

ЧАСТИНА ІІІ

ІМАНЕНТНЕ, ТРАНСЦЕНДЕНТНЕ ТА АБСОЛЮТНЕ У СИСТЕМІ ВІДНОШЕННЯ «ЛЮДИНА-СВІТ»

Ярослава Шекера

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ БУТТЯ МИТЦЯМИ ЧАНЬ (НА ПРИКЛАДІ КИТАЙСЬКОГО ПОЕТА VIII ст. ХАНЬ ШАНЯ)

Досліджено особливості сприйняття довкілля і місця особистості в ньому буддйськими поетами-монахами доби Тан (VII-X ст.). Проаналізовано низку поезій Хань Шаня, розкрито специфіку його чаньської «практики», що постає як не-практика і незосередження; показано, як саме через розумове осмислення власної сутності така практика привела поета до чистого споглядання довкілля.

Ключові слова: буддизм, чань, не-практика, споглядання (медитація), художній образ.

Yaroslava Shekera. Chan Artists' Philosophical Reflection of Being (on Example of Han Shan, Chinese Poet of VIII cent.). *The peculiarities of perception of environment and place of personality in it by the buddhistic poets-monks of T'ang period (VII-X cent.) have been investigated. Some poetries of Han Shan have been analyzed, the specific of his chan «practice» that appears as non-practice and non-concentration has been exposed; it has been also shown, how through the mental comprehension of own basic nature such practice brought the poet to pure contemplation of environment.*

Keywords: Buddhism, chan, non-practice, contemplation (meditation), artistic image.

До Піднебесної буддизм проникає з Індії на початку нашої ери у формі Махаяни (大乘), однак його поширення припадає на V–VI ст., а розквіт – на часи династії Тан (618–907). Школа чань (禪宗, японська назва – дзен-буддизм)⁹, якій Є.О. Торчинов відводить центральне місце серед усіх шкіл китайського буддизму [5, с. 263], сформувалася саме на межі V–VI ст., однак у літературі набула популярності тільки з приходом Тан. В її основі лежить пропаговане індійськими буддистами споглядальне ставлення до світу, гармонійно поєднане з традиційними китайськими вченнями: даоськими (що ґрунтуються на трактаті «Чжуанцзи», IV–III ст. до н.е.) та частково конфуціанськими.

Чаньські поети намагалися висловити у своїх творах власні спостереження, отримані в результаті так званої «не-практики» споглядання

⁹ Китайське слово чань (禪) походить від санскритського терміна дхьяна (dhiana), що означає споглядання, медитація.

(无禅之禅 *практика чань без чань*). Однак одна з основних чаньських істин стверджує: «Істина поза словами» (意在言外), тобто найважливішого словами не передати. Чому ж тоді поети використовують мовні знаки, якщо суть – поза ними?! Осягнувши істину душею (серцем), а не розумом, який оперує поняттями, у свою чергу оформленими у слова, митці прагнуть передати цю істину іншим, проте, знову ж таки, не через мову, а поміж рядками – істинного бачення світу читач має дійти сам, увійшовши у стан поета, змальований у творі. Слово як таке не є самоцінним, воно сприймається тільки як засіб, що покликаний спонукати реципієнта до пізнання вищих істин. Зазначимо тут, що в неієрогліфічних мовах слово є довільним знаком, який лише умовно позначає предмети і явища дійсності, в китайській же – піктограми та ідеограми віддзеркалюють світогляд носіїв цієї мови, сутність довкілля, і сприйняття образної картини Всесвіту (власне – його частини, віддзеркаленої в конкретному ієрогліфі) веде за собою намагання осягнути його сутність. Для мислителів і митців Сходу слово є певним магічним кодом, необхідним для осягнення істини. Поет *чань* змальовує власні переживання *миті* («тут і тепер»), які можна вважати містичним досвідом у східному розумінні: усвідомлення власної особистості у Всесвіті (розвинені просторові уявлення китайців), усвідомлення кожної конкретної миті буття виходить за межі людського розуму, якому притаманно жити минулим або майбутнім, будувати плани чи вдаватися до спогадів. У такому стані розум як інструмент мислення приборканий і відкинутий – він не оцінює сприйняте органами чуття з навколишньої дійсності, адже будь-яка оцінка веде до хибних уявлень (скандх, за буддизмом), а ті, в свою чергу – до страждань.

