

*Паломничество
в Страну Востока*

Алан Уоттс

**Психотерапия
Восток и Запад**



*Паломничество
в Страну Востока*

Psychotherapy East and West

ALAN WATTS



Vintage Books
A Division of Random House
New York, 1969

АЛАН УОТТС

Психотерапия, Восток и Запад

Перевод с английского



ИНИЦИАТИВА

Львов

1997

ББК 88
У65

Уоттс А.

У65 Психотерапия. Восток и Запад. /Пер. с англ. — Львов: Инициатива, 1997. — 174 с. — (Паломничество в Страну Востока).

ISBN 5-7707-9644-8

Что такое человеческая жизнь: поиски гармонии или стратегия выживания? Как избежать конфликта с миром и разлада с самим собой? Знает ли ответ западная психотерапия, со времен Фрейда и Юнга бьющаяся над проблемами «цивилизованной» личности, или ближе к истине восточные учения, имеющие в своем арсенале не только традиционную мудрость, но и такие сложные практики, как йога или дзэн? Об этом и многом другом смело и неординарно размышляет американский философ, теолог, толкователь дзэн-буддизма Алан Уоттс. Задавая оригинальные вопросы, автор находит нетрадиционные ответы, используя широкое сравнение западной психотерапии и восточных учений освобождения. Возможно, углубляясь вместе с автором в тайны человеческого бытия-в-мире, читатель сможет по-новому взглянуть на собственные проблемы.

ББК 88

Ответственный редактор С. В. Плотников
Перевод А. К. Могилянская
Редактор Л. М. Илюхина
Оформление А. А. Сидоренко
Технический редактор В. И. Сава
Корректор М. В. Алтухова

Компьютерная верстка В. И. Дмитерко

Сдано в набор 22.03.96. Подписано в печать 21.05.96.
Формат 84x108 /32. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура Кудряшовская. Печать высокая.
Усл. печ. л. 9,24. Уч.-изд. л. 10,17. Тираж 10 000 экз. Заказ № 6-1190.

ТОО «Инициатива» 290008, г. Львов, а/я № 850

Издано при участии «Интерпресс ЛТД»
РПО «Полиграфкнига», 252057, Киев-57, ул. Довженко, 3

ISBN 5-7707-9644-8

© Издательство «Инициатива», 1997,
перевод, оформление

СОДЕРЖАНИЕ

	Предисловие	<i>6</i>
I	Психотерапия и освобождение	<i>10</i>
II	Общество и психика	<i>25</i>
III	Пути освобождения	<i>46</i>
IV	Сквозь темное стекло	<i>84</i>
V	Контригра	<i>117</i>
VI	Приглашение к танцу	<i>152</i>

ЭЛЕКТРОННОЕ ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие

I. Психотерапия и освобождение

II. Общество и психика

III. Пути освобождения

IV. Сквозь темное стекло

V. Контригра

VI. Приглашение к танцу

Предисловие

Тема данной книги витала в воздухе по крайней мере последние тридцать лет, и на протяжении этого времени велись жаркие споры по поводу тех или иных параллелей между западной психотерапией и восточной философией. Однако до сих пор никто не пытался выявить какие-либо общие базовые элементы в методах и целях психотерапии, с одной стороны, и буддизма, веданты, йоги и даосизма, с другой. Последние, скорее всего, не являются методами психотерапии в прямом смысле, однако между ними существует сходство, достаточное, чтобы счесть их сравнение возможным.

Споры разгорелись в начале тридцатых годов, после публикации таких текстов, как перевод древнекитайского трактата «Секрет Золотого Цветка», сделанный Рихардом Вильгельмом, с обширным психологическим комментарием К.Г.Юнга (1929), «Душа как живой организм» Г.Р.Хойера (1932) и «Йога и западная психология» Джеральдины Костер (1934). С самого начала меня глубоко интересовал этот плодотворный взаимообмен между Востоком и Западом. Я даже внес свой посильный вклад в это дело довольно незрелой книгой «Западный человек и наследие Азии» (1937) и немного позже работой «Что такое счастье» (1940) с подзаголовком «Западная психология в поисках свободы духа и мудрость Востока». К тому времени на Западе почти единственным направлением психологии, которое использовало восточные учения, было юнгианство. Но дальнейшее развитие психотерапии и наших знаний в области восточной философии позволило провести более глубокие и далеко идущие аналогии. В то же время на Западе возрос интерес к восточному образу жизни, конкретно — к дзэн-буддизму, и последующим вкладом в этот взаимообмен стала совместная работа Эриха Фромма и Д.Т.Судзуки «Дзэн-буддизм и психоанализ» (1960).

В данной книге я не ставил задачу проследить развитие этой дискуссии или обобщить ее итоги, скорее хотел дать ей новый

7

поворот. До начала работы над книгой я видел, что существуют две основные точки зрения, с которых рассматривается данная тема. Так как я прочел почти все, что было написано по этому поводу, я мог бы преобразовать этот материал в критическую монографию об отношении психиатрии к достижениям восточной мысли с подробным сравнением основных форм психотерапии и техник, используемых в восточных учениях. Но, работая в подобном ключе, я создал бы громоздкий труд, представляющий узкоакадемический интерес; к тому же, я не силен в подобных формальных исследованиях, поэтому с огромным удовольствием оставляю их для тех, кто имеет необходимые терпение и усердие. Я нашел другой способ изложения, который считаю наиболее плодотворным для взаимообогащения как восточной, так и западной психотерапии. Так как они должны многому научиться друг у друга, мне кажется, что сравнение позволит обнаружить скрытые — и очень важные — стороны обеих. Поэтому я решил написать не сухой научный трактат, а провокационный очерк, который дал бы обеим сторонам толчок к дискуссии и осветил путь навстречу друг другу. Хотя я восхищен достижениями восточных учений, я не верю, что они являются вершиной священной и непреходящей мудрости, перед которой мир должен смиренно склонить голову. Не верю я и в существование евангелия от Фрейда или Юнга, в котором великие психологические истины установлены раз и навсегда. Цель этой книги не в том, чтобы сказать последнее слово, а в том, чтобы дать толчок к размышлениям и экспериментам.

