

С.В.Пахомов

Послесловие к книге Д. Т. Судзуки «Дзэн и японская культура»

Дзэн как основа японской культуры

Когда ум, освобожденный от интеллектуальных ухищрений, осматривает мир чувств во всем его многообразии, он обнаруживает в нем все ценности, дотоле скрытые от взора. Здесь открывается художнику мир, полный чудес и удивления.

Д.Т.Судзуки

Существует расхожее представление о Японии как о далекой экзотической стране, в которой существует настоящий культ красоты. Поистине, японцы почитают красоту в самых разных ее проявлениях, подчас довольно неожиданных для нас. Там над водами залива величественно возвышается снежная вершина Фудзиямы, восхищающая взоры; там утонченные поэты всего лишь в семнадцати слогах искусно запечатлевают всю глубину человеческих переживаний; там ценители природных красок и форм предаются восторженному созерцанию цветущей сакуры или умиляются скромной красоте придорожных растений; там в торжественной обстановке совершается изящное священнодействие чайного ритуала; но там же воинственные самураи, лишившись последней надежды на успех в сражении, красиво вспарывают себе живот. Конечно, любая национальная культура шире стереотипов, созданных о ней, однако все перечисленные мотивы «религии» красоты, равно как и многие другие, действительно есть в Японии, и в немалой степени это связано с тем эстетическим влиянием, которое оказал на эту страну дзэн-буддизм.

Очередная книга Дайсэцу Тэйтаро Судзуки «Дзэн и японская культура», возникшая на основе его более ранней работы – «Дзэн-буддизм и его влияние на японскую культуру» (1938) – посвящена как раз вопросу влияния дзэн-буддизма на различные аспекты японской культуры и общества. В своей книге мэтр японской буддологии уже не ставит своей целью изложить основы дзэн, считая данный вопрос

достаточно проясненным раньше;¹ его задача – проследить, что именно эта школа китайского буддизма привнесла в культуру Страны восходящего солнца и как именно происходил подобный процесс.

Японская культура – плод многовековой деятельности нескольких этносов, прослеживающих различные источники своего происхождения. Разные народности, племена, группы постепенно соединялись на Японских островах в одно целое, принося свои религиозные, экономические, бытовые представления в общий «котел». Характерно, что различия между этносами могли не сглаживаться в течение веков, однако сами их представители и не видели в этом какой-то особой нужды. Умение спокойно воспринимать противоречия и различия, без попытки подвести под них разрушительное для частных основание, вошло в плоть и кровь японского народа.² Хотя уже самый первый письменный свод японских мифов, *Кодзюки* («Записи о деяниях древности»), представляет собой попытку объединения разрозненных мифологем, все-таки при этом в целом ряде случаев бросается в глаза их явная «нелогичность» – например, при описании страны мертвых. Это уживание противоположных компонентов в одном комплексе выработало в японском сознании определенную готовность к встрече с иррациональными, внешне противоречивыми моментами бытия, готовность соглашаться с ними, не устраняя их. У японцев нет особой склонности вводить в систему, состоящую, допустим, из двух противоположных элементов, некий дополнительный, третий элемент, который бы логически «исправил» альтернативу. Правда, это не означало, что японцы вообще отказывались от идеи единства, от объединения; но те элементы, которые входили в тот или иной объединяющий их комплекс, не утрачивали при этом своей специфики. В подобном слабом интересе к синтезу японское мышление явно отличается от европейского, которое просто не терпит противоречий и пытается устранить их через синтез. Мы могли бы сказать, что вместо *синтетических* конструкций японское сознание тяготеет к *симбиотическим*, аспекты которых взаимно дополняют, гармонизируют друг друга, но не «растворяются» в чем-то абстрактном по отношению к ним. Это сказывается и на

¹ См., например: Судзуки Д.Т. *Очерки о дзэн-буддизме*. Первая часть. Пер. Н.М.Селиверстова под редакцией С.В.Пахомова. СПб.: Наука, 2002.

