

системы друг от друга не оставляет разуму ни малейших надежд на возможность разрешения существующих глобальных проблем посредством установления взаимосвязи разумных живых существ Земли с разумными существами иных космических миров или путём обживания безжизненных планет Солнечной системы. Наша прекрасная планета Земля, непрерывно и в достаточном количестве получающая солнечную энергию, имеет всё необходимое для благополучного преодоления затруднений, связанных с социальным остропротиворечивым развитием человеческой цивилизации, и создания благоприятных условий для длительного исторического устойчивого существования разумных и неразумных форм жизни.

Как видно, *любая материальная качественная определённость всегда ограничена пространственно и во времени своего существования. Но безграничны пространство, движение материи и формы ее непрерывного преобразования.* Материя, изменяясь, "чувствует" скорость своего перемещения относительно статического абсолютного пространства через время и пространственные (объёмные) параметры. *Реальность как целое* в системе универсальных знаний *приобретает свой новый статус, расчленяясь на нематериальную объективную реальность (пространство), материальную объективную реальность (материю) и идеальную субъективно-объективную реальность (разум, мышление, сознание, наука, культура, и др.).* А время как таковое *выступает* одним из *наиболее фундаментальных свойств реальности, характеризующим процесс неизбежных и непрерывных скачкообразных количественно-качественных преобразований форм существования (бытия) неисчезаемой (как и пространство) материи.*

Настоящее исследование (наряду с другими авторскими исследованиями) демонстрирует большие эвристические возможности логики диалектического мышления и показывает, что правильное понимание мироустройства через фундаментальные категории философии пространства, материи и времени способствует формированию мировоззрения, адекватно отражающего действительность и облегчающего человеку своё непростое существование в этом сложнейшем, противоречивом мире, в той среде, которая человека порождает и которая ему противостоит.

Источники и литература

1. Философия/Под ред. В.Н.Лавриненко. – 2-е изд. – М.: Юристъ. 2001. – 520 с.
2. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Полн. Собр.соч., – Т.18.
3. Карякин Н.И., Быстров К.Н., Киреев П.С. Краткий справочник по физике/-2-е изд. – М., изд. "Высшая школа", 1964. – 574с.
4. Диалектический материализм/Ред. коллег. А.Д. Макаров, С.И. Попов, Л.В. Славнова. 2-е изд. – М.: изд. "Мысль", 1971. – 335с.
5. Вольнский Б.А. Астрономия /Под ред. Р.В. Куницкого. – М., "Просвещение", 1971. – 208 с.
6. Куликовский П.Г. Справочник любителя астрономии / -4-е изд. - М., изд. "Наука", 1971. – 632с.

Лакиза А.А.

КОНЦЕПЦИЯ СООТНОШЕНИЯ СОЗНАТЕЛЬНОГО И СТИХИЙНОГО В ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ ДЗЕН-БУДДИЗМА: ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ И ОЦЕНКИ

Вопрос о соотношении сознательного и стихийного возникает тогда, когда результат деятельности человека возникает независимо от сознательно предпринимаемых им усилий или не соответствует его замыслу. До той поры, пока масштаб человеческой деятельности не приобрел глобальный характер, такого рода ситуации разрешались сами собой и не требовали системного философского осмысления. Конечно, отдельные идеи в форме афоризмов или метафор высказывались, но суть проблемы вскрыть они не могли и намечали только подходы к ее решению. Когда же активность человека стала, используя выражение В.И.Вернадского, планетарной силой, способной уничтожить планету Земля, сформировалась объективная необходимость в философском осмыслении проблемы соотношения сознательного и стихийного и выработке стратегических ориентиров ее разрешения.

Проблема соотношения сознательного и стихийного впервые была сформулирована в рамках марксистской философии на рубеже 19–20 веков. Наиболее системно она была рассмотрена В.И. Лениным. Разработанная им концепция соотношения сознательного и стихийного легла в основу идеологической работы КПСС. Распад Советского Союза привел к утрате этой партией роли руководящей силы в обществе, а вместе с этим и к изменению отношения к словосочетанию «соотношение сознательного и стихийного», которое обрело одиозный характер (следует отметить, что за пределами влияния коммунистической идеологии оно всегда таким и было).

Однако, как это часто бывает в идейных разногласиях, вызванных политическим противостоянием, вместе с грязной водой выплеснули и ребенка. Таким «ребенком» в данном случае оказалась взаимосвязь фундаментальных свойств активности социального субъекта: с одной стороны, регламентированности социальной активности предварительно составленными программами, на основе которых осуществляется управление ею, а с другой – ее спонтанности и неподконтрольности осознанному воздействию человека. Вариант решения этой проблемы, разработанный В.И.Лениным, адекватен решению конкретной политической задачи – мобилизации активности угнетаемых в обществе классов. Вместе с тем, как учение, обосновывающее стратегические ориентиры развития общества, оно оказывается ограниченным и на практике ведет к установлению репрессивного политического режима. Но это вовсе не означает, что следует отказаться от понятия соотношения сознательного и стихийного для обозначения указанной выше фундамен-

КОНЦЕПЦИЯ СООТНОШЕНИЯ СОЗНАТЕЛЬНОГО И СТИХИЙНОГО В ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ ДЗЕН-БУДДИЗМА: ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ И ОЦЕНКИ

тальной взаимосвязи. Напротив, на наш взгляд, именно это понятие, как никакое другое, в краткой форме фиксирует всю ее глубину.

Представляется, что основная теоретическая причина негативного отношения к проблеме соотношения сознательного и стихийного, непосредственно вызванного частно-научным вариантом ее решения, состоит в невыявленности субстанционального основания этого соотношения. Такое основание не может быть установлено эмпирическим путем. Это можно сделать лишь на основе осмысления уже существующих его истолкований, в которых оно различным образом обнаруживается. Поэтому и возникает необходимость в изучении имеющихся в истории философии вариантов решения проблемы соотношения сознательного и стихийного. Уже при первоначальном ознакомлении с некоторыми из них можно заметить, что в них реализуются два подхода. Один из них исходит из позитивной оценки сознательности и негативной – стихийности; другой, напротив, – позитивно оценивает стихийность субъектной активности и негативно – ее регламентированность и управляемость.

Представители первого из указанных подходов немногочисленны, но их влияние на мировую философию велико. Наиболее яркие из них – Платон, Г.Гегель, К.Маркс. Связь учений этих философов с проблемой соотношения сознательного и стихийного в обозначенной выше ее трактовке раскрыл широко известный и авторитетный философ 20-го века К. Поппер, посвятивший большое исследование их критическому анализу [см. 4].

Тех же, у кого, как и у К. Поппера, вызывает резкое неприятие идея регламентации активности отдельного человека, группы людей и общества в целом на основе заранее выработанных представлений, значительно больше. Свое, особое место в ряду таких учений, занимает дзен-буддизм.

Общее представление о дзен-буддизме, которое можно получить, не углубляясь в изучение источников и специально посвященных ему работ, а, ограничиваясь только справочной литературой, например, в ФЭС [9], состоит в следующем. Дзен-буддизм – одна из самых значительных буддийских школ, сформировавшаяся сначала в Китае на рубеже 5–6 веков, а затем в 7 веке начавшая свое существование в Японии. Дзен – это японское название китайской школы буддизма махаяны чань. Как самостоятельное направление японского буддизма он оформляется в 12 веке, когда идеи, привнесенные в Японию китайскими монахами, под влиянием местных культурных традиций превращаются в своеобразную философию жизни, оказавшую существенное влияние на стиль мышления и образ жизни средневековых японцев. Наивысшего расцвета дзен-буддизм достигает в 14–16 веках. В это время дзенские монастыри превращаются в центры религиозной, политической и культурной жизни. При сохранении основных положений философии чань в японском дзен-буддизме несколько смещаются акценты, в частности усиливаются секуляризаторские тенденции. Происходит более жесткая канонизация и регламентация практики дзен.