Выбранный мною подход не позволяет воздать должное всем тем, кто повлиял на мои взгляды, или выразить признательность тем, кто внес свой вклад в дискуссию. Многочисленные беседы и прочитанные книги стали столь неотъемлемой частью потока мышления, что временами невозможно разделить: какие идеи принадлежат тебе, а какие ты заимствовал. Поэтому в этой книге я не оговариваю, что именно появилось благодаря моему давнему чтению работ таких неортодоксальных и смелых психотерапевтов, как Тригант Бэрроу и Джордж Гроддек, или моего друга Эрика Грэхема Хоува. В этой книге не сообщается о результатах многолетних дискуссий с последователями аналитической психологии Юнга профессором Стэнфордского университета Фридериком Шпигельбергом, доктором Лилиан Бейкер, доктором Чарлзом Тейлором. Здесь также ничего не сказано о вкладе, который внесли в развитие темы Медард Босс, Хуберт Бенуа,

Генри Дик, Лили Абег, Шома Морита, Такенса Кора, Акииса Кондо, Карен Хорни, Харольд Келман, Джозеф Кэмпбелл, Маргарет Райек и др.

Тем не менее, философская концепция органичной и взаимосвязанной вселенной, лежащая в основе книги, позволит читателю понять, сколь многим я обязан Д.Н.Уайтхеду, Джозефу Нидхему, Л.Л.Уайту, А.Ф.Бентли и гештальтпсихологам. Если читателю известны другие мои книги, он также заметит свежее влияние тех, кого я называю — в отличие от неопрейдистов Хорни и Фромма — «мета-фрейдистами»: Нормана О.Брауна и Герберта Маркузе. Он, безусловно, заметит и мое глубокое уважение к «психологии общения» Грегори Бейтсона и его единомышленников, особенно Джея Хейли, а также явное предпочтение обсуждать эти вопросы на языке более научном и менее метафизическом.

Читатель обнаружит, что для меня более важны связи восточных учений с теми формами психотерапии, которые исследуют социальные проблемы, нежели с теми, которые придают особое значение «бессознательному» и его архетипам. Даже если учесть, что дискуссия о взаимообмене между Востоком и Западом в основном велась последователями второго направления, я не могу отделаться от чувства, что западная психиатрия находится в состоянии застоя, несмотря на значительный вклад Фрейда в ее развитие. Мне кажется, что психоанализ в частности и «глубинная психология» в целом все меньше соприкасаются с тем, что накоплено науками о поведении человека за последние тридцать лет, и многие из нас всерьез озабочены вопросом, как долго сможет психология, заявившая предметом изучения душу, оставаться академической наукой.

К сказанному добавлю, что эта книга не была бы подготовлена без многочисленных бесед с теми, кто активно занимается психотерапией. На протяжении последних нескольких лет я имел честь вести семинары и читать лекции во многих медицинских институтах, больницах и в университетах, например, Йеля, Калифорнии, Цюриха, Вашингтона, Стэнфорда, а также во многих государственных психиатрических больницах. Моя благодарность относится ко всем, кто предоставил мне эти возможности...

Сан-Франциско, 1960

Алан Уоттс

ПСИХОТЕРАПИЯ.
ВОСТОК И ЗАПАД

I

Психотерапия и освобождение

При более глубоком изучении буддизма и даосизма, веданты и йоги мы не обнаруживаем в этих учениях ни философии, ни религии в том смысле, в каком их понимают на Западе. Мы находим нечто, более напоминающее психотерапию. Это может показаться странным, так как мы воспринимаем последнюю как науку, стоящую на практических и материалистических позициях, а первые — как крайне эзотерические религиозные системы, связанные с областью духа и почти всецело находящиеся вне этого мира. Так происходит по той причине, что наше незнание восточных культур и их изощренность создают атмосферу тайны, на которую мы проецируем свои собственные фантазии. На самом деле основной целью этих учений является нечто удивительно простое, по сравнению с чем все эти сложности с психической энергией и реинкарнацией, сверхчеловеческими способностями махатм и оккультизмом кажутся туманом, в котором доверчивый исследователь может заблудиться надолго. Справедливости ради следует сказать, что доверчивым исследователем может быть как азиат, так и западный человек, хотя первый редко обладает высокомерной доверчивостью западного знатока эзотеризма. Туман начинает рассеиваться, но на протяжении длительного времени его плотность скрывала действительно важные достижения восточной мысли в области психологии.

Основное сходство между восточными учениями и западной психотерапией состоит в том, что они вызывают изменения сознания, изменения в том, как мы ощущаем наше существование, наше отношение к человеческому обществу и миру природы. Психотерапевт в основном заинтересован в изменении сознания личностей с нарушенным душевным равновесием. Учения же буддизма и даосизма направлены на изменение сознания нормальных, социально приспособ-

II

ленных людей. Но для психотерапевтов становится все более очевидным, что нормальное состояние сознания в нашей культуре является и контекстом, и почвой для психического заболевания. Общества, накопившие материальные богатства и стремящиеся к взаимному уничтожению, могут быть чем угодно, но только не условием социального здоровья.