² «...Эта эклектичность, готовность использовать понравившееся вне зависимости от его кажущейся несочетаемости с другими уже существующими элементами является характерной чертой японской культуры в целом и религиозных убеждений японцев в частности. Эти кажущиеся поразительными для человека другой культуры

самом функционировании японского мышления. Как признается и Судзуки, японцы так и не развили за всю свою более чем двухтысячелетнюю историю склонность к абстрактной мысли, в отличие от тех же индийцев и, в меньшей степени, китайцев; они были прагматично сориентированы на земное, на конкретные, даже мелкие, детали повседневной жизни. В их мышлении остался значительный элемент мифологизма и магизма, свойственный архаичным народам. Можно даже предположить, что японцы, в каком-то смысле, продолжают традицию архаики, переосмысленной эстетическим образом, причем в этом переосмыслении им немало помог дзэн-буддизм.

Для японской культуры на всем протяжении ее истории был исключительно важен такой фактор, как заимствования. Заимствованиями особенно характеризовался ранний период истории Японии, когда множество культурообразующих элементов было почерпнуто из Китая. Китайская иероглифика, китайская политическая и бюрократическая система и многое другое активно усваивались японской культурой.³ Первая постоянная столица Японии, город Нара, была устроена по образцу китайской столицы Чанъань, позднее такие же принципы планировки применялись и в отношении другой столицы Японии, Хэйана (Киото). Немало талантливых японских юношей переплывали полное опасностей море для того, чтобы, оказавшись на континенте, усвоить достижения китайской цивилизации. Однако, несмотря на большие масштабы заимствований, все-таки этот перенос не стал слепым копированием. Япония брала извне то, что было ей выгодно и что она могла органично ассимилировать. Далеко не все иностранные идеи получали распространение на Японских островах. Скажем, понятие «мандата Неба», вручаемого владыке Срединной империи (т.е. Китая) и потенциально содержащего момент насильственного свержения правителя, который по каким-то качествам этому «мандату» не отвечал, – так вот, подобное важное понятие китайской политической культуры японцами востребовано не было. Следует также вспомнить и специфику географического положения страны, благодаря своей изолированности не испытывавшей сколько-нибудь серьезного давления и угроз со стороны за всю свою историю, и тем самым получавшей поистине уникальную возможность для самостоятельного выбора тех образцов иностранных культур, которые ей были нужны.

несоответствия вполне гармонично уживаются в сознании японцев». – Накорчевский А.А. *Синто*. СПб., 2000. С. 59.

³ Конрад Н.И. *Очерк истории культуры средневековой Японии*. М., 1980. Сс. 20, 23.

Усваивая различные формы иностранных культур, Япония не могла не обратить свое внимание и на буддизм. Это индийское учение появляется на островах еще в V – VI вв. н.э., и его носителями на первых порах выступали иммигранты из Кореи и Китая. Но очень скоро буддизм стал объектом интереса крепнущей императорской власти. Причин такого интереса было как минимум две. Во-первых, империя постепенно расширялась, она нуждалась в удобном идеологическом средстве, обосновывающем объединение всех земель и иерархию сословий под императорской властью. Во-вторых, в буддизме усматривали эффективное средство воздействия на потусторонний мир, позволявшее сохранять государство, в том числе главный его центр, – персону императора, – сильным и процветающим.⁴ Политическая воля реализовалась в росте храмов, монастырей, количеству обращений в это учение, что особенно стало заметно в эпоху Нара (710 – 784). В столице развиваются шесть школ японского буддизма, которые были своего рода «филиалами» китайского буддизма на Японских островах. Буддизм фактически превратился в государственную религию Японии. Буддийские храмы находились на содержании государства, монахи получали жалованье и имели свои ранги, словно чиновники. Правители Японии часто сами принимали монашеские обеты, продолжая, впрочем, влиять на ситуацию в стране. Однако такое сращивание государства и религии не могло не привести и к некоторым изъяснам. Так, государство слишком пристально следило за положением дел в буддийской общине, вмешиваясь в них при любом удобном случае, оно активно контролировало буддийские школы и храмы, диктовало им свои условия. Фактически императорская власть (а позже сёгунская) относились к буддизму весьма утилитарно, почти не обращая внимания на его доктринальную сторону, зато строго заботясь о том, чтобы буддизм четко соответствовал поставленным перед ним магическим целям по поддержанию благосостояния государства. Молебны во здравие императора стали непременной частью буддийских ритуальных служб.⁵ Но постоянная культивация государственно-монашеского духа среди монашества привела и к политизации многих буддистов. Это особенно заметно в случае с монахом Докё, который в середине VIII в.