Основные принципы теории и практики дзен-буддизма состоят в следующем:

- недоверие к слову и тексту как форме передачи высшей истины и рациональному логическому мышлению как способу ее постижения;
- возможность достичь просветления и освобождения без длительного самосовершенствования;
- спонтанное и внеинтеллектуальное постижение высшей истины посредством интуитивного озарения;
- возможность достижения совершенства в процессе активной повседневной жизнедеятельности;
- недопущение привязанности к духовным авторитетам и догмам;
- обретение внутренней свободы;
- снятие всех противоположностей типа: «субъект» – «объект», «время» – «вечность», «истинное» – «ложное», «добро» – «зло» и т.п.

В 20 в. учение дзен-буддизма получило известность в странах Запада благодаря популяризаторской деятельности Д.Т.Судзуки [1870-1966 гг.].

Такого общего представления о дзен-буддизме достаточно для того, чтобы констатировать наличие его связи с проблемой соотношения сознательного и стихийного. Ибо из него следует, что предметом осмысления в дзен-буддизме являются процессы сознания и их результаты. Однако оно недостаточно для обоснования необходимости изучения этой связи. Данная необходимость определяется важнейшей особенностью современного взаимодействия общества и человека, заключающейся в агрессивном навязывании человеку со стороны общества шаблонов его внутренней и внешней активности, зачастую противоречащих его жизненным интересам. Учитывая, что дзен-буддизм ставит своей целью достижение свободы от всех неестественных помех и условностей, то выработанные им теория и практика противостояния такому воздействию обретают особую актуальность. Вследствие того, что вопрос о возможности использования этого опыта при рассмотрении соотношения сознательного и стихийного еще не получил, насколько нам известно, развернутого ответа, то он обретает статус проблемы. Разрешение этой проблемы предполагает достижение цели, состоящей в установлении достоинств и ограниченности той концепции соотношения сознательного и стихийного, которую можно реконструировать, интерпретируя положения дзен-буддизма, имеющие отношение к данной теме. Для этого необходимо решить следующие задачи.

Во-первых, обосновать принцип интерпретации положений дзен-буддизма, как основы реконструкции содержащейся в нем концепции соотношения сознательного и стихийного. Во-вторых, выделить структуру, позволяющую систематизировать положения дзен-буддизма, имеющие отношение к теме соотношения сознательного и стихийного. В-третьих, найти те положения дзен-буддизма, которые могут быть использованы при истолковании этого соотношения. В-четвертых, предложить концепцию соотношения сознательного и стихийного, вытекающую из установленных ранее положений.

Приступая к решению этих задач, необходимо раскрыть следующие два обстоятельства: во-первых, связь поставленной проблемы с важными практическими и теоретическими задачами современного общественного развития и социального познания; во-вторых, освещение этой проблемы в литературе.

Исследование возможности использования философского учения дзен-буддизма для истолкования соотношения сознательного и стихийного имеет тесную связь с важными практическими и научными задачами современного общества.

Среди актуальных *практических* задач, прежде всего, следует выделить задачу сохранения автономности личности в условиях глобализирующегося техногенного мира. Глобализация, включающая все страны в общемировые процессы, ведет к сглаживанию и даже устранению национальных особенностей. В результате индивиду становится не с чем себя идентифицировать и не чему противопоставить, он утрачивает внешнюю необходимость самоидентификации. Кроме того, техника из обслуживающего человека средства превращается в господствующую над ним силу. Образ жизни человека все более зависит не от его личных предпочтений, а от требований, предъявляемых функционированием технических средств. Дзен-буддизм, ориентирующий человека на обретение внутреннего духовного опыта, его просветление посредством проникновения в истинную природу ума, видимо, способен содействовать противостоянию этим негативным тенденциям современного общества.

Одна из важнейших *научных* задач, с которой связана сформулированная выше проблема, состоит в прояснении механизма организации жизнедеятельности социального субъекта. В его истолковании сформировались два подхода. Один из них обосновывает необходимость внешней регламентации поведения человека; другой настаивает на способности самого человека решать свои проблемы. Дзен-буддизм, побуждающий человека направить свои усилия на освоение своих внутренних сил, имеет, как нам думается, прямое отношение к решению этой задачи.

Тема соотношения сознательного и стихийного по-прежнему входит в круг обсуждаемых философских тем. Ей посвящаются параграфы в учебниках философии [7], вопросы по ней включают в вузовские и аспирантские экзамены, по этой теме защищают диссертации [1,2] и пишут книги [3]. Вместе с тем, при изучении библиографии по данной теме не удалось найти работ, в которых бы непосредственным предметом изучения был вопрос о её связи с учением дзен-буддизма. Так же, как не удалось найти соответствующих работ и в библиографии по дзен-буддизму. Это и не удивительно, поскольку тема соотношения сознательного и стихийного и дзен-буддизм сформировались в русле взаимоисключающих мировоззренческих принципов и совершенно разных культурных традиций. И все-таки, связь между ними существует, и потому она может и должна стать предметом самостоятельного научного изучения.

Как отмечалось выше, первый шаг такого изучения состоит в обосновании принципа интерпретации положений дзен-буддизма, как основы реконструкции содержащейся в нем концепции соотношения сознательного и стихийного.

Этот принцип, как нам думается, состоит в осмыслении тех его положений, в которых, при описании деятельности человека, используются признаки, образующие содержание понятий сознательного и стихийного. Очевидно, что для применения этого принципа необходимо иметь представление об этих признаках. А оно, несмотря на широкое использование понятия соотношения сознательного и стихийного для объяснения различных видов человеческой деятельности, остается достаточно нечетким. Это проявляется в том, что и в рассуждениях об этом соотношении, и в практике употребления обозначающих его понятий при описании различных видов человеческой деятельности, используются их логически неявные определения, и, в основном, это – контекстуальные определения.

Если пойти по пути использования таких определений, то неизбежно произойдет подмена предмета исследования. В этом случае им станут положения дзен-буддизма, имеющие отношение не столько к истолкованию соотношения сознательного и стихийного, сколько тех проблем, при анализе которых используются признаки, образующие контекстуальные определения понятий сознательного и стихийного. Поэтому возникает необходимость в установлении существенного признака сознательного и стихийного, способного стать содержанием их логически явных определений.

Представляется возможным допустить, что таким признаком служит зависимость субъектной активности от условий ее осуществления. Основанием для такого допущения служит то дополнительное значение, которое придает слову знание приставка со-. Образованное в результате этого присоединения слово сознание может истолковываться как знание, соотнесенное с другим знанием – со-знание. И действительно, только человек, как субъект программирования, знает о своем знании, благодаря чему он и получает возможность вариативно его создавать и применять. Установление же смысловой связи слов сознательного и стихийного конкретизирует содержание того знания, с которым соотносится знание программы субъектной активности. Этим знанием становится знание об условиях ее осуществления.