Безусловно, существуют определенные различия между психотерапией и, как я их назвал*, «восточными учениями освобождения». И одно из наиболее важных заключено в корне *психо-*. Исторически западная психология направила свои усилия на изучение души или сознания как чего-то отдельно существующего, тогда как восточные культуры не разделяют дух и материю, душу и тело, как это делают на Западе. Но западная психология настолько оторвалась от своих исторических корней, что уже не удовлетворена самим термином «психологический» как описывающим основное поле человеческого поведения. Это не значит, что стало возможным, как когда-то предполагал Фрейд, свести психологию к неврологии, а дух — к телу. Это не значит, что мы можем заменить «дух» на «нервную систему». Вероятнее всего, психология не может не учитывать революцию в научной терминологии, которая происходит в XX столетии и в которой концепции субъективного и «объективного», духовного и материального стали устаревшими. Описывая химические изменения или биологические формы, ядерные структуры или человеческое поведение, язык современной науки просто отражает новые связи.

Вероятно, эта революция гораздо сильнее повлияла на физику и биологию, нежели на психологию, и пока теоретические постулаты психоанализа остаются в неприкосновенности. Обиходная речь и бытовое мышление даже в просвещенном обществе так мало изменились, что до сих пор трудно выразить нематематическим языком, что же, собственно, произошло. Для неискушенного сознания кажется дерзостью попытка описать мир как систему взаимоотношений без определения того, из какого «вещества» эта система «сделана». Ибо, когда ученый исследует вещество или материю, он описывает то, что обнаруживает, в терминах структурированной системы.

* A.Watts, *The Way of Zen*, Pantheon, New York, 1957

Какие же термины можно использовать в данном случае? Ощущение материи появляется лишь тогда, когда перед нами системы, настолько смешанные или настолько тесно связанные, что мы не можем их различить. Для невооруженного глаза далекая галактика выглядит как цельная звезда, а сталь — как кусок сплошного и непроницаемого вещества. Но если мы увеличим масштаб, галактика примет четкие очертания спиральной туманности, а сталь окажется системой электрических импульсов, пронизывающих огромные пространства. Идея материи отражает лишь ту границу, за которой наши чувства или инструменты недостаточно совершенны, чтобы различить систему.

Нечто подобное происходит, когда ученый исследует элемент системы, настолько отчетливый для невооруженного глаза, что кажется отдельно существующим. Он обнаруживает, что чем тщательнее он ведет за ним наблюдение и описывает его, тем более очевидным становится то, что он описывает окружение, в котором тот существует, и другие системы, с которыми он неразрывно связан. Как сказал Тейяр де Шарден, изоляция индивидуальных, атомных систем «есть лишь хитрая уловка интеллекта».

Взятая в своей физической конкретной реальности, ткань универсума не может разрываться. Как своего рода «атом», она в своей целостности образует... единственно реальное неделимое... Чем дальше и глубже, с помощью все более мощных средств, мы проникаем в материю, тем более нас поражает взаимосвязь ее частей...*

На месте нечеткой связанности вещества мы находим четкую связанность нераздельных взаимозависимых систем.

При таком подходе к изучению человеческого поведения невозможно отделить психологические системы от социологических, биологических или экологических. Области знания, выделенные при незрелом и примитивном разделении, начинают срастаться в такие неудобопроизносимые гибриды, как нейропсихиатрия, социобиология, биофизика или геополитика. На определенной глубине специализации

* Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека. — М.: Наука, 1987. — С.46.

13

научного познания знания сливаются, становясь достаточно развитыми, чтобы определить, что весь мир слит воедино, насколько бы четко очерченными не казались его части. Отсюда — неумолкающие дискуссии о необходимости «объединенной науки» и описательного языка, общего для всех отраслей науки. И отсюда же — насущная потребность в самой науке описания, общения, систем знаков и символов, которая бы представляла и объясняла устройство вселенной.

Хотя древние культуры Азии никогда не имели такого точного физического знания, какого достиг современный Запад, они в принципе поняли многое из того, что мы постигаем лишь сейчас* Индуизм или буддизм невозможно классифицировать как религию, философию, науку, мифологию или же как смешение всего этого, потому что любое разделение, даже в форме разделения духовного и материального, им совершенно чуждо. Индуизм, подобно исламу и иудаизму, в действительности является цельной культурой, чего нельзя сказать о буддизме. Буддизм, вместе с элементами индуизма, ведантой и йогой, а также даосизмом в Китае, является не культурой, а скорее критикой культуры, продолжительной ненасильственной революцией или «лояльной оппозицией» культуре, частью которой он является. Это, наряду с заинтересованностью в изменении состояний сознания, придает учениям освобождения определенное сходство с психотерапией. Задача психотерапевта состоит в том, чтобы согласовать индивидуальное чувство и социальные нормы, не жертвуя целостностью личности. Он пытается помочь человеку остаться самим собой и достичь этого самостоятельно, не нанося ненужной обиды своему окружению, жить в согласии с миром, а не быть «не от мира сего». Китайский буддистский текст описывает мудреца словами, которые очень напоминают «внутренне направленную» личность у Райсмана или «самореализующуюся» личность у Маслоу:

Он появляется один, расхаживает в одиночку;

Само совершенство прогуливается вдоль одного и того же коридора Нирваны;

14

Характер у него уравновешенный, дух его ясен, вид у него естественно приподнятый, Его черты довольно изможденные, кости его тверды, он не обращает внимания на других.*

После Фрейда психотерапию занимала проблема социального насилия, совершаемого над человеческим организмом и его функциями. Если психотерапевт занимает определенное положение в обществе, он будет видеть свою задачу в том, чтобы приспособить человека и направить его «подсознательные побуждения» к социальной респектабельности. Но подобной «официальной терапии» недостает честности, и она становится послушным инструментом в руках армий, бюрократии, церкви, корпораций и всех прочих служб, нуждающихся в «промывке человеческих мозгов». С другой стороны, психотерапевт, по-настоящему заинтересованный в том, чтобы помочь человеку, вынужден занять критическую позицию по отношению к обществу. Это не означает, что он должен заняться политикой; это означает, что он должен помочь человеку в освобождении от разнообразных форм социальных условностей, что включает освобождение от неприятия этих условностей — неприятия как формы зависимости от объекта, на который оно направлено. Но тогда затруднения и их предпосылки, от которых пациент хочет освободиться, и подсознательные факторы, стоящие за ними, перестают быть просто психологическими. Они принадлежат всей системе его взаимоотношений с другими людьми и, более того, обусловлены социальными установками, которым эти отношения подчиняются, то есть правилами, которым следует культура или социальная группа. Сюда входят условности языка и права, этики и эстетики, статуса и роли личности, а также положения космологии, философии и религии. Весь этот социальный комплекс формирует представление человека о себе, о состоянии своего сознания, само ощущение своего существования. Более того, он обеспечивает человеческому организму представление о его индивидуальности, которая проявляется в бесчисленном разнообразии форм.