⁴ «Так как правящий род и служилая знать были заинтересованы в укоренении буддизма прежде всего в качестве общегосударственной идеологии, то на уровне официального летописания буддизм поэтому был осмыслен в первую очередь как покровитель и охранитель государства». – Мещеряков А.Н. *Древняя Япония. Буддизм и синтоизм*. М., 1987. С. 67.

⁵ Конрад Н.И. *Очерки истории...* С. 30 – 31.

стал очень влиятельной политической фигурой при императрице Кокэн и даже едва не устроил дворцовый переворот.

Ко времени активного внедрения школы дзэн в Японии (XIII в.) прошло семь-восемь столетий, за которые буддизм успел стать неотъемлемой частью жизни японцев. Но был и еще один фактор, подготовивший развитие дзэн, как раньше он помог утвердиться и буддизму в целом. Это фактор национальной религии Японии, или синто («путь богов»). Интересно, что японцы далеко не всегда эту свою религию воспринимают именно как религию; для них это скорее сам их образ жизни, совокупность обычаев, уходящих корнями в очень отдаленное прошлое.⁶ Синто как бы растворено в жизни японского народа, оно является воздухом, которым дышат эти люди, воплощено в природе, окружающей их. Как замечает исследователь синто А.А.Накорчевский, «выбор слова “путь” не случаен – в отличие от буддизма, христианства, даосизма и прочих религий, чтущих своих основателей и потому называемых по-японски “учение”, синто никем и никогда не было создано. Это естественный, природный “путь”, существующий с незапамятных времен, и им должен следовать всякий рожденный в этой стране».⁷ Культ природных явлений, культ духов, культ предков – все эти и некоторое другие элементы синтоизма глубоко воздействовали на древнее японское сознание. При этом отправление синтоистских церемоний вполне уживалось с приверженностью к другим религиозным традициям, в том числе к буддизму.⁸ Уже в хронике *Нихон сёки* («Анналы Японии»), созданной в 720 г., можно прочесть, что император Ёмэй (конец VI в.) почитал закон Будды и следовал пути богов (т.е. одновременно был и буддистом, и синтоистом). И это сочетание отнюдь не выглядело в глазах японцев чем-то неестественным; скорее, одна традиция органично дополняла другую. Со временем выяснилось, что буддизм не хуже синто может быть приспособлен для повседневных нужд общества. Так, синтоизм старательно избегал всего того, что имеет отношение к внешней загрязненности, к смерти, поскольку это отдаляет человека от мира богов (ками). Поэтому ритуалы очищения занимают в синтоизме немалое место, при этом граница между очищением от физической грязи и очищением от нечистоты этической исчезающе мала. В буддизме же махаяны вообще не было такого жесткого противопоставления чистого и

⁶ Светлов Г.Е. *Путь богов*. М., 1985. С. 4.

⁷ Накорчевский А.А. *Синто*. С. 13.