Вірш поета-монаха доби Тан – це «римована фіксація певного містичного переживання» [3, с. 194], закарбування у віках миттєвого містичного досвіду, який під час наступної медитації вже буде іншим. Квінтесенція чаньської лірики (禅诗 *чаньши*) – змалювання миттєвих вражень від проживання (переживання) кожної конкретної миті буття, за яким стоїть прагнення усвідомити власну природу, що можливо лише через усвідомлення істинної сутності довкілля. «Дивись у свою природу, і тоді станеш Буддою» – цей постулат був основним для більшості шкіл китайського буддизму. Природа Будди (佛性) – у всьому живому, якому притаманна свідомість; вона – первинна і вічно суцільна; по суті, вона є нірваною (звільнення), що завуальована в потоці сансари (земні страждання). Отже, вищою метою споглядання *чань* було осягнути власну природу – задля набуття вищого стану просвітлення («буддовості»). А таке усвідомлення відбувається через осягнення суті конкретного предмета змалювання: у зміненому стані свідомості буддійського адепта істина приходить сама собою, без втручання Розуму, – усуваються перешкоди між практикуючим (суб'єктом) і об'єктом пізнання, вони стають єдиним цілим,

тому природа (сутність) того, що пізнається, стає легко відчутна і доступна. Як висловився Мацуо Басьо, «хочеш зобразити сосну – стань нею!»: «забувши», так би мовити, свою істинну сутність і відокремленість від сосни, а натомість злившись із нею, поет зможе легко досягнути природу «себе-сосни».

Чаньський адепт у медитативному стані гостро відчуває *цілісність* довкілля і, що важливіше, єдність себе з навколишнім світом, – відбувається наочне підтвердження життєвої моделі Сходу «я у природі» (на відміну від західної моделі «я і природа»). Принципом цілісності (за С. Грофом – холономний підхід до Всесвіту) володіли на Сході ще задовго до його наукового підтвердження [1]. «В одній порожинці – вся велика земля; цвіте одна квітка – і цілий Всесвіт підводиться з нею» (一尘举, 大地收, 一花开, 世界起), – писали чаньські митці. Цей постулат (як і багато інших) перегукується з даоським ученням, зокрема з тезою мудреця Чжуан-цзи (VI-III ст. до н.е.) про єдність усього суцього: «Небо й земля народилися разом зі мною, все суще є одним цілим зі мною» (天地与我并生, 万物与我为一, з однойменного трактату, «*莊子*»).

«Змінений стан свідомості», з погляду сучасної науки, – це, згідно із буддійським ученням, якраз і є «звичайний» стан людини, той природний стан цілісності, спокою та мудрості, яким людина наділена від народження. І навпаки – повсякденний, «метушливий», розшарпаний, дещо хаотичний стан людського розуму і свідомості зовсім не є, за буддизмом, «нормальним», у якому індивід здатен адекватно відчувати довкілля і себе у ньому. В результаті переходу з базового стану свідомості у змінений, за Ч. Тартом, «змінюється не тільки арсенал людських можливостей, а й спосіб об'єднання цих можливостей у діючу систему» [4, с. 189]. Це пояснює те, чому в стані глибокої медитації і/чи трансу в практикуючих з'являються незвичайні відчуття, неможливі у «звичайному» стані, а також надприродні здібності, непояснювані фізикою. Усі ці «надприродні» здібності, знову ж таки, є незвичайними для сучасної людини, проте для цілісного індивіда вони цілком природні – як частина властивостей Усесвіту, з яким адепт відчуває нерозривну єдність.