Видя это, психотерапевт должен осознавать, что его наука или искусство названы неточно, ибо он имеет дело

* Cheng-tao ke, II, tr. D. T. Suzuki, Manual of Zen Buddhism, Kyoto, 1935, с. 108.

15

с чем-то гораздо более сложным, нежели душа и ее проблемы. Осознавать это — значит понимать, сколь необходимы в работе психотерапевта восточные учения освобождения. Эти учения имеют дело с людьми, чьи страдания вызваны тем, что можно назвать *майя*, используя индо-буддистское слово, которое переводится как «иллюзия» и представляет цельную систему мировосприятия, где иллюзия рассматривается в прямом этимологическом значении этого слова, то есть как «игра» (*ludere*, лат.). Цель учения освобождения не в том, чтобы разрушить *майю*, а в том, чтобы распознать ее или научиться смотреть сквозь нее. Игра не должна приниматься всерьез, или, другими словами, представления о мире и о себе, являющиеся социальными привычками и установлениями, не должны смешиваться с реальностью. Законы общения вовсе не обязательно являются законами вселенной, и человеку не обязательно предназначена та роль, которую ему определило общество. Ибо, когда человек больше не смешивает себя с тем определением, которое дали ему другие, он сразу же становится универсальным и уникальным. Он универсален благодаря неотделимости его организма от космоса. Он уникален, так как он просто *этот* организм, а не какой-то стереотип общественного поведения, класса или личности, который человек выработал ради социального комфорта.

Многое свидетельствует о том, что страдание возникает именно тогда, когда социальная *майя* принимается как реальность. Существует прямой конфликт между тем, что собой представляет человеческий организм, и тем, чем его считают и хотят считать другие. Законы социального общения часто содержат в себе противоречия, которые ведут к невыносимым разладам в мыслях, чувствах и действиях. Недовольство собой, связанное с ограниченным пониманием своего общественного положения или своей личности, порождает ощущения изолированности, одиночества и покинутости. Многочисленные разногласия между индивидами и

их социальным окружением приводят к столь же многочисленным способам разрешения этих конфликтов. У кого-то это выливается в психозы и неврозы, что приводит к психиатрической лечебнице; но большинство находит облегчение в массовых увеселениях, религиозном фанатизме, хроническом сексуальном возбуждении,

16

алкоголизме, войне — вот удручающий список изнуряющих и варварских попыток уйти от действительности.

Таким образом, в психотерапии нуждаются не только клинические невротики и психотики, поэтому в последние годы помощь психотерапевта получают многие из числа тех, кто прежде искал совета у священника или сочувствующего друга. Но еще никто не придумал массовой психотерапии. На каждые восемь тысяч человек приходится один опытный психотерапевт, а обучение психотерапии — процесс длительный и дорогостоящий. Своей возрастающей популярностью психотерапия в большой мере обязана престижу науки и, следовательно, престижу психотерапевта как ученого, а не религиозного душепастителя. К тому же, мне известны некоторые достойные уважения психиатры, которые не согласятся, по крайней мере в душе, что их профессия все еще далека от существующей науки. Однако, начнем с того, что нет всемирно принимаемой теории или хотя бы терминологии науки, а есть множество противоречивых теорий и несовместимых психотехник. Наше знание неврологии, если она оказывается основой психиатрии, также чрезвычайно ограничено. Хуже того, нет уверенности, что психотерапия — это нечто большее, нежели случайное безвредное лекарство, успокаивающее больного. За исключением психотических симптомов, которые поддаются контролю с помощью определенных препаратов, не существует ни одного абсолютно точного способа отличить излечение от случайного выздоровления. И многие приемы, как, например, лоботомия или шоковая терапия, являются ни чем иным, как мерами крайнего отчаяния.

Тем не менее, профессионалы в этой области образуют братство терпеливых и преданных людей, восприимчивых ко всевозможным новым идеям и экспериментам. Даже не зная, есть ли в этом смысл, они накопили огромный объем подробной информации, и теперь становится очевидным, что для дальнейшего развития психиатрия должна более тесно сотрудничать с неврологией и биологией, с одной стороны, и с антропологией и социологией — с другой. Спрашивается, что еще в нашем обществе можно сделать для индивида, страдающего от конфликта с противоречивым, устаревшим, ограничивающим без необходимости социальным устройством

17

и от потока представлений о самом себе как о «заключенном в кожу эго».

То, что сейчас многие скорее пойдут за советом к психотерапевту, нежели к священнику, вызвано не просто тем, что наука имеет больший престиж, чем религия. Во многих протестантских и иудейских духовных семинариях преподают курс «пасторской психиатрии», включающий практику в психиатрических клиниках.

Более того, религию сделали настолько либеральной, что практически в любом городе и почти повсюду в сельской местности всегда рядом священник, который воспримет любую вашу проблему с величайшим сочувствием и великодушием, а часто и с большим пониманием. Но в разрешении конфликтов между личностью и обществом священнику мешает — и это вполне объяснимо — его собственная роль. Он представляет церковь, а религиозные общины, почти все без исключения, нацелены на укрепление общественных институтов, а не на то, чтобы критиковать их. Было бы неверным утверждение, что большинство религиозных групп воздерживается от социальной критики. Многие религиозные общины достаточно решительно выступают против *некоторых* общественных институтов, но в то же время они внедряют другие, не понимая их условности. Они объявляют их находящимися под покровительством Божьей воли или же законов природы, затрудняя тем самым понимание того, что общественные институты являются просто правилами общения, универсальное значение которых не больше значения, скажем, правил грамматики. Более того, сколь бы сочувствующим ни был священник, подспудно он всегда будет стремиться вернуть человека в лоно церкви.