Следует отметить, что знание служит не единственным основанием для различия отношения субъекта к условиям его активности. Это связано с тем, что человек это существо не только рациональное, но еще эмоциональное и волевое. И каждое из этих его качеств становится причиной особого отношения субъекта к условиям. Пренебрегает субъект ими или учитывает их не только потому, что он о них знает или не знает. А также еще и потому, что какие-то условия могут вызывать у него положительные или отрицательные эмоции, или же у него самого для этого может быть достаточно или недостаточно силы воли. Как деятельность сознания нельзя сводить к выработке знаний, так и сознательность не стоит редуцировать к отношению к условиям, на основании рационального знания о них.

Вероятно, в многообразии внутренне детерминированных отношений субъекта к условиям его активности заключается одна из причин трудностей прояснения содержания понятий сознательного и стихийного.

Однако, несмотря на такое многообразие отношений, все они, на наш взгляд, делятся на два вида. Суть одного из них состоит в ориентации на учет условий, а другого – в ориентации на их игнорирование. Обозначают эти два противоположных отношения субъекта к условиям, по нашему мнению, слова сознательное и стихийное. В самом общем виде сознательное можно определить как признак такой активности, программа которой ориентирована на учет условий ее осуществления. А стихийное, в свою очередь, это признак такой активности, программа которой не ориентирована на учет условий ее осуществления.

Таким образом, установление положений дзен-буддизма, в которых содержится указание на условия и их влияние на описываемую в этих положениях субъектную активность, станет принципом интерпретации этого учения как основы для реконструкции содержащейся в нем концепции соотношения сознательного и стихийного.

Обоснование принципа интерпретации положений дзен-буддизма создает возможность для перехода к решению второй из поставленных выше задач. Она заключается в выделении структуры, позволяющей систематизировать положения дзен-буддизма, имеющие отношение к истолкованию соотношения сознательного и стихийного.

Поскольку сознательное и стихийное являются признаками деятельности, то для решения этой задачи, по-видимому, следует обратиться к методологии деятельностного подхода. Применение деятельностного подхода позволяет выделить структуру, которую образуют компоненты и блоки. Компонентами служат признаки, характеризующие субъектную активность в отношении ее обусловленности. Это – тип субъекта, тип активности, условия активности, идеальное освоение условий активности, практическое освоение условий активности, механизм возникновения, содержание, функция, тип соотношения и оценка сознательного и стихийного. Описание каждого из этих признаков образует содержание соответствующего компонента. Это содержание возникает в результате ответа на определенный вопрос. Перечислим эти вопросы.

Каков тот тип субъекта, отношение к условиям активности которого анализируется? Каков тот тип активности, отношение к условиям осуществления которой анализируется? Каковы те условия, различное отношение к которым определяет характер субъектной активности? Какова специфика идеального освоения субъектом условий его активности? [Под идеальным освоением предлагается понимать деятельность сознания, различными способами осваивающую разные предметные сферы бытия. Системное описание механизма такого освоения представлено В.Н. Сагатовским в его книге «Бытие идеального» [6]. Какова специфика практического освоения субъектом условий его активности? Под практическим освоением условий активности предлагается понимать воздействие и реагирование субъекта, посредством использования необходимых для этого средств, на условия его активности. Каков механизм, т.е. каковы те причины, которые побуждают субъекта определенным образом воздействовать и реагировать на условия его активности? Каково содержание активности субъекта, характеризуемое как сознательное и стихийное, т.е. какой становится активность субъекта, выражающая разное отношение к ее условиям? Какова функция, т.е. какие последствия имеют различные типы отношения субъекта к условиям его активности? Каков тип соотношения разного реагирования субъекта на условия его активности?

Предварительным условием ответа на последний вопрос служит представление о том, какие вообще бывают типы соотношения, а не только сознательного и стихийного. Поскольку общепризнанного представления об этом нет, попытаемся самостоятельно решить эту задачу. Для этого сначала необходимо сравнить содержание таких понятий как отношение, связь и соотношение. Отношение определяется как сопоставимость объектов по определенному признаку. Связь определяется как такое отношение, в котором изменение одной из его сторон (признака, элемента, части и т.п.) является необходимым и достаточным условием изменения другой его стороны (например, связь между уровнем развития производства и состоянием окружающей среды). Достаточно распространенное представление о соотношении, как о «взаимной связи между чем-нибудь, отношении» [5, с.737] не раскрывает, на наш взгляд, специфику этой релятивной характеристики бытия. Думается, что соотношением можно трактовать как такое отношение между частями, состоянием которых и/или их изменение служат причиной изменения определенных параметров целого. Исходя из представленных определений отношения, связи и соотношения, можно выделить общее и различное в них. Общим у отношения и связи, и, вместе с тем, отличием от соотношения, является то, что они фиксируют релятивные параметры объектов независимо от их влияния на параметры того целого, в которое они входят как части. Общим у отношения и соотношения и, вместе с тем, их отличием от связи, является то, что они фиксируют релятивные параметры объектов в состоянии их неизменности. Отличием соотношения от отношения и, вместе с тем, общим со связью, является то, что оно фиксирует релятивные параметры не только в состоянии неизменности объектов, но и их изменчивости.

Поскольку соотношение это особый вид отношения, то типы соотношения, по-видимому, можно вывести из определенных типов отношения. Ими являются отношения между сравнимыми (т.е. имеющими общие существенные признаки), однако, несовместимыми (т.е. не имеющими общих элементов в их объемах) объектами. Таких отношений три – соподчиненности, противоположности и противоречивости. Принимая во внимание указанную выше специфику соотношения, представляется возможным выделить следующие его типы – подчинения, взаимодополнительности, взаимоисключения. Подчинение – это такой тип соотношения, который отличается тем, что один из соотносимых объектов определяет характер проявления свойств другого объекта, в результате чего обеспечивается наличие определенных параметров того объекта, в который они включены как части. Взаимодополнение – это тип соотношения, который отличается тем, что без свойств любого из соотносимых объектов невозможно наличие определенных параметров того объ-

екта, в который они входят как его части. Взаимоисключение – это тип соотношения, который отличается тем, что проявление свойств одного из соотносимых объектов исключает проявление свойств другого объекта, тем самым, обеспечивая наличие определенных параметров того объекта, в который они входят как его части.

Таким образом, содержание компонента теории соотношения сознательного и стихийного, обозначаемого понятием тип соотношения, образуется в результате ответа на вопрос о том, в чем заключается специфика подчинения, взаимодополнительности и взаимоисключения сознательного и стихийного. Конкретные же варианты истолкования соотношения сознательного и стихийного заключаются в обосновании доминирования в той или иной активности определенного социального субъекта какого-то из этих типов соотношения.

И, наконец, итоговый компонент представляемой структуры – это оценка той роли (позитивной или негативной), которую играют различные варианты отношения субъекта к условиям его активности.

Все перечисленные компоненты обретают разное содержание в зависимости от того, какой вид отношения к условиям субъектной активности они характеризуют. Поскольку таких видов два, направленность на учет условий или, наоборот, их игнорирование, то содержание компонентов организуется в два блока. Причем следует отметить, что содержание отдельных компонентов этих блоков может быть не только различным, но и общим. Это имеет место в том случае, если проявление признаков субъектной активности одинаково при разном отношении к ее условиям.

Предлагаемая структура, наш взгляд, может быть использована для интерпретации и реконструкции любых философских учений, в которых сознательное и стихийное не являются предметом рассмотрения, но, которые, вместе с тем, содержат положения, имеющие отношение к истолкованию их соотношения. Для наглядности эту структуру можно представить в виде таблицы.