нечистого, при котором первое безоговорочно принимается, а второе категорически отвергается: в махаяне властвовала идея тождества сансары и нирваны, а как следствие, тождества омрачения и просветленности. Исторически это привело к тому, что буддизм принял на себя функцию погребальной обрядности (поэтому в основном именно вокруг буддийских храмов и располагаются кладбища), тогда как за синтоизмом закрепилась функция проведения обрядов, связанных с рождением или с браком. Интересно, что один и тот же человек мог принимать участие как в синтоистских, так и в буддийских ритуалах, не ощущая никакой несуразности в подобном смешении, никакого внутреннего «раздвоения личности». Он просто был прихожанином храмов и святилищ, относившихся к разным религиям. Гармония двух традиций выразилась и в отношении к миру божеств. Буддизм всегда довольно терпимо относился к божествам и духам тех мест, регионов, стран, в которых он получал распространение. С одной стороны, синтоистские божества (*ками*) приобрели характер защитников буддийского учения, вошли в буддийский пантеон в качестве будд и бодхисаттв;⁹ с другой, исконные бодхисаттвы и будды в глазах народа утратили свою изначальную специфику, превратившись в местных, национальных божеств, приносящих счастье, материальное изобилие, защиту домашнего очага¹⁰... Любопытно, что наряду с чисто буддийскими (как, например, бодхисаттва Авалокитешвара, который под влиянием Китая был воспринят в Японии как женское божество – Каннон) японцы адаптировали к своим условиям культы некоторых небуддийских божеств, относящихся к сфере индуизма и даосизма.

Тем самым можно сделать вывод, что японское сознание было хорошо подготовлено для принятия дзэн-буддизма. Если не считать спорадических попыток высадить это неприхотливое растение на японской почве еще в VIII в., данный процесс в полную силу начался с тех пор, когда власть перешла в руки представителей самурайского сословия из династии Асикага (с XIII в.). К тому времени китайский чань-буддизм мало походил на то учение, которое проповедовалось в Китае за много столетий до того.¹¹ Д. Судзуки подробно описывает постепенную инфильтрацию дзэн-буддийской идеологии в эту суровую, но в чем-то сентиментальную среду, показывает

⁸ Любопытно, что в Японии на каком-то этапе сложилась редкая в истории религий ситуация, когда представители одной традиции (буддизм) отправляли ритуалы другой традиции (синтоизм).

⁹ Мещеряков А.Н. *Древняя Япония*... С. 85.

¹⁰ Мещеряков А.Н. *Ук. соч.* С. 94.

¹¹ *Буддизм в Японии*. М., 1993. С. 215.

определенную схожесть во взглядах у самураев и дзэн-буддистов, демонстрирует, как воинственные японские рыцари безропотно подчинялись скромным дзэнским мастерам, смиряли свою гордость, старались в своей повседневной деятельности стать истинными сторонниками этого учения. Разумеется, буддизм уже достаточно хорошо знали в Японии к тому времени, так что еще одной буддийской школой эту страну было трудно удивить; однако на сей раз речь шла о весьма самобытном направлении, которое пыталось показать неразрывность повседневного опыта человека с его трансцендентальными устремлениями.

Появившись на островах, дзэн-буддизм занял свою особую идеологическую нишу, несколько потеснив другие буддийские направления. Автор вспоминает поговорку о соотнесении различных школ с разными группами населения: «тэндай – для императорской семьи, сингон – для аристократии, дзэн – для военного сословия, а дзёдо – для народа». Имевшаяся в средневековой Японии социальная стратификация делала возможной ситуацию, при которой дзэн-буддизм удачно вписывался в идеологемы именно динамично развивавшегося военного класса. Поистине, дзэн стал удачной находкой для самураев, не имевших к тому времени таких многовековых культурных традиций, которые были в императорском окружении, но которые им были нужны как воздух.¹² Будучи лишен сложной спекулятивности, он при этом был наделен особой изысканностью и утонченностью, некоей поэтичной отрешенностью от мира. Отрицая книжную интеллектуальность, дзэн при всем при том не был и экзальтированно-эмоциональным направлением, наподобие народных культов Будды Амиды, и не увлекался сложными ритуальными действиями, к чему тяготела сингон, и не стремился быть вовлеченным в общественно-политическую жизнь, вроде школ тэндай и нитирэн. В то же время дзэн обладал качествами религии «золотой середины», способной удивительным образом приспосабливаться к любому строю, к любым историческим и религиозным обстоятельствам. Недаром Судзуки отмечает, с налетом провокационности, что дзэн можно приспособить к любому учению, будь то «анархизм или фашизм, коммунизм или демократия, атеизм или идеализм». Дзэн не стремился к тому, чтобы непременно оказаться идеологией самурайства, однако он все-таки был подхвачен этим сословием и стал одной из основ их формировавшейся культуры, – чтобы позже распространиться и в других стратах японского общества, включая императорскую фамилию.