Иудейская и христианская идея спасения предполагает обязательное членство в общине, Общности Святых. С точки зрения теории, в идеале церковь как тело Христово есть цельная вселенная, и так как во Христе «нет ни Эллина, ни Иудея, ни ... раба, [ни] свободного»*, членство во Христе могло бы означать освобождение от *майи* и ее категорий. Это могло означать, что условные определения и классификация не являются настоящей сутью человека,

* Посл. к Колос., 3:11

18

что «уже не я, но Христос живет во мне». Но на практике все обстоит иначе. На практике необходимо беспрекословно подчиниться требованиям христианской общины, воспринимая ее систему условностей и определений как реальность. Одной из наиболее важных христианских условностей является взгляд на человека как на нечто, что я назвал «заключенным в кожу эго»; отдельная душа и ее телесная оболочка вместе создают личность, которая уникальна и в конечном итоге ценна с точки зрения Бога. Этот взгляд является, без сомнения, исторической основой западного индивидуализма, давая каждому из нас ощущение себя как изолированного островка сознания, который сталкивается с совершенно «другим» объективным опытом. Мы развили это ощущение до чрезвычайно высокой степени. Но система условностей, которая создает это ощущение, *также* требует, чтобы безусловно изолированное эго действовало как часть тела и безоговорочно подчинялось социальной структуре церкви. Таким образом, возникает временами любопытное, но по сути неразрешимое и весьма опасное противоречие. Это создает идеальные условия для зарождения психозов. Тем не менее, как мы увидим, это также могло бы создать идеальные условия для терапии, если бы ответственные религиозные лидеры знали об этом противоречии и не принимали его всерьез. Другими словами, священник мог бы стать необычайно полезной фигурой, сумей он разглядеть что-либо вне своей собственной религии. Но его образование и общественное положение отнюдь не способствуют этому, и, таким образом, психотерапевт находится в лучшей позиции.

Мы отметили, что психотерапия и учения освобождения имеют две точки соприкосновения: во-первых, трансформация сознания, внутреннего ощущения собственного существования; во-вторых, освобождение личности от форм условностей, навязываемых ей общественными институтами. Как эти сходства может использовать психотерапевт в своей работе? Должен ли он пройти практический курс йоги или провести время в японском дзэн-монастыре — в дополнение к годам учебы в медицинском учебном заведении, психиатрической лечебнице и к обучению психоанализу? Я думаю, дело вовсе не в этом. Даже теоретические знания о других культурах помогают нам понять нашу собственную,

19

потому что, сравнивая, мы можем достичь ясности и объективности в понимании своего собственного общественного устройства. Это помогает нам отличать социальные фикции от естественных систем и отношений. Если в других культурах есть дисциплины, имеющие нечто общее с психотерапией, то теоретическое знание их методов, задач, законов дает психотерапевту возможность лучше разобраться в том, что делает он сам.

В этом он действительно нуждается, так как мы убедились, что в настоящее время психология и психиатрия находятся в состоянии великой теоретической путаницы. Как ни странно, в основном эта путаница возникает из-за размытости концепции «бессознательного». Но разве не является прямым делом психологии и психиатрии разобраться в этом понятии? Бессознательные факторы, имеющие отношение к психотерапии, не ограничиваются детскими травмами и подавлением гнева или сексуальности. Например, психотерапевт соприкасается в своей работе с малоисследованным «философским бессознательным». В силу своего узкоспециального образования, он проигнорирует не только современную философию науки, но также и скрытые метафизические предпосылки, которые лежат в основе всех основных постулатов психологической теории. Метафизика бессознательного, вероятно, плохая метафизика. Ну, а если метафизические предположения психоанализа необоснованны, или если его теория зависит от дискредитированных антропологических идей XIX века — что тогда? Во всех своих работах Юнг постоянно утверждает, что он говорит как ученый и врач, но не как метафизик. «Наша психология,

— пишет он, — является ... наукой о простых явлениях без каких-либо метафизических подтекстов». Она «воспринимает все метафизические утверждения и суждения как психические феномены и рассматривает их как заключения о психике и ее структуре, берущие свое начало, без сомнения, в определенных бессознательных предрасположенностях».* Но это в сущности крайне метафизическое заявление. Вся трудность в том, что человек вряд ли может думать или действовать без своего рода метафизической

* C.G.Jung, *Psychology and Religion: West and East*, Collected Works, Vol. II, Bollingen Series 20, Pantheon, New York 1958, с 476.

20

предпосылки, какой-то основополагающей аксиомы, которую он не может ни изменить, ни четко определить. Эти аксиомы подобны правилам игры: одни создают почву для плодотворного и интересного времяпрепровождения, другие — нет, но всегда необходимо четко и ясно понимать, каковы же правила. Так, правила игры в крестики-нолики не так плодотворны, как в шахматах. А что, если аксиомы психоанализа напоминают первые, а не последние? Не опустит ли это науку до уровня математики с евклидовой геометрией? Кроме того, бессознательные факторы в психотерапии включают социальное и экологическое окружение как пациента, так и психотерапевта, но это не принимается в расчет в ситуации, когда эти двое встречаются лицом к лицу. У Нормана О.Брауна читаем:

Существует определенное недопонимание в склонности психоанализа изолировать личность от культуры. Раз мы признали рамки «разговора с кушетки»*, или, скорее, раз мы признали, что «разговор с кушетки» является стилем поведения в культуре, становится ясным, что психоаналитику нечего анализировать, кроме этих культурных проекций — мира трущоб, телеграмм и газет, — и, таким образом, психоанализ становится исключительно историческим и культурным анализом.**

Не говорит ли это о том, что такой анализ поведения человека отражает лишь противоречия и непоследовательность в самой культуре?