<i>Отношение к условиям Признаки активности</i>	СОЗНАТЕЛЬНОЕ	СТИХИЙНОЕ
Тип субъекта		
Тип активности		
Условия активности		
Идеальное отношение к условиям активности		
Практическое отношение к условиям активности		
Механизм возникновения		
Содержание		
Функция		
Тип соотношения		
Оценка		

Выделение структуры, организующей изучение философских учений, содержащих положения, которые можно использовать для истолкования соотношения сознательного и стихийного, позволяет перейти к решению третьей из поставленных выше задач. Она состоит в нахождении положений дзен-буддизма, имеющих отношение к истолкованию этого соотношения.

Предваряя изложение этих положений, следует обратить внимание на два обстоятельства. Одно из них состоит в том, что основным источником для реконструкции концепции соотношения сознательного и стихийного в дзен-буддизме стала небольшая по объему книга Т.Судзуки «Наука Дзен – Ум Дзен» [8] (к сожалению, других печатных публикаций найти не удалось). Вместе с тем, знакомство с текстами, посвященными дзен-буддизму, которые имеются в Интернете, позволяет утверждать, что в этой книге изложены ключевые идеи дзен-буддизма и ее содержания достаточно для решения поставленной задачи. Другое – состоит в том, что положения дзен-буддизма даны по преимуществу в прямом цитировании указанной книги. Это сделано для того, чтобы не исказить авторский смысл.

Начать изложение этих положений следует, по-видимому, с тех, в которых определяется **тип обусловленной субъектной активности**, поскольку именно он служит субстанциальной основой ее основных признаков. Активностью, разное отношение к условиям которой делает ее сознательной или стихийной, в дзен-буддизме является *переживание повседневной деятельности человека*. Основание для такого вывода дают следующие рассуждения Судзуки. «Практика дзадзен и повседневная деятельность – это одно и то же. Мы называем дзадзен повседневной жизнью и наоборот» [8, с.156]. «Дзен, – разъясняет он, – это не какой-то вид возбуждения, а сосредоточение на нашей обычной повседневной рутине» [8, с.104]. «Найти смысл жизни в дзадзен, значит найти смысл в своей повседневной деятельности. И чтобы понять смысл своей жизни, вы практикуете дзадзен» [8, с.120]. Очевидно, что повседневная деятельность человека имеет как внешний, так и внутренний аспект. Для дзен-буддизма внешний аспект неважен, более того – в нем предлагается «понимать реальность, как непосредственное переживание» [8, с.128].

Исходя из такого понимания реальности, **условие**, различное отношение к которому придает активности субъекта признак сознательности или стихийности, с позиции дзен-буддизма должно находиться во внутренних процессах человека. Именно об этом и пишет Судзуки: «В связи с этим, все, что связано с внешней стороной, в дзене отрицается, так как единственный авторитет в нем – это наша собственная внутренняя природа» [8, с.13]. Ее основные признаки состоят в том, что она является «сокровенной», «духовной сущностью человека» [8, с.16]. «Эта природа не знает множества, она – абсолютное единство: она одна и та

же, как в мудреце, так и в невежде. Различие появляется от путаницы и неведения» [8, с.41]. «Духовная сущность человека», – разъясняет Судзуки, – не есть его обычный ум или психическая деятельность – ум, который мыслит и чувствует согласно законам логики и психологии... Это нечто, лежащее за мыслями и чувствами. Эта духовная сущность или ум и составляют нашу «сокровенную природу», то есть реальность или основу всех вещей. Этот ум можно сравнить с дном глубокого колодца мыслящего и чувствующего субъекта, в который мы углубляемся, производя психологические раскопки, а «сокровенную природу» – с объективным пределом, дальше которого наши раскопки уже не могут идти. Этот онтологический предел является психологическим пределом, и наоборот, когда мы достигаем одного, то мы обнаруживаем себя и в другом. В одном случае мы углубляемся внутрь, а в другом – достигаем идентичности. Если мы поняли, что такое ум, – мы поняли, что такое природа, так как это одно и то же. Тот, кто постиг природу ума и постоянно живет в совершенной гармонии с природой, – и есть Будда или просветленный. Будда – это олицетворение природы. Таким образом, мы можем сказать, что все эти три термина – природа, ум, Будда – это различные отправные пункты. По мере изменения своего месторасположения мы пользуемся то одним, то другим». [8, с.19-20].

Вместе с тем, оказывается, что ум, являющийся «духовной сущностью» человека, предстает в двух видах: как «большой ум» и как «малый ум». Различие между ними Судзуки объясняет следующим образом: «Если ваш ум связан с чем-то, находящимся вне вас, этот ум – малый ум, ограниченный ум. Если он ни с чем не связан, тогда в деятельности вашего ума нет двойственности понимания. Вы понимаете деятельность просто, как волны своего ума, и большой ум переживает все внутри самого себя» [8, с.86]. «Большой ум, – уточняет Судзуки, – не является чем-то таким, что вы можете пережить объективно. Это нечто всегда пребывающее с вами, всегда находящееся на вашей стороне... Если вы будете размышлять о своем «я», то «я» более не будет вашим подлинным «я», ибо вы не можете проецировать себя на какой-то объективный предмет, о котором можно мыслить. Ум, который всегда на вашей стороне, это не просто ваш ум, это всеобщий ум, постоянно один и тот же, не отличающийся от ума другого человека. Это и есть ум дзен, это большой ум, очень большой ум. Этот ум – во всем, что вы видите» [8, с. 172]. Поскольку «ум, наполненный предвзятыми идеями, субъективными намерениями или привычками, не бывает открыт для того, чтобы воспринять вещи такими, как они есть» [8, с.131], а «подлинная цель состоит в том, чтобы видеть вещи такими, каковы они есть, и позволить всему идти своим путем» [8, с.84], то можно предположить, что в дзен-буддизме большой ум является тем условием, ориентация на учет содержания которого придает активности субъекта признак сознательности, малый же ум, представая условием, препятствующим такой ориентации, придает этой активности признак стихийности.

Дуализм трактовки дзен-буддизмом условий субъектной активности служит причиной антонимичности истолкования в нем ее признаков.

Субъектом, на активность которого влияют большой и малый ум, является каждый человек. «Великая истина дзена живет в каждом» – утверждает Судзуки [8, с.14]. И далее он уточняет: «...Не каждый из нас может быть философом, в то время как учеником дзена может быть каждый, если только он будет работать усердно, руководствуясь своим внутренним стремлением найти истину» [8, с.64]. В зависимости от того, содержанием какого ума руководствуются в своей жизни люди, они делятся на два вида – просветленные и непросветленные. *Просветленный* – это тот, «кто узрел свою собственную природу» [8, с.40] и «достиг совершенства Будды» [8, с.42], «это некий совершенный характер, желательный для себя и для других» [8, с.103]. Его сердце «бьется в такт с сердцем вечности» [8, с.14], он «обрел мир, спокойствие, уравновешенность и невыразимую радость» [8, с.15], «пробужден от сна относительной условной жизни» [8, с.20], «видит реальность вещей, незамутненную ложными идеями» [8, с.39], «готов к сомнению и открыт для всех возможностей» [8, с.71], «бедный и скромный, полностью очищенный от внутренней грязи» [8, с.68]. *Непросветленный* же – это тот, кто «не обрел проникновения знания» [8, с.16], «ограничивается умозрительностью..., погружаясь в болото предрассудков» [8, с.15], «считает, что слова это все, а опыт ничто» [8, с.17], «в вечной суете он привязывается к той или иной вещи» [8, с.32], «богатый и надменный» [8, с.69], «старается изменить что-то внешнее, но не самого себя» [8, с. 79].