¹² *Буддизм в Японии*. С. 220.

Добавим к этому, что дзэн по своему характеру являлся прямым и строгим учением; его последователи отличались упорством в своем желании постичь Истину, порой даже ценой тяжелого увечья, а то и ценой самой жизни. Это было близко самураям, привыкшим рисковать собой на полях сражений и воспринимавшим жизнь, как свою, так и чужую, в качестве инструментального дополнения к идеологической стороне. Иначе говоря, индивидуальная жизнь для самурая – это не то, что ценно и значимо само по себе; жизнь – это частный случай мирового целого, функционирующего по законам порядка и долга, в том числе и долга верности своему господину. Не задумываясь, расставались самураи со своей жизнью или лишали жизни другого человека, когда ощущали необходимость подтвердить правоту этого незримого, но властного мирового порядка. И последователь дзэн тоже не привязан к своей жизни, для него это всего лишь какое-то облачко, путешествующее по ясному небу сознания неизвестно куда и неизвестно зачем. Что важно для дзэн – это момент обнаружения истины собственной природы, или *сатори*; по сравнению с сатори все меркнет и отступает на второй план, – хотя при этом «второй план» и открывает парадоксальным образом просветленную истину в пучине банальной обыденности.

Проблеме связи дзэн и воинского сословия Судзуки уделяет немало страниц своего исследования. Эта связь подчас выглядит весьма необычной, например, в том месте, где говорится о «мече жизни». Оружие убийства и силы, меч неожиданно оказывается символом стержня мира, оси вселенной, вокруг которой вращаются светила и планеты. Такой меч распространяет вокруг себя какой-то динамичный и животворящий покой, совершенно не похожий на пассивную туповатую безмятежность. Подобный «меч жизни» уже не предназначен служить орудием смерти, он превосходит ее (поскольку он превосходит само разделение на смерть и жизнь). Впрочем, если даже фактическая смерть и наступает, сам меч в этом вовсе не виноват: просто меч и носитель меча (по сути, сливающиеся в нечто нерасторжимое) встречают агрессивный выпад противника, и этот выпад как бы оборачивается на самого агрессора, который и погибает, хотя со стороны может показаться, что именно «меч жизни» и вызвал такой печальный конец. По-настоящему же «меч жизни», как считает автор, не способен убить. Он не убивает потому, что является мечом животворящей *пустоты*, действующей спонтанно и бессознательно, а не мечом осознанных целенаправленных усилий. Если целеполагание вообще приходит, то это случается позже творения, в связи с деятельностью различающего сознания.

Дух подобной креативной и просветляющей пустоты (которая отнюдь не означает чистого ничто и небытия, но должна быть понята как исток самой жизни) привносится дзэн и в другие области человеческой деятельности. Дзэн образует вокруг себя какую-то центрифугу творческой активности, затягивающей ищущего человека, заставляющего его раскрываться навстречу собственному истинному «я». Поэтому неудивительно, что это направление оказало такое большое влияние на японское искусство. Дзэн во многом стал участником и даже организатором того долговременного процесса, который привел к формированию традиционной японской культуры с ее склонностью создавать и понимать ценность намека, теневой, незаметной стороны вещей, соглашаться с очарованием двойного смысла, любить асимметричность пространства и динамичность пустоты, проявленную в художественной композиции.