Сейчас культурные модели проясняются, и скрытые метафизические допущения становятся понятными лишь в той степени, в какой мы можем выйти за пределы своих собственных культурных или метафизических систем, чтобы сравнить их с другими. Некоторые утверждают, что это просто невозможно, что наши впечатления о других культурах всегда безнадежно искажаются нашим восприятием через призму собственной культуры. Но это почти культурный солипсизм, это равнозначно утверждению, что мы никогда не сможем общаться с другим человеком. Если это верно, тогда

* Имеется в виду психоаналитическая процедура. — *Прим. ред.*

** N.O.Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Wesleyan University, 1959, с. 170-171.

21

изучение чужих языков и общественных отношений, даже любые разговоры с другими людьми — не что иное, как расширение границ собственного невежества. В качестве метафизического предположения это неопровержимо, но совершенно не плодотворно.

Положительной стороной освобождения, как его понимают в восточных учениях, является свобода игры. Отрицательная сторона — критика предпосылок и правил «социальной игры», которая ограничивает эту свободу и сдерживает ее развитие. Буддистская *нирвана* определяется как избавление от *сансары*, дословно Круга Рождения и Смерти, т.е. от порочного круга бесконечно повторяющихся попыток разрешить ложную проблему. *Сансара* поэтому сравнима с квадратурой круга, трехсторонним углом, вечным двигателем. Загадка, не имеющая решения, заставляет возвращаться к ней снова и снова, пока не обнаружится, что сам вопрос не имеет смысла. Вот почему невротик постоянно повторяет модели своего поведения и всегда безуспешно, так как он пытается разрешить искусственную проблему, найти смысл в самопротиворечии. Если он не сможет увидеть, что сама проблема бессмысленна, он просто уйдет в психоз, в паралич, то есть вообще потеряет способность действовать. И наоборот, «психотический перелом» может

быть неоправданным прорывом в свободную игру, попыткой спастись от безумия, при непонимании того, что проблема неразрешима не из-за чрезвычайной сложности, а потому что бессмысленна.

Итак, если мы хотим добиться положительного результата как в психиатрии, так и в жизни тех, кому она призвана помогать, — необходимо избавиться от подсознательных преград, непроверенных предположений и неосознанных бессмысленных проблем, имеющих социальный подтекст. И в этом случае одним из могущественных средств для достижения цели является межкультурное сравнение, особенно с такими сложными культурами, как китайская и индийская, которые сформировались в относительной изоляции от нашей и где были предприняты попытки освобождения от своих собственных систем. Трудно представить себе что-либо более конструктивное для психотерапевта, чем такая возможность. Но чтобы извлечь из этого пользу, он должен преодолеть привычное мнение, что ему нечему научиться у «донаучных» дисциплин, ибо в случае с психотерапией можно было бы

22

сказать: «Горшок над котлом смеется, а оба черны». Разумеется, речь не о том, чтобы усвоить принципы буддизма или даосизма, исповедуя их как религию. Если западный человек вообще способен понимать и использовать восточные пути освобождения, чрезвычайно важно, чтобы он имел научные представления о них, иначе неосторожного ждет трясина эзотерического романтизма.

В наше время, во второй половине XX века, восточные идеи больше не нуждаются в защите и пропаганде. Существующий интерес к ним уже довольно значителен, и они быстро распространяют свое влияние на наше мышление. И хотя все же остается необходимость в их дальнейшем толковании, прояснении и усвоении, мы не можем представлять их психотерапевтам как нечто совершенно новое. Тридцать лет тому назад Юнг писал:

Когда я начал работать в психиатрии и психотерапии, я совершенно игнорировал китайскую философию, и лишь позже мой профессиональный опыт показал, что в своей технике я бессознательно шел тем тайным путем, который на протяжении столетий был проторен лучшими умами Востока.*

Сходство между аналитической психологией Юнга и учениями освобождения надо принимать с некоторыми оговорками, но важно то, что Юнг чувствовал наличие такого сходства. Хотя интерес к Востоку и связывается прежде всего с именем Юнга и его последователей, которых сторонники других школ часто обвиняют в «мистицизме», эта тенденция получила гораздо более широкое распространение, что подтверждают монографии и журнальные публикации последних лет.

Уровень, на котором восточная мысль может быть полезна западной психологии, был замечательно определен Гарднером Мерфи, психологом, которого едва ли можно заподозрить в сочувствии юнгианскому «мистицизму»:

Если, к тому же, мы хотим действительно понять все, что возможно, о личности, ее интеграции и дезинтеграции, мы должны понять значение деперсонализации, тот опыт, в котором индивидуальное

* R. Wilhelm and C. G. Jung, *The Secret of the Golden Flower*, Routledge, London, 1931, с 83.

23

сознание исчезает и личность растворяется в сознании, больше не связанном с индивидуальностью. Такой опыт описан индуизмом как максимально возможное объединение личности с *атаманом*, сверхиндивидуальной космической сущностью, которая преобладает над личностным и материальным... Некоторые люди стремятся к такому опыту; другие боятся его. Здесь нас интересует не отношение к нему, а тот свет, который он проливает на относительность современной психологии личности... Любая модель структуры личности, в которой самосознание слабо выражено или вообще отсутствует, может оказаться основополагающей (или фундаментальной).*

Существует распространенное заблуждение, что изменение личностного сознания, осуществляемое в восточных учениях освобождения, является «деперсонализацией» в смысле возврата к примитивному или инфантильному типу сознания. Действительно, Фрейд назвал стремление вернуться к океаническому сознанию матки *нирвана*-принципом, и его последователи успешно перепутали идею трансценденции эго с простой потерей «силы эго». Возможно, такой подход был продиктован имперским мышлением Западной Европы XIX века, когда удобно было считать индийцев и китайцев отсталыми и невежественными язычниками, отчаянно нуждающимися в просвещении путем колонизации.