Идеальное отношение к условиям субъектной активности в дзен-буддизме подразделяется на два вида. Один из них, тот, который постигает содержание большого ума, называется *просветлением*. Другой вид, идеально осваивающий содержание малого ума, – *неведение*. Притом, что «у Будды, – как отмечает Судзуки, – не было никакого желания дать умственное или метафизическое объяснение содержания просветления, которое должно быть испытано и которое не может быть объяснено» [8, с.28], сам учитель дзен-буддизма в нескольких местах своей книги делает это. «Под просветлением, – пишет он, – я подразумеваю веру в небытие, веру в нечто без формы и окраски, но готовое принять форму и окраску. Это просветление есть неизменная истина. И именно на этой первоначальной истине должны быть основаны наша деятельность, наше мышление и наша практика» [8, с.156]. Эту общую характеристику просветления Судзуки уточняет следующим образом: «Просветление или устранение неведения это не умственный процесс, а преобразование или перестройка всего нашего существа за счет приведения в действие той основной силы, которая пребывает в каждом из нас» [8, с.27]. Гносеологическая же сущность просветления, по его мнению, состоит в том, что оно является «интуитивным проникновением в природу вещей, в противоположность аналитическому или логическому пониманию этой природы» [8, с.46]. Причем, «просветление включает в себя не только интеллект, но и волю. Это интуиция, порожденная волей» [8, с.25].

Неведение в дзен-буддизме является не только признаком содержания малого ума, но и способом его

возникновения. Судзуки разъясняет, что как отличительное свойство малого ума: «Неведение – это не простое незнание какой-либо теории, систем или закона. Это отсутствие прямого восприятия фактов, лежащих в основе жизни» [8, с.25]. Также следует добавить, что в дзен-буддизме «неведение – это не неведение в познавательном смысле, а темнота в смысле духовном. Если бы неведение было связано только с познанием, – отмечает Судзуки, – то устранение такого неведения никак не могло привести нас к просветлению и освобождению от оков и пороков» (там же). Неустранимость же такого способа постижения мира, как неведение, он объясняет следующим образом: «Когда мы думаем, что познали что-то, всегда есть нечто в этом случае, что недоступно нашему познанию. За известным всегда скрывается неизвестное – познающий, до которого нам никак не удастся докопаться, и который неизбежно должен присутствовать в каждом акте незнания» (там же). Склонность к такому способу познания Судзуки видит в следующем: «Для нас стало привычным делом собирать информацию по частям из обычных источников, и мы полагаем, что таким образом увеличиваем свои знания» [8, с.126]. «В действительности же, – подчеркивает он, – следуя по такому пути, мы приходим к полному незнанию» [там же], ибо «истина не может быть постигнута при помощи умножения знания, которое представляет собой не что иное, как умноженное Неведение» [8, с.61].

Практическое отношение к выделяемым дзен-буддизмом условиям переживания повседневной деятельности имеет два основных вида.

Реагирование на особенности содержания большого ума в терминологии этого учения называется *сосредоточением*. Судзуки прямо заявляет: «Дзен – это не какой-то вид возбуждения, а сосредоточение на нашей обычной повседневной рутине» [8, с.104]. Это сосредоточение имеет два предмета, в зависимости от того, какой активностью, внутренней или внешней, управляет психика человека. Когда она управляет внешней активностью человека, то должна быть сосредоточена на «той деятельности, которой вы заняты в каждое мгновение. Когда вы кланяетесь, вы должны просто кланяться, когда вы сидите, вы должны просто сидеть, когда вы едите, следует всего лишь есть» [8, с.118]. Это не просто потому, что, когда человек что-то делает, он это делает, «сообразуясь с другими вещами, с людьми, с обществом» [8, с.108]. Поэтому «большинство людей в одном действии имеют двойные или тройные представления... и им бывает трудно сосредоточиться на одном действии...» (там же). Когда же психика человека управляет его внутренними процессами, то ее предметом должна стать пустота. Пустота, утверждает Судзуки, «означает, что всё всегда здесь. Одно целое бытие, – продолжает он, – это не скопление всех вещей, и невозможно разделить на части единое целостное существование. Оно всегда здесь всегда в действии» [8, с.152]. «На самом деле, – разъясняет он, – пустота ума – это даже не какое-то состояние ума, а его первоначальная сущность, она обозначает абсолютное спокойствие вашего ума» [8, с.166]. «Мы говорим, – провозглашает Судзуки, – что подлинное существование исходит из пустоты и возвращается обратно в пустоту. То, что появляется из пустоты, и есть истинное существование». [8, с.148–149]. Поэтому «вместо того, чтобы собирать знания, – подсказывает он, – вам надобно очистить свой ум. Если ваш ум чист, истинное знание уже принадлежит вам. ... Это состояние называется пустотой, или всемогущим Я, или всеведением». [8, с.126]. «Сосредоточение не в том, – указывает Судзуки, – чтобы напряженно следить за чем-нибудь. Сосредоточение означает свободу. Поэтому ваше усилие не должно быть направлено на какой-то объект. Вы должны быть сосредоточены на пустоте». [8, с.151]. О том, что внутреннее и внешнее сосредоточения в реконструируемой концепции взаимосвязаны, свидетельствует следующее положение: «Когда вы что-то делаете, вы должны быть целиком вовлечены в действие, должны полностью посвятить себя ему. Тогда вы ничего не имеете. Поэтому, если в вашей деятельности нет подлинной пустоты, эта деятельность не будет естественной» [8, с.147].

Практическое отношение, порождающее стихийность самореализации человека, используя терминологию книги Судзуки можно назвать *привязанностью*. Она также может быть направлена как на внутренние, так и на внешние для человека состояния. Об этом свидетельствует призыв, который содержится в приводимом Судзуки отрывке из классического для дзен-буддизма источника «Сутры помоста»: «О, друзья мои, не привязывайтесь ни к чему внутреннему или внешнему, и поведение ваше будет свободным и не связанным. Устраните свою привязанность и на вашем пути не встретятся никакие преграды». [8, с.42]. Поэтому «мудрец никогда не привязывается к чему-либо проходящему; его мысли спокойны, он никогда ни к чему не стремится». [8, с.32]. И ещё, подчеркивает Судзуки: «Мы не должны привязываться к каким бы то ни было воображаемым идеям, каким бы то ни было прекрасным вещам. Мы не должны искать чего-то хорошего. Ибо истина всегда находится тут у вас под рукой». [8, с.110]. Привязанность порождает именно малый ум, «который ставит себя в особые отношения с другими вещами и этим себя ограничивает. Именно такой мелкий ум создает идеи приобретения и оставляет свои следы». [8, с.109]. Предметом внутренней привязанности служит то, что в книге Судзуки называется следами мышления: «Нам не следует забывать того, что мы делаем, – отмечает он, – но при этом не должно быть излишних следов. Оставить след это то же самое, что запомнить. Необходимо помнить сделанное нами, но нам не следует привязываться к сделанному нами, в каком-либо смысле. То, что мы называем «привязанностью», и есть просто эти следы нашей мысли и деятельности». [8, с.109]. Предметом же внешней привязанности является «двойственное понимание нашей повседневной жизни» [8, с.92]. Оно возникает тогда, «когда мы подчеркиваем какой-то частный пункт» [8, с.158], и потому «у нас всегда имеются горести» (там же). «Из-за того, что вы создали некоторую идею единства или множественности, вы уловлены этой идеей. И вам приходится пропускать мысли без конца, хотя на самом деле необходимости в этом нет» (там же). «В действительности отыскать что-то отдельное невозможно. Счастье – это печаль, а печаль – это счастье. Есть счастье в трудностях, и трудности представляют собой счастье. Даже хотя бы мы чувствовали по-разному, на самом деле этой разницы нет...» (там же). «Мы не должны привязываться только к любви, нам необходимо принимать и ненависть» [8, с.157]. Судзуки приводит рассуждения шестого патриарха дзен-буддизма Эно о двойственности – «все, что

может быть названо ведет к двойственности. Природа Будды, которой мы все обладаем, и постижение которой составляет дзен, не может быть разделена на такие противоположности, как добро и зло, вечное и преходящее, материальное и духовное. Человек видит двойственность в жизни вследствие помутнения разума: мудрый, просветленный видит реальность вещей, незамутненную ложными идеями» [8, с.39]. Вместе с тем, Судзуки обращает внимание на то, что: «Когда все существует внутри большого ума, отпадают все двойственные взаимоотношения. Нет различия между небесами и землей, мужчиной и женщиной, учителем и учеником. ...В нашем большом уме все имеет одинаковую ценность» [8, с.94].