По своему характеру дзэн сугубо эстетичен, и при этом вполне равнодушен к этическим проблемам. Судзуки замечает: «Дзэн может быть вне морали, но не вне искусства». Дзэнское отношение к этичности становится понятным, если мы вспомним восприятие дзэн-буддизмом морали как чисто человеческого изобретения, с помощью которого люди просто пытаются как можно более комфортно устроиться в этом мире. Мораль, которая разбивается на пары оппозиций типа «добро-зло», не в состоянии, по мнению этой дальневосточной школы, обеспечить истинное познание реальности. Но не следует спешить упрекать дзэн-буддизм в безнравственности. В дзэн происходит своеобразная «гностизация» этики. Иначе говоря, отрицая «этику различений», онтологизирующей понятия блага и зла, которые в основе своей весьма относительно, дзэн согласен с этикой как путем самопознания. Человек нравственный – это такой индивид, который наилучшим образом откликается на зов вещей, существующих вокруг него. Такой человек не чувствует никакого отличия от этих вещей, его сознание взаимосвязано с ними. Устранившись от противопоставления морали и имморальности, от желания переделывать «плохой» мир, последователь дзэн оказывается, как это ни парадоксально прозвучит, настоящим праведником, который обладает эстетическим взглядом на реальность. Последователь дзэн воспринимает вещи с художественной точки зрения, творчески, не пытаясь извлечь из них какую-то утилитарную выгоду. В эстетике дзэн мир предстает как самосуций, а не возделанный (или переделанный) человеческим сознанием. Существенно, что дзэнская эстетика преодолевает типичное противопоставление «красивого» и «безобразного»; в дзэн эстетично не то, что красиво и привлекательно, что стремится радовать глаз, а то, что возникает как некое

неповторимое, а зачастую и мгновенное, никогда более не повторяющееся со-бытие. При этом созерцаемая вещь не обязательно окажется каким-то чудесным произведением искусства или природы, как раз наоборот, это может быть чем-то совершенно простым и безыскусным, чем-то устаревшим или вышедшим из употребления – какая-нибудь треснувшая чайница или ветхая, покосившаяся дверь. Стремление же украшать предметный мир отнюдь не приветствуется в дзэн, поскольку свидетельствует о внесении в реальность человеческих установлений и ухищрений. Скромность, простота, незаметность, одиночество – вот характерные признаки японской эстетики, выросшей на основе эстетики дзэн. Об этих чертах автор много рассуждает в главах, посвященной чайному искусству. Эстетическое отношение к миру позволяет устанавливать особые взаимоотношения с вещами природы и позволяет существовать в неразрывной гармонии с ними.

По мнению Судзуки, мастер-творец, который следует дзэн-буддизму в своей жизни, наилучшим образом исполняет свое предназначение, когда отключает свое активное индивидуальное «я» и «настраивается» на волну бессознательного: тогда «творец превращается в автомат, лишенный человеческих установок». Людям, воспитанным на уважении личностного начала в человеке, будет, наверное, довольно трудно согласиться с этим тезисом, поскольку они привыкли к тому, что творец в той или иной мере всегда вкладывает в свое творение частицу собственного «я», что любой творческий труд есть труд авторский, труд сознательный. Автомат же по определению не способен быть творцом. Однако в XX вв. благодаря открытиям глубинной психологии появилась возможность говорить о личности не только в категориях сознательного «я», но в категориях, сочетающих рациональное и иррациональное, сознание и бессознательное. В этом смысле личность оказывается более глубоко укорененной в человеке, черпая свои силы из тайников бессознательных процессов, помогающих ей лучше понять саму себя.