Яка ж сама природа буддійського просвітлення? Згідно з сучасними підходами, «інтуїція, осяяння, інсайт пов'язані з раптовим осягненням цілого, коли в свідомість “пробивається” нерационально отримане знання, причому це знання, процес виникнення якого суб'єкт не може пояснити. Це означає, що суб'єкт сам не розуміє, як компонується осяяння, а значить, цей процес відбувається без участі свідомості» [2, с. 55]. Отже, людина, йдучи за своєю природою (пор.: «сродна праця» Г. Сковороди, принцип природності

цзижань, 自然, у даосизмі), сама підсвідомо повертається до начал, тобто – до єдності з усім сущим. Процес «повернення» (归 – ієрогліф, що часто зустрічається в даоських та буддійських віршах¹⁰) відбувається природно і несвідомо; якщо ж свідомість людини бере в ньому участь – то, навпаки, осяяння, себто повернення до основ і возз'єднання з сущим, не відбувається (основний постулат чань: істинна практика – це не-практика, незосередження).

Розгляньмо відображення чаньського світоспоглядання у творчості відомого поета-монаха доби Тан Хань Шаня (寒山, жив, за різними даними, в середині VII або ж у др. пол. VIII ст.). На жаль, неможливо точно визначити, вчення якого саме відгалуження чань (північної чи південної школи) найбільше вплинуло на його життя і творчість. А той факт, що, покинувши суєтний світ (він відмовився від суспільної кар'єри, зрозумівши усе безглуздя мирської метушні), поет-монах жив самотником у горах Тяньтай (天台, на терит. суч. пров. Чжецзян), які вважаються центром тяньтайської школи буддизму (天台宗), – свідчить про впливи на митця і цього напрямку. Коротко викладемо основні постулати усіх трьох зазначених напрямів, які, ймовірно, мали вплив на його творчість:

- школа північного чань («школа поступового просвітлення»): розкриттю природи Будди (佛性) в усіх істотах заважає накопичення ілюзорних уявлень і хибних умовиводів – подібно до того, як шар пилу на дзеркалі не дозволяє побачити відображення. «Очищення дзеркала», тобто звільнення власної свідомості від зайвих і шкідливих нашарувань приводить до просвітлення, що досягається поступово;
- школа південного чань («школа миттєвого просвітлення»): ідея єдиної свідомості, що включає всі види дхарм (法), і тому не піддається очищенню шляхом пригнічення чи відторгнення яких-небудь сутностей, які входять до неї. Просвітлення можна досягнути в результаті миттєвого (одномоментного) містичного переживання причетності до справжньої природи (істинної сутності) речей; цей процес, відповідно, не передбачає стадійності та поступовості;

¹⁰ Скажімо, Велике Повернення (大归) – у традиційному даосизмі завершення життєвого шляху людини і повернення її до первісної порожнечі, тобто початку всього сущого і джерела речей: 纷乎宛乎, 魂魄将往, 乃身从之, 乃大归乎! [Життя] розпорошується, звивається, душа відлітає, тіло – слідом за нею, і тоді – Велике Повернення! (із розд. 22 «Чжуан-цзи»). У розд. 1 «Небесна доля» трактату «Льє-цзи» (I–III ст.) є такі слова: 古者谓死人为归人。夫言死人为归人, 则生人为行人矣。行而不知归, 失家者了。一人失家, 一世非之死也者, 德之微也。古者谓死人为归人。夫言死人为归人, 则生人为行人矣。行而不知归, 失家者了。У давнину померлого називали «таким, що повернувся до початку». Цим самим вони давали зрозуміти, що живі – мандрівці у цьому світі. Той, хто мандрує і не повертається, – втрачає дім.

- школа *тяньтай*: природа Будди, притаманна всьому сушому, ріднить апологетів один із одним і з самим Шак'ямуні, а отже, робить їх божественними. Згідно з *тяньтай*, «істинна реальність... – це єдина абсолютна свідомість, що в ній існують усі світи, які своєю чергою взаємопроникають один в одного. Ця єдина свідомість (一心 – Я.Ш.) є не що інше, як космічне Тіло Будди» [5, с. 260].