Механизм возникновения сознательного и стихийного, т.е. того, каким образом в реконструируемой концепции дзен-буддизма трактуется освоение условий активности субъекта, в результате чего она становится ориентированной на их учет или игнорирование, раскрывается следующим образом.

Освоение большого ума в дзен-буддизме называется *сатори*. «Сатори можно определить, – разъясняет Судзуки, – как интуитивное проникновение в природу вещей в противоположность аналитическому или логическому пониманию этой природы. Практически это означает открытие нового мира, ранее неизвестного смущенному уму, привыкшему к двойственности. Иными словами, «сатори» представляет нам весь окружающий мир в совершенно неожиданном ракурсе. Это – таинство и чудо...» [8, с.46]. «Это внезапное откровение новой истины, – дополняет Судзуки, – о которой раньше человек не мог даже и мечтать. Это своего рода умственное крушение, которое неожиданно опрокидывает старые умственные нагромождения» [8, с.48]; «перестройка всего нашего существа за счет приведения в действие той основной силы, которая пребывает в каждом из нас» [8, с.27]. «В дзене должно быть сатори, – настаивает учитель дзен-буддизма, – должен произойти общий умственный переворот, разрушающий старые аккумуляции интеллекта и закладывающий фундамент новой веры: должно иметь пробуждение нового чувства, в свете которого старые вещи будут рассматриваться в совершенно новом, оздоравливающем ракурсе» [8, с.49]. Причем «это не болезненное, а нормальное состояние разума» [8, с.50]. Представить сатори в виде системы последовательных действий невозможно, поскольку «сатори – это самое интимное и личное переживание, и потому не может быть выражено словами или описано каким-либо другим способом. Все, что можно сделать, чтобы передать тот опыт другим, это направить или указать, да и только приблизительно. Тот, кто испытал его, достаточно легко понимает такие указания, но если мы будем пытаться достичь его по описанию, мы потерпим полную неудачу» [8, с.50]. Вместе с тем, общие принципы сатори в книге Судзуки найти можно. Они состоят в выполнении следующих требований: «независимость от слов и букв», [8, с.16], «прямой контакт с духовной сущностью человека» (там же), «максимальное усилие души» [8, с.33], «сосредоточенность на одной единственной мысли» [8, с.57], достижение «собственной внутренней зрелости» [8, с.47]. Несмотря на то, что «ученик должен сам учить себя» [8, с.71], «когда происходит раскрытие сознания в дзене, помощь учителя оказывается полезной, – отмечает Судзуки, – так как она вызывает конечный взрыв. ...зрелость, с одной стороны, и указание, с другой стороны, должны быть своевременны» [8, с.56].

Механизм освоения малого ума, по всей видимости, состоит в *самоограничении*. Такое предположение позволяют сделать следующие рассуждения Судзуки. «Сатори представляет собой, – утверждает он, – устранение ограничений индивидуального существования, безграничное расширение индивидуальности» [8, с.54]. Даже «при наличии мистического бога, – разъясняет он, – мы должны постигать определенный объект, и когда имеется бог, то все, что не Бог исключается. Это – *самоограничение*. Доси хочет абсолютной свободы, он хочет освободиться даже от Бога» [8, с.50]; «это значит, – продолжает учитель дзена, – что моя индивидуальность, которая раньше была ограничена строгими рамками существования, отдельного от других индивидуальных существований, начинает каким-то образом выходить из этих узких рамок и растворяться в чем-то неопределимом, в чем-то совершенно отличном от того, к чему я привык. Это состояние сопровождается чувством совершенного освобождения и полного покоя – человек чувствует, что он достиг, наконец, цели» [8, с.53].

Содержание сознательного и стихийного, т.е. того, какие признаки активность субъекта обретает, будучи ориентированной на учет или игнорирование ее основных условий, в реконструируемой концепции дзен-буддизма трактуется следующим образом.

Основным признаком сознательной активности человека, по всей видимости, можно считать, *выражение человеком своей истинной природы*. Вот как об этом пишет Судзуки: «Итак, быть человеком – значит быть Буддой. Природа Будды – это лишь другое название для человеческой природы – нашей истинной человеческой природы. Хотя бы мы даже ничего не делали, мы фактически делаем что-то. Вы выражаете себя, выражаете свою истинную природу. Ее выразят ваши глаза, ваша манера держаться. Важнее всего выразить свою истинную природу самым простым, самым точным образом и усматривать ее в малейшем существовании» [8, с.98-99]. И делать это нужно, по словам Судзуки, «не прибегая к каким бы то ни было намеренным, надуманным способам приспособиться, выразить себя открыто, таким, каков вы есть» [8, с.131]. «Вы должны быть правдивым, – настаивает он, – в своих чувствах и мыслях, выражаясь без каких бы то ни было оговорок» [8, с.129]. Это требование относится ко всему, чем бы ни занимался человек: необходимо «в каждое мгновение выразить свою природу и свою искренность» [8, с.100]. Например, «работать на кухне не значит просто готовить еду для себя или для кого-то другого, – разъясняет Судзуки, – это значит выражать свою искренность. И поэтому, когда вы что-то готовите, вам необходимо выражать себя в своей работе на кухне, ...вы должны работать, ничего не держа в уме, ничего не ожидая. Вам нужно просто готовить еду. И это тоже есть выражение нашей искренности... Все, что вы делаете, должно быть выражением той же самой глубинной деятельности» [8, с.100].

Содержание стихийной активности человека в реконструируемой концепции дзен-буддизма, в изложении этого учения Судзуки, характеризуют несколько признаков. Основные из них это – «*предвзятость*» [8, с.131], «*стяжательство*» [8, с.115], «*словесность и умствование*» [8, с.35], «*занятость и возбужденность*» [8, с.104]. *Предвзятость*, в данном случае, означает, непонимание духа, который заключен в словах собеседника, вследствие особого способа его выражения, либо противоречия этих слов уже сложившемуся мнению слушающего. «Ум, наполненный предвзятыми идеями, субъективными привычками, не бывает открыт для того, – пишет Судзуки, – чтобы воспринять вещи такими, каковы они есть» [8, с.131]. *Стяжательство* – в действиях, направленных на достижение какого-то желаемого физического или духовного состояния. *Словесность* – доверие словам, а не личному опыту; *умствование* – противопоставление субъекта и объекта, вопроса и вопрошающего, единства и множественности, любви и ненависти. «Вот почему мы подчеркиваем, – отмечает Судзуки, – важность повседневной жизни более чем какое-то особое состояние ума. Мы должны находить истину в каждом мгновении, в каждом явлении» [8, с.157]. «В сфере мысли существует, – продолжает он, – разница между единством и многообразием, но в действительности в переживании многообразия и единство – одно и то же» [8, с.158]. *Возбужденность и занятость* в дзен-буддизме, по словам Судзуки, означает подчиненность внутреннего мира человека внешнему воздействию и преднамеренно поставленным им самим перед собой задачам. «Если вы становитесь чересчур занятым, чрезмерно возбужденным человеком, ваш ум делается, – предупреждает Судзуки, – грубым и неаккуратным. По возможности старайтесь, – настаивает он, – всегда быть спокойным и радостным, удерживайтесь от возбуждения» [8, с.104].