Когда человек «отключает» свое сознание, намеренно или же случайно, когда он отказывается от рационально оформленной деятельности, он подпадает под мощное влияние неосознаваемых психических процессов. Сам японский буддолог в своем стремлении отыскать подлинный ключ к поступкам человека идет даже дальше, чем К.Г.Юнг с его коллективным бессознательным: Судзуки говорит о «космическом бессознательном», в котором уже нет места собственно человеческому началу. Правда, автор не поясняет, что это такое, однако из контекста ясно, что речь идет об абсолютном принципе бытия, о буддийском Теле Дхармы, или Дхармакае. Исходя из

того, что он пытается высказаться на языке, понятном западной аудитории, мы могли бы развить мысль Судзуки и назвать дзэнский подход к миру чем-то вроде «космического психоанализа». При этом сам «психоаналитик» вовсе и не должен пребывать в медицинском кабинете, выполняя функции психотерапевта; он способен исполнять свои обязанности (и прежде всего по отношению к самому себе) везде, где этого требует специфика его деятельности, например, будучи художником, ремесленником, мастером в какой-либо области, или просто обычным бродягой. Главное, что требуется от такого мастера – давать полный простор таинственной и всепроникающей силе, ничем не стесняя ее действия. Малейшее сомнение или интеллектуальное размышление вызовет ее остановку, поставив преграду на ее пути. В этом случае вопрос об истоках творчества снимается: подлинным творцом выступает эта универсальная сила, проявленная и через человеческое бессознательное, а человек в лучшем случае может только эффективно подготовить себя к тому, чтобы стать каналом для ее творческого проявления.

Судзуки отмечает определенную ограниченность художника по сравнению с последователем дзэн как таковым: если художник испытывает необходимость в инструментари, – ведь для того, чтобы создать некое произведение, требуются и средства для этого созидания, – то приверженец дзэн сам себя делает инструментом деятельности абсолютного. Мы, однако, добавим в этой связи, что подобный «инструмент» наилучшим образом реализует себя в монастырских стенах, за пределами которых адепта подстерегали бы многочисленные искушения променять свой благородный путь на нечто куда более ничтожное. Мирской же последователь дзэн всегда будет ограничен в своих возможностях и способностях к реализации – если, конечно, он не ведет жизнь «монаха в миру».

Созерцательно-эстетическое мировоззрение дзэн повлияло и на отношение японцев к окружающей их природе. Несомненно, это отношение – плод долгих столетий, в течение которых природа была неотъемлемой частью жизни японцев; уже элита древнего японского общества, которая в основном жила в столице, задолго до распространения дзэн выработала особый изысканный вкус любования природой. Заслугами дзэн в этой области стали, во-первых, усиление ощущения окружающего мира как чего-то священного; во-вторых, равное отношение ко всему множеству природных явлений, причем внимание уделяется и тем из них, которые совершенно незаметны на внешний взгляд; в-третьих, и это самое главное, природа становится соучастником в обретении человеком сатори. Немало дзэнских историй повествуют о

том, как природа помогает человеку обретать окончательное пробуждение от сна неведения. Багровый солнечный диск, в предрассветных сумерках выплывающий из-за моря, может внезапно уничтожить хаос, гнездящийся в сознании адепта, которое уже подготовлено к последнему «прыжку» благодаря длительной, интенсивной практике – и все мгновенно становится ясно и понятно. Неудивительно, что и сам опыт просветления адепты дзэн часто выражали через символику природных объектов. Природа оказывается выражением абсолютного принципа, и прежде всего потому, что в ней отсутствует сознательная целенаправленность: природа бессознательна, а потому может считаться подлинным источником творчества. Несомненно, подобное понимание природы во многом *пантеистично*, хотя сам автор и возражает против того, чтобы дзэн связывать с пантеизмом. Тем не менее в отсутствие представления о высшем Боге, творце вселенной, творце природы, поздняя буддийская мысль (включая дзэн) неизбежно должна была продвигаться в сторону обожествления или абсолютизации самой природы – впрочем, без каких-либо специфических внешних ритуалов, прославляющих ее. Для дзэн-буддизма природа была важна не столько сама по себе, сколько потому, что она тесно связывалась с феноменом сатори.