Відмовившись від суспільної кар'єри, на початку свого відлюдництва (шляху до *Дао*) Хань Шань сповідував саме даоське вчення (про це свідчать лексеми з раннього вірша Хань Шаня «Подарували [мені] золоті кліті, багатства», «賜以金籠貯»: *одяг із пір'я, лебеді й журавлі*), а потрапивши до буддійського монастиря – став ревним послідовником *чань*. Ось один із його віршів, написаних, судячи з усього, на початку життєвого і творчого шляху¹¹:

驱遣除恶业， 归依受真性。

今日得佛身， 急急如律令。

Відігнав [від себе], знищив погані вчинки,

Став ревним прихильником [буддизму, щоб] отримати істинну природу.

Сьогодні дістав тіло Будди,

І нехай це швидко справдиться (нехай так і буде)!

Суто даоські вирази в цих рядках (*真性 істинна сутність, 急急如律令 нехай негайно відбудеться!* – заключна фраза в заклинаннях даосів) свідчать про спільні наміри апологетів даосизму та буддизму віднайти, пізнати власну істинну (сердечну) природу, і шлях до її осягнення пролягав для Хань Шаня через буддійське вчення. Наповненість поезії суто буддійськими виразами (*恶业погані вчинки* – йдеться про спокуси в буддизмі, *佛身 тіло будди*) свідчить про чернечий постриг поета. Згадка про «тіло будди», яке отримує Хань Шань, свідчить про явний вплив напряду *тяньтай*. Отже, поет вже осягнув, слід гадати, єдність усього суцього, і свою подальшу буддійську практику він прирівнює до даоських заклинань. Дві основні конотації словосполучення *佛身* – це «реальне тіло Будди Шак'ямуні» та «дхарма-субстрат, сутність дхарм». Тіло будди має три прояви: *自性* – сутність будди, *受用* – блаженне тіло, яке він отримує для свого задоволення, і *变化* –

¹¹ Характерна особливість віршів поетів-монахів – відсутність заголовків, тому в сучасних антологіях назвою їхніх творів зазвичай стає перший рядок. Така «невизначеність» може бути зумовлена прагненням поетів *чань* передати мить і власні одномоментні відчуття; назва ж – це певне узагальнення, осмислення буття, що *чань* якраз заперечувало.

трансформоване тіло, за допомогою якого Будда Шак'ямуні може поставати в будь-якій формі. Ці три тіла можна означити відповідно як духовне (іманентне), прославлене і проявлене. У значенні «дхарма-субстрат» лексема 佛身 збігається з поняттям 佛性 *природа будди* (це, по суті, і є трансформоване тіло будди, що постає базовою субстанцією усього суцього).

Повертаючись до аналізованого вірша Хань Шань, висновуємо: позбавившись мирських спокус, ліричний герой зробив тільки перший крок до відновлення своєї істинної природи; подальший шлях до духовного вдосконалення (性) – попереду. Вживаючи вираз із даоського лексикону (真性 *істинна сутність*), Хань Шань ототожнює вищу мету даосизму і буддизму – через осягнення природи суцього усвідомити власну істинну сутність як невід'ємну частину Всесвіту.

Отже, покинувши мирський суєтний світ, Хань Шань оселився у горах Тяньтай (天台, на терит. суч. пров. Чжецзян), а саме – на вершині Ханьянь (寒岩 *холодна скеля*), звідки й походить його монаше прізвисько (світське ім'я невідоме). Певний час він жив у монастирі Гоцінсі (国清寺, центр тяньтайської школи буддизму), виконуючи різноманітну роботу. Ось вірш тих часів:

一住寒山万事休，更无杂念挂心头，
闲于石壁题诗句，任运还同不系舟。

Як жив я у горах Ханьянь, то всі справи спинилися,

Тим паче не було заплутаних думок, які хвилювали б серце й голову,

У безтурботності писав на скелях віршовані рядки,

Віддався долі – наче той неприв'язаний човен.

Як більшість поетів того часу, Хань Шань не датував своїх віршів, тому достеменно невідомо, у якому віці стався цей перехід і початок його духовного життя, а також – які події відбувалися в тогочасному суспільстві. У наведених рядках словосполучення 无杂念 *відсутність різноманітних думок* кореспондується з транскрибованим поняттям китайського буддизму «відсутність зосередження» (无念) – разом із «не-практикою» це були два способи віддаватись істинному чань. Отже, позбавлення думок і передбачає чисту свідомість, тобто звільнення «серця й голови» (心头). «Неприв'язаний човен» (不系舟) в останньому рядку асоціюється з традиційним образом човна в китайській культурі. Так, порожній човен (虚船) Чжуан-цзи (див.