Функция сознательного и стихийного, т.е. последствия активности субъекта, которая определенным образом ориентирована на ее условия, в учении дзен-буддизма, как его излагает Судзуки, трактуется следующим образом.

Последствия активности субъекта, ориентированной на содержание большого и малого ума, сказываются, прежде всего, в состоянии его внутреннего мира и восприятию внешнего. «Сущность дзен-буддизма, – отмечает Судзуки, – состоит в том, чтобы научиться по-новому смотреть на жизнь. Этим я хочу сказать, что если мы хотим постичь сокровенную природу дзена, мы должны оставить все наши обычные умственные привычки..., мы должны попытаться обнаружить какой-нибудь другой способ оценки вещей...» [8, с.45]. И тогда «мы приобретем другое мировоззрение» (там же) – уверен он.

Сознательная активность субъекта, которая ориентирована на особенности содержания большого ума, «открывает человеку величайшую тайну жизни в ее ежедневном и ежечасном проявлении. Сердце человека начинает биться в такт с сердцем вечности» [8, с.14]. Он «находит невыразимо глубокую мысль даже в таких простых вещах как поднятый верх палец или простое приветствие» [8, с.7]. «Ум достигает конечной реальности, становясь выше рождения и смерти «я» и «не я», добра и зла» [8, с.22]. Человек становится способным «проявлять дружелюбие по отношению к другим людям» [8, с.88] и «принимать вещи такими, каковы они есть, приятные и неприятные» [8, с.90]. Во внутренней духовной жизни человека сознательная активность позволяет обрести такие качества, как «жизнерадостность, энергию, открытость, простоту, скромность, невозмутимость, радость, сверхъестественную пронизательность и неизмеримое сострадание» [8, с.75]. Кроме того, в чувствах человека появляется известная уверенность [8, с.86]; у него возникает ощущение, что он достиг, наконец, цели [8, с.53]; его моральная и духовная жизнь обогащаются, и в них появляется порядок [8, с.47]; ум «приходит в состояние покоя» [8, с.13]; и «вы почувствуете себя, – уверяет Судзуки, – свободным, легким и прозрачным, ваш просветленный взор проникнет в самую природу вещей...» [8, с.22]. А потому «вы можете удержаться в стороне от шумного мира, хотя бы вы находились в самом его центре. Среди суеты и перемен ваш ум будет полон стойкости и покоя» [8, с.104].

Стихийная же субъектная активность своим следствием имеет то, что человек теряет себя [8, с.104], находится в заблуждении [8, с.108], оказывается с пустыми руками [8, с.109], подобно ребенку, потерявшему родителей, не знает, что делать [8, с.113], окружен проблемами, не может наслаждаться жизнью, и испытывает постоянные затруднения [8, с.122], он не способен достичь абсолютной свободы и сосредоточиться [8, с.151]. А «пока же вы не найдете собственного пути, – заключает Судзуки, – вы не сможете помочь и другим, и никто из них не сумеет помочь вам» [8, с.149].

В учении дзен-буддизма, в том виде как оно представлено в анализируемой книге Судзуки, основным **типом соотношения** различного реагирования на условия субъектной активности, по-видимому, является взаимоисключение – если человек ориентируется на содержание большого ума, то он игнорирует малый ум, и наоборот.

Этот вывод позволяет сделать рассуждение Судзуки о соотношении большого и малого ума в постижении мира. Он пишет: «В действительности они «представляют собой одно и то же, но их понимание различно, и ваше отношение к жизни также будет различным, в зависимости от того, каким пониманием вы обладаете» [8, с.86]. А, кроме того, его подтверждает и то противопоставление, какое обнаруживается в реконструированной концепции при сравнении описания признаков субъектной активности ориентированной на учет особенностей большого и малого ума.

Оценку, даваемую в дзен-буддизме различному реагированию на содержание большого и малого ума, можно вывести, опираясь на ту эмоциональную окраску, с которой оно характеризуется. И для этого, на наш взгляд, уже не нужно приводить новые цитаты из анализируемой книги Судзуки. Допустимо ограничиться теми, которые приведены выше при характеристике различных признаков обусловленной субъектной активности. В них при описании зависимости переживания повседневной деятельности от большого ума используются эмоционально положительно окрашенные слова, а при описании зависимости от малого ума – эмоционально отрицательно окрашенные слова. Так, например, человек, ориентированный на содер-

**КОНЦЕПЦИЯ СООТНОШЕНИЯ СОЗНАТЕЛЬНОГО И СТИХИЙНОГО В ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ
ДЗЕН-БУДДИЗМА: ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ И ОЦЕНКИ**

жание большого ума – «это некий совершенный характер, желательный для себя и для других», а ориентированный на содержание малого ума «богатый и надменный», в вечной суете привязывающийся к той или иной вещи.

Итак, подводя итог изложению положений дзен-буддизма, в том виде как он представлен в анализируемой книге Судзуки, можно сделать вывод о том, что в этом учении в определенной мере достаточно раскрыта специфика внутренней жизни человека в отношении ее обусловленности. Это создает возможность реконструировать содержащуюся в дзен-буддизме концепцию соотношения сознательного и стихийного. Для наглядности, эту концепцию лучше, как нам думается, представить в виде следующей таблицы.

<i>Отношение к условиям Признаки активности</i>	СОЗНАТЕЛЬНОЕ	СТИХИЙНОЕ
Тип активности	Переживание повседневной деятельности	
Тип субъекта	Любой человек	
Условия активности	Большой ум	Малый ум
Идеальное отношение к условиям активности	Просветление	Неведение
Практическое отношение к условиям активности	Сосредоточение	Привязанность
Механизм возникновения	Сатори	Самоограничение
Содержание	Выражение человеком своей истинной природы	Предвзятость, стяжательство, словесность и умствование, занятость и возбужденность
Функция	Решение всех проблем и ощущение радости жизни	Нерешенность проблем, переживание тревоги и волнения
Тип соотношения	Взаимоисключение	
Оценка	Позитивная	Негативная

Решение поставленных выше задач по реконструкции концепции соотношения сознательного и стихийного, содержащейся в дзен-буддизме позволяет перейти к оценке ее достижений и ограниченности в раскрытии обусловленности деятельности человека.

Несомненным достижением этой концепции является выявление зависимости внутренней жизни человека от двух форм знания: «первая – «праджия», а вторая – «виджняна». Праджия есть всезнание, или трансцендентальное знание, т.е. недифференцированное знание. Виджняна – это наше относительное знание. В него включено как знание конкретных вещей, так и знание абстрактное и универсальное» [8, с.62]. Однако из всего возможного многообразия связей этих форм дзен-буддизм выделяет одну – противопоставление. «Праджия лежит в основе всякой виджняны, – утверждает Судзуки, – но виджняна не осознает праджии, и всегда довольствуется только собой, считая, что этого достаточно, что нет никакой нужды в праджии. Но духовное удовлетворение мы черпаем, – обращает внимание он, – не из виджняны, относительного знания» (там же). Противопоставление этих форм знания, как их называет Судзуки, – трансцендентального и относительного – служит причиной взаимоисключения сознательного и стихийного в реконструированной концепции.

