. Торчинова, Дацан Гунзэчойнэй. — СПб., 1994. — 26 с.
36. Экай (по прозвищу Мумон). Бездверная дверь. // Плоть и кости дзэн. / Пер с англ. — Калининград: Российский Запад, 1992. — С. 97–143.
37. Юнг К. Г. Предисловие к книге Д. Т. Судзуки “Введение в дзэн-буддизм” // Что такое дзэн? / Фромм Э, К. Г. Юнг, А. Уотс, Р. Х. Блайс. Пер. с англ. — Львов: Инициатива, К.: Анан, 1994. — С. 78–90.
38. Юнг К. Г. Йога и Запад: Сборник. / Пер. с нем. — Львов: Iniziativa; К.: Airland; 1994. — 230 с. — (Паломничество в страну Востока).