розд. 20 однойменного трактату) – це даоська алегорія людини, відкритої всім зовнішнім впливам, через що вона не сприймає близько до серця навколишнє і тому потенційно може вміщати в себе все суще. У Хань Шаня човен (позначення тіла, зовнішньої оболонки людини) вільний, не обмежений мирськими прив'язаностями – отже, ліричний герой повністю віддається природі, довіряється її плину, усвідомлюючи власну сутність як невід'ємну частинку Всесвіту. Отже, й тут спостерігаємо традиційний для Китаю синкретизм даосизму і буддизму, що ще раз підтверджує ідейну спорідненість цих учень.

На початку шляху до *Дао* звичний спосіб життя Хань Шаня полягав у практикуванні сидячої медитації в Холодних скелях; це змальовано у рядках:

岩前独静坐，圆月当天耀。万象影现中，一轮本无照。

廓然神自清，含虚洞玄妙。因指见其月，月是心枢要。

Перед скелею самотоко в тиші сиджу,

Круглий місяць на небі сяє.

Усі явища [природи] відобразилися в теперішньому,

[Лише] одне колесо [місяця] з самого початку не має відображення.

Вільний дух природно чистий,

Містить порожнечу, [тому] осягнув приховане, таємниче.

Через те, що вказую, [я] побачив свій (або: цей) місяць,

Місяць – то основа, стрижень серця.

Помітно, що поет розмірковує над сущим, і це суперечить традиційній чаньській медитації із відкиданням розуму. Отже, можемо припустити: лише після тривалих розумових маніпуляцій Хань Шань прийшов до практики чистого споглядання. Так, О. Сторожук зазначає, що в поета була низка віршів «власне буддійсько-філософської спрямованості: розмірковування про свідомість як джерело, що породжує Будд, про бідність і багатство, про долю людини, про вир життя і смерті» [3, с. 203]. Такі твори не містять містичного начала (у них не зафіксовано містичний досвід автора) – вони написані розумом, а не серцем.

Та повернімося до наведеного вірша. Осмислюючи сутність навколишніх речей та явищ, зокрема їх взаємозалежність і гармонійне співіснування, поет усвідомлює, що єдиним у нічному краєвиді предметом, який не відображається ні в чому, тобто не підпорядковується нічому іншому, є місяць. Зазначимо, однак, що місяць усе ж може віддзеркалюватись –

наприклад, у воді; словосполучення «місяць, що відбивається у воді» – традиційний буддійський образ природи Будди, яка міститься у всьому сущому. Очевидно, Хань Шань завувальовано іронізує над канонічними буддійськими приписами, стверджуючи думку про те, що існує якась вища природа (*не* спільна для всього сущого), і тут вона постає у вигляді місяця, на який і взорується сам автор. Це нічне світило – природне втілення жіночої іпостасі *інь* (阴), вічно змінне (фази місяця) і водночас постійно суще. Лише завдяки порожнечі (虚), якою сповнена свідомість, поет здатен досягти чистоти свого духа (神自清) і осягнути приховане, таємниче (玄妙). Саме місяць є своєрідним взірцем для Хань Шаня, саме з його спокоєм і відносною постійністю (місяць вічно сущий, проте весь час змінюється, постаючи в новому образі) він ототожнює власне серце (月是心枢要) – як умістище життєвого духу людини. Отже, поет прагне досягнути стану внутрішнього спокою і мудрості, внутрішньої незалежності і невідпорядкованості докільлю, що й приходить до нього згодом.

Невипадково те, що Хань Шань присвятив місяцю значну кількість віршів. Розгляньмо поезію «Моє серце – мов місяць осінній» («吾心似秋月»):

吾心似秋月，碧潭清皎洁。

无物堪比伦，教我如何说。

Моє серце – ніби осінній місяць,

Лазурова водойма чиста і прозора.