Вместе с тем, ограниченность истолкования соотношения сознательного и стихийного в дзен-буддизме состоит не только в этом. А, прежде всего, в том, что сущность стихийности, как способа реагирования на условия, заключающегося в их игнорировании, оказалась не раскрытой. Игнорирование благоприятного условия (большого ума) в этом учении предстает в виде учета неблагоприятного условия (малого ума), а игнорирование последнего, на чем и настаивает дзен-буддизм, предстает в виде учета благоприятного условия. Тем самым стихийность в этом учении предстает в виде негативной сознательности, когда учет условий (в данном случае относительного знания, образующего содержания малого ума) приводит к нежелательным результатам. «Сколько бы мы не накопили виджняны, – пишет Судзуки, – мы в ней никогда не найдем мирного убежища» [8, с.62].

Однако, поскольку стихийность является универсальным отношением активности социального субъекта, то ее признаки не могли быть не использованы в учении, претендующем на целостное описание жизнедеятельности человека. И действительно, спонтанность, неуправляемость, отсутствие заранее составленной программы служат основными признаками освоения большого ума. Оказывается, что, если стихийность в дзен-буддизме выполняет функцию негативной сознательности, то сознательность – позитивной стихийности. Иначе, наверное, и не могло быть в учении, в котором отражение образа реальной действительности подменяет её и оценивается как единственно подлинная реальность.

Таким образом, учение дзен-буддизма возможно и необходимо использовать при изучении соотношения сознательного и стихийного в детерминации внутренней жизни человека. Перспективы же такого изучения видятся в использовании совершенным дзен-буддизмом открытий в объяснении относительной самостоятельности психической жизни человека и преодолении отстаиваемого им противопоставления её внутренних и внешних факторов.

Источники и литература

1. Горфинкель И.М. Соотношение сознательного и стихийного в системе социального управления. Дисс. ... канд. социол. наук: 22.00.01. – М., 1992.
2. Курбанов М.Г. Стихийное и сознательное в реализации законов общества: Автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.11 / СПб. гос. ун-т. – СПб., 1997. – 18с.
3. Курбанов М.Г. Философские искания человечности и исторический процесс. – Махачкала, Издательство "Юпитер". – 2002. – 253с.
4. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги: В 2 т./Пер. с англ. под. ред. В.Н.Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.
5. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. / Российская АН.; Российский фонд культуры; – 3-е изд., – М., АЗЪ. – 1996. – 928с.
6. Сагатовский В.Н. Бытие идеального. – ООО «Издательство «Петрополис», 2003. – 104с.
7. Спиркин А.Г. Стихийное и сознательное в истории // Философия: Учебник – М.: Гардарики, 1998. –С. 560-563.
8. Судзуки Т. Наука Дзен – Ум Дзен. – К.: «Преса України». – 1992. – 176 с.
9. Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С.С.Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др. – 2-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1989.

Муза Д.Е.**К ПРОБЛЕМЕ ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКОГО ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО «ИСТОКА»: ИНТЕРВАЛЬНО-ГЕНЕТИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ**

В современных цивилизационных исследованиях, активизировавшихся в прямой связи с активным или пассивным вхождением локально-цивилизационных образований в глобальный Град, все чаще возникает тема истока и источности. Её культурно-исторический смысл всё явственнее проступает именно тогда, когда локально-цивилизационные потоки истории накладываются друг на друга, образуя замысловатую конфигурацию социокультурных реалий, вплоть до того уровня их взаимодействия, который маркируется термином «глобализация». Однако глобальный мир не маскирует скрытых – за расширяющимися и интенсифицирующимися взаимодействиями акторов, – их цивилизационных кодов. Проблема осложняется ещё и тем, что в теории исторического процесса концептуально не выписаны единые референции для субъектов этого процесса (то ли это унитарно-стадиальные, типа позитивистской, марксистской, теории индустриального и постиндустриального обществ, глобальный эволюционизм, то ли это локально-релятивистские, цивилизационные, культурологические, этнологические концепции и подходы). Либо они, эти референции, поставлены под сомнение самим ходом Истории, либо отрицаются в виду утраты универсальных смысловых координат отдельными субъектами, например – современным Западом [1, с. 65].

В таком случае возникает потребность в концептуальной развертке проблемы цивилизационного «истока» каждой их живых цивилизаций, которая, помимо методологической «нагрузки» несет в себе ценностно-смысловые векторы для конституирования онтологии и праксеологии цивилизационного субъекта. Поэтому в статье ставится цель – произвести реконструктивную работу в отношении «истока» восточнохристианской цивилизации, которая будет исходить из дискурсивных возможностей интервальной парадигмы. Последняя, как средство аналитико-концептуального плана дает возможность установить «интервалообразующие константы» и определить социокультурные инварианты интересующего нас, – восточнохристианского цивилизационного интервала. Разрешимость исследовательской задачи будет оправданной в том случае, если мы оговорим собственную мировоззренческую, концептуальную и методологическую позицию. Она состоит в том, что изучаемая цивилизация не есть: «дрейфующее общество на перекрестке цивилизационных магнитных полей» (Л.И.Семенникова) или т.н. «стыковая культура» (Г.С.Померанц), не есть евразийская цивилизация по преимуществу (евразийство и неоевразийство), не есть неудавшееся дитя Запада (В.К.Кантор), не есть культурно-историческая комбинация (неважно, как синтез или как симбиоз) элементов Востока и Запада (Вл.Соловьев, В.Вейдле, М.Волошин). Из своих истоков она, – плоть от плоти и дух от духа цивилизация восточнохристианского типа (А.С.Панарин), а это значит, что цивилизационное устройство (структура и энергия), набор регулятивных принципов, телеология и историческая судьба делают её статус неповторимо-своеобразной. Даже в условиях становления глобальной ойкумены.

Нужно заметить, в современных исследованиях всё чаще обращают внимание именно на этот культурно-цивилизационный спецификум (назовем работы современных авторов, - С.С.Аверинцева, В.В.Кожина, В.В.Колесова, К.В.Хвостовой, Б.А.Успенского, В.В.Бычкова, Б.С.Ерасова, Б.Н.Кузика, Ю.В.Яковца, Ю.В.Павленко, С.Б.Крымского, С.Эйзенштадта). Ранее проблему цивилизационного статуса Руси-России, напрямую выводимую из её цивилизационного «истока», поставили Н.Я.Данилевский и К.Н.Леонтьев, а пытались решить О.Шпенглер, В.Шубарт, А.Дж.Тойнби. Наиболее разработанный культурно-исторический взгляд на проблему социогенетики, представленный в многотомной «Study of History», позволил интерпретировать её в терминах генетических, материнско-дочерних отношений [2, с. 89]. Однако у Тойнби можно встретить и такую мысль, которая одновременно и дополняет, и значительно проблематизирует соотношение «истока», порождаемой из него цивилизационной формы и её модификаций: «как под Распятием, так и под серпом и молотом Россия – всё ещё «Святая Русь», а Москва ещё «Третий Рим». Tamen usque recurrent» [3, с. 114]. Если продлить эту мысль, то и современная (постельцинская) Россия, плюс государства так или