Итак, «культ» природных красок, природных форм и явлений благодаря дзэн вошел, как одна из основополагающих установок, в традиционное японское сознание. Этот «культ» есть не что иное, как отражение гармонических отношений между человеком и природой. Будучи чрезвычайно важным аспектом бытия человека в мире, гармония с природой могла воспроизводиться в японской культуре и искусственным путем, в контексте различных эстетических практик. Наверное, самой необычной из этих практик для западного восприятия была и остается так называемая «чайная церемония» (*тя-но-ю*). Впервые изобретенная еще в чаньских монастырях Китая эпохи Сун, изобретенная прежде всего для развлечения монахов и их светских гостей,¹³ эта церемония получила в секулярной культуре Японии новый, мощный импульс к своему развитию. Уставая от окружающей суеты, японский горожанин (именно в городах и распространялась первоначально эта практика) мог на какое-то время уйти из нее в искусственную идиллическую обстановку, которая воспроизводила идеальные природные формы, дышавшие первозданным спокойствием.¹⁴ Чайный ритуал, по

¹³ Кроме того, чай использовался и как лекарственное и тонизирующее средство. См. Эйсай. *Кисса ёдзё-ки*. Пер. с японского А.Г.Фесюна. // *Буддизм в Японии*. С. 592 – 594.

¹⁴ Конрад Н.И. *Очерки истории...* С. 131.

словам Судзуки, создает особую «психосферу», погружая его участников в гармонию с природой и с самими собой. Эта гармония, которая присутствует в нашей жизни постоянно, но которая не всегда осознается, в ходе тя-но-ю выходит на передний план, незаметно давая ответы на самые насущные вопросы. Простой акт выпивания обычного напитка перестает быть банальным действием и превращается в нечто священное. Сакрализация чего бы то ни было всегда предполагает отказ от каких-то профанирующих, случайных моментов. Так и чайная церемония требует предельной сосредоточенности сознания и в то же время глубинной открытости миру, плавных ритуальных движений и избегания обычных мирских фраз. Скромность, смирение, молчаливость, простота, склонность к уединению – таков необходимый набор качеств, требующихся от участников этой операции, которых обычно всего двое: хозяин чайного павильона и его гость. Участники церемонии созерцают единство вещей в их целокупности и устанавливают с миром внутренний контакт, как бы пропуская его через собственное сердце.

Влияние дзэн на средневековую японскую культуру было огромным.¹⁵ Но Судзуки в своих исследованиях значения дзэн-буддизма для культуры Японии не ставил перед собой задачу охватить все без исключения ее сферы, получившие импульс со стороны дзэн. Темы, связанные с искусством составления цветочных композиций (*икэбана*), театральным искусством (особенно драма *Но*), искусством разбивки садов и парков, музыкой, живописью, каллиграфией и некоторых других форм искусства, явно испытавших на себе творческое воздействие дзэн, остались автором либо мало затронуты, либо не затронуты вообще. Автор использовал другой подход: ограничив свое рассмотрение такими сферами культуры, как «путь меча» (*кэндо*), распространение неоконфуцианства, чайная церемония, поэзия хайку, отношение к природе, он попытался именно на этих примерах показать, как дзэнские представления закладывали основы для становления традиционной японской культуры.

Конечно, было бы слишком поверхностно утверждать, что дзэн-буддизм – это единственная основа японской культуры. Несомненно, имелись и другие ее источники, о которых автор не пишет просто потому, что это не вписывается в логику его размышлений. Ясно одно, – и к этому выводу Дайсэцу Тэйтаро Судзуки подводит читателя исподволь, – что без школы дзэн японская культура никогда не смогла бы стать тем, чем она стала, никогда не сложилась бы в тех своеобразных, уникальных и

¹⁵ Конрад Н.И. *Очерки истории...* С. 138.

порой причудливых формах, в которых она известна сейчас и которые до сих пор продолжают вызывать восхищение у всех тех, кто соприкасается с ней.