Немає [такої] речі, [яка] могла б зрівнятися [з цією картиною],

Навчіть мене, як сказати [про це].

Місяць восени особливо прекрасний (згадаймо традиційне свято Середини Осені, 中秋节), тому саме його поет вибрав для порівняння із власним серцем (логіку такої аналогії обґрунтовано при аналізі попереднього вірша). До того ж, осінь – символ літніх років, періоду осмислення життя, мудрості. Прозора лазурова водойма – образ глибини і чистоти помислів (вода – *інь*-ська субстанція, отже, вказівка на щось приховане, внутрішнє). З краєвидом, який споглядає поет, ніщо не може зрівнятися, адже тут наявна повна гармонія внутрішнього світу людини з довкіллям, ліричний герой відчувається повністю цілісним, злитим із навколишнім середовищем – що може бути бажанішим від цього?! Пізнавши істину в таких простих речах, Хань Шань переживає аж начебто нестачу слів («коли мети досягнуто, засоби непотрібні» – девіз «вчення про таємниче» III ст., 玄学), тому останній рядок є певною

мірою іронічним. Справді – істину не передати словами, які є лише засобом для її досягнення; її так само не можна сприйняти і осягнути через слова, а винятково – через власний досвід.

Для Хань Шаня, проте, *чань* – не лише у навмисній, цілеспрямованій «практиці» (що, як уже мовилось, є «не-практикою», своєрідним способом пізнання світу). Медитація для митця – нагода розумово осмислити світ (а це не є істинне «споглядання», за буддизмом), що підтверджують рядки його віршів. Змальовуючи довкілля, поет стверджує, що «у всьому зображеному немає нічого від *чань*» (歌终不是禅), адже *чань* – у кожній конкретній миті, й по прочитанню вірша одномоментне буття (саме *чань*) уже минуло, адже читач певний час обдумує і залишається під враженням прочитаного. Тоді в чому ж для Хань Шаня міститься *чань*? На думку сучасних китайських дослідників [6], його «споглядання» відбувалось за таким принципом: 行亦禅, 坐亦禅, 语默动静体安然. Рух – це *чань*, сидіння – також *чань*; розмова й мовчанка, рух та спокій – і тіло у мирі й добробуті. Наведена сентенція втілює ключовий принцип учення про споглядання: останнє – це спосіб життя, а не зумисна практика й інтенція.

Таким чином, *чаньський* поет-монах Хань Шань, сприйнявши вплив різних шкіл китайського буддизму (південний і північний напрями *чань*, а також *тяньтай*), відобразив у поезії результати власної медитативної практики і світоспоглядання: переживання причетності до довкілля кожної конкретної миті (буття «тут і тепер»), ототожнення себе з навколишнім світом, єдність зі справжньою, нерозділеною у звичайній свідомості природою речей. *Чаньська* «практика» Хань Шаня, що постає водночас як не-практика і не-зосередження, через розумове осмислення власної сутності й місця у Всесвіті привела до чистого споглядання довкілля. Поет прагне досягнути стану внутрішнього спокою і мудрості, внутрішньої незалежності й водночас цілісності з Усесвітом.

1. Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии (1985): <http://bookz.ru/authors/grof-stanislav/grofstns02.html>; 2. Максимова І.Ю. Містичний досвід: основа виникнення, співвіднесеність із раціонально-логічним, можливості застосування у суспільстві // Мистико-езотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия: Сб. матер. / Под ред. С.В. Пахомова, Ю.Ю. Завгороднего, С.В. Капранова. СПб., 2008. С. 54-62; 3. Сторожук А.Г. Три учения и культура Китая: конфуцианство, буддизм и даосизм в художественном творчестве эпохи Тан. СПб., 2010; 4. Тарт Ч. Состояния сознания // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев / Ред. и сост. И.Т. Касавин. М., 1992; 5. Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. – СПб., 1998; 6. Чень Сяо-ци 2008 – Чень Сяо-ци, Цао Чжен-янь. Хань Шань і чань (陈肖岐、曹正颜. 寒山子与禅) // [URL]: <http://ttnews.zjol.com.cn/ttxw/system/2008/06/30/010528912.shtml>