Думаю, было бы излишним подчеркивать, что освобождение не требует потери или разрушения столь условных понятий, как эго; оно предполагает видение сквозь них — подобно тому, как мы принимаем понятие экватора, не связывая его с физическим обозначением на поверхности Земли. Вместо того чтобы опускаться ниже эго, освобождение возвышается над ним. Не обладая особым знанием буддизма или веданты, Э.Ф.Бентли сформулировал это так:

Нельзя позволить скептицизму взять верх в вопросе о существовании личности. Даже если личность найдет повод придерживаться мысли, что она не существует в определенном смысле, это нисколько не умалит факта ее реального существования. Наоборот,

* G. Murphy, *Personality: A Biosocial Approach to Origins and Structure*, Harper, New York, 1947.

24

осознание реальности возрастет. Для личности губительно как раз утверждение, а не отрицание своего существования. Если личность падет, то это произойдет потому, что реальная жизнь человека при ближайшем рассмотрении оказалась слишком богатой для него, а не потому, что оказалась слишком ничтожной.*

Достаточно только увидеть живые и выразительные лица и пронизательный взгляд великих учителей дзэна на китайских и японских картинах, чтобы понять, что изображенный здесь идеал личности никак не является совокупным небытием или слабевольным эго, стремящимся назад в матку.

Наша ошибка состояла в предположении, что личность священна и ее уникальность увеличивается при вычленении ее из окружающего мира или изначальном отторжении от своего Создателя. Это все равно, что воздать хвалу ладони, отрубив ее от руки. Но когда Спиноза сказал, что «чем больше мы знаем отдельных вещей, тем больше мы знаем Бога», он предвосхитил наше открытие: чем богаче и отчетливее становится наше представление о человеке и мире, тем больше мы осознаем их относительность и взаимосвязь в нераздельном целом. Психотерапевт находится в полном согласии с учениями освобождения, описывая такие достижения терапии, как индивидуация (Юнг), самоактуализация (Маслоу), функциональные автономии (Оллпорт) или творческие индивидуальности (Адлер), но всякое растение, до того как дать обильный урожай, должно быть высажено в почву, чтобы тянуться от земли к солнцу.

* A.P. Bentley, *Inquiry into Inquiries*, Beacon, Boston, 1954, с. 4.

II Общество и психика

Хотя мы не можем утверждать, что общество является единым организмом, с той же уверенностью, с какой мы говорили, что человеческое тело состоит из клеток, ясно, что любая социальная группа представляет нечто большее, нежели просто сумму своих членов. Люди не просто живут рядом. Суммировать — значит собирать вместе по порядку номеров, но связь между 1, 2, 3 и 4 слишком проста, чтобы хоть сколько-нибудь напомнить отношения между людьми, живущими вместе. Общество — это люди, живущие по определенной модели поведения. Модели эти имеют такие физические признаки, как дороги и структура городов, законы права и языка, орудия труда — все, что прокладывает «колею», обуславливающую будущее поведение группы. Более того, общество не «сделано» из людей подобно тому, как дом сложен из кирпичей или даже как армия набрана по призыву. Строго говоря, общество не столько вещь, сколько процесс, в котором неразделимы люди, животные и сама жизнь. Каждый живой организм вместе с его родителями уже составляет общество.

С точки зрения поведения людей общество прежде всего динамическая система, в которой связи поддерживаются благодаря согласованным действиям. Чтобы система работала, то, что делается, должно согласовываться с тем, что уже сделано. Эта модель существует, потому что, двигаясь вперед, она опирается на свое прошлое, что обеспечивает стабильность и узнаваемость, то есть порядок, при котором деревья внезапно не превратятся в кроликов, а один человек не станет вдруг вести себя как совершенно другой, так что мы не сможем распознать его. Возможность определить «кто есть кто» — это согласованное поведение. Система, модель, связность, порядок, согласованность, узнаваемость, последовательность определенным образом синонимичны. Но в такой мобильной и изменчивой модели, как человеческое общество, поддерживать согласованность действия и общения

26

нелегко. Это требует тщательно выработанных соглашений о структуре системы и правилах согласования ее элементов. Без соглашения относительно правил поведения — нет игры. Без соглашения относительно употребления слов, знаков и жестов — нет общения.

Поддержание жизнедеятельности общества было бы несложной задачей, если бы люди ограничились простым существованием. В этом случае они были бы просто животными и им было бы достаточно есть, спать и воспроизводиться. Но если это действительно является их основными потребностями, то нельзя не согласиться, что люди достигают удовлетворения этих потребностей самым изощренным способом, какой только возможно себе представить. Чтобы обеспечить свое существование, люди должны работать, но они, похоже, предпочитают играть, притворяясь в то же время, что основная часть этой игры — работа. Когда начинаешь думать об этом, граница между работой и игрой становится зыбкой и изменчивой. Обе являются работой в том смысле, что расходуют энергию. Но если работа — это то, что *должно* обеспечить существование, хочется спросить, действительно ли она так необходима? Не является ли само существование формой игры? Мы не должны впадать в антропоморфизм, утверждая, что животные охотятся и едят *для того*, чтобы существовать, или что подсолнух поворачивается *для того*, чтобы быть освещенным солнцем. Невозможно научно доказать, является это инстинктом существования или удовольствия. Когда мы говорим, что организм живет потому, что ему нравится жить, чем можно это доказать, кроме того, что он действительно продолжает жить — до тех пор, пока не умрет? Подобно этому, сказать, что мы всегда выбираем то, что нам больше нравится, означало бы не более того, что мы всегда выбираем то, что мы выбираем. Если есть базисная необходимость для жизни, должна также быть, как считал Фрейд, и базисная необходимость для смерти. Но язык и мысль намного яснее без этих призрачных инстинктов и необходимостей. У Витгенштейна сказано:

Из того, что произошло одно, принудительно не следует, что должно произойти другое. Существует только *логическая* необходимость.*

27

Выносливый организм — это тот, который приспособлен к окружающей среде. Климат и пища соответствуют ему, его система усваивает все, удаляя ненужное, и эта согласованность движения, трансформация пищи и воздуха в систему организма и есть то, что мы называем его существованием. Не существует никакой скрытой необходимости, чтобы это продолжалось или не продолжалось. Сказать, что организму *необходима* пища, значит сказать, что *он — это пища*. Сказать, что организм ест, *потому что* голоден, значит сказать только то, что он ест тогда, когда готов есть. Сказать, что он умирает, потому что не может добыть пищу, значит сказать, что смерть — это нарушение согласованности с окружением. Так называемое причинно-следственное объяснение события — всего лишь описание того же события другими словами. Опять сошлемся на Витгенштейна:

В основе всего современного мировоззрения лежит иллюзия, будто бы так называемые законы природы суть объяснения природных явлений.*

Такие сложные организмы, как люди, требуют более сложной согласованности, более сложной трансформации окружающего. Они являются не просто системами трансформирования пищи, но приспособлены и согласованы с окружением настолько, что превращают колебания частиц в звук и свет, вес и цвет, вкус и запах, температуру и ткань, и, в результате, сами генерируют усовершенствованные системы знаков и символов с величайшей внутренней согласованностью. Взаимосвязь с окружением позволяет описывать мир в терминах знаковых систем. Мир, таким образом, трансформируется в мышление точно так же, как пища трансформируется в тело. Соответствие, или согласованность, телесной системы или системы мышления с системой мира возникает само по себе. Сказать, *почему* это происходит или не происходит, — всего лишь описать определенную согласованность или несогласованность.

Сказать, что все происходит само собой, значит согласиться с тем, что мир — это игра. Но эта идея является оскорблением *для* здравого смысла, так как основное правило человеческих сообществ определяет, что все *должно* быть согласованным. Хочешь принадлежать к нашему

* Витгенштейн Л., там же, с. 69.

28

обществу, надо играть в нашу игру — или, проще, *если* мы хотим быть согласованными, мы *должны* быть согласованными. Вывод заменен предпосылкой. Видимо, это можно понять, так как человеческое общество настолько сложно и изменчиво, что чрезвычайно трудно сохранить согласованность. Дети никак не вписываются в те модели поведения, которые мы пытаемся им навязать, и по этим и подобным причинам социальные установления должны сохраняться силой. Иначе говоря, первое правило игры гласит: чтобы общество выжило, игра должна продолжаться. Но мы не должны упускать из виду тот факт, что согласованность, или упорядоченность, в природе просто существует, а не *должна* существовать. Природные события не подчиняются приказам подобно тому, как люди подчиняются законам*. Иными словами, первое правило игры определяет, что игра *серьезна*, и, следовательно, вовсе не игра. Это можно назвать «первичным вытеснением». Я не утверждаю, что это заложено в человеческой природе; скорее, это глубоко укоренившаяся социальная привычка. Ибо как только мы чувствуем, что определенные вещи, такие как существование, являются серьезной необходимостью, жизнь становится неразрешимой проблемой. Жизнь и проблема становятся одним; человек оказывается в тупике, из которого нет выхода. Человек ведет себя как саморасстраивающийся организм, и это поведение проявляется во всем. Например, одним из наших замечательных достоинств является чувство времени, наша удивительно восприимчивая память, которая дает возможность предсказывать будущее по опыту прошлого. Однако ощущение времени перестает быть ценным, когда беспокойство о будущем делает мучительным настоящее или когда возросшая осведомленность о будущем убеждает в том, что у нас нет будущего. Если растущая восприимчивость человека требует, чтобы он все более и

более осознавал себя как индивидуальность, если социальные институты созданы для воспитания уникальной личности,

* В своем великолепном эссе «Человеческие законы и законы природы» в ч.2 «Науки и цивилизации в Китае» Джозеф Нидхем показал, что под влиянием даосизма в китайском мышлении никогда не смешивались законы природы и законы общества. Однако будучи путем освобождения, даосизм позволил осознать тот факт, что человеку свойственно проецировать социальные условности на законы мироздания.

29

нам грозит не только перенаселение, но и превращение человека в наиболее уязвимый и непостоянный вид*.

Эта саморасстраивающая активность и есть *сансара*, порочный круг, избавление от которого предлагают учения освобождения. Избавление зависит от осознания того, что именно «первичное вытеснение» повинно в том, что мы воспринимаем жизнь как проблему, как нечто серьезное и неотвратимое. Необходимо увидеть, что проблема, которую мы пытаемся решить, абсурдна. Такой взгляд означает много больше, нежели просто покорность судьбе, много больше, нежели стоическое отчаяние от осознания, что человеческая жизнь — проигранная битва с природой. Это последнее было бы только признанием, что проблема не имеет разрешения. Тогда следовало бы сдаться и держаться в стороне от жизни, поддавшись своего рода коллективному психозу. Дело не в том, что проблема не имеет решения, а в том, что она настолько бессмысленна, что нет никакой возможности или необходимости ощущать ее как проблему. Опять процитируем Витгенштейна:

Для ответа, который невозможно высказать, нельзя также высказать и вопрос. *Тайны* не существует. Если вопрос вообще может быть поставлен, то на него можно и ответить. ...Сомнение может существовать только там, где существует вопрос; вопрос — только там, где существует ответ, а ответ — лишь там, где нечто может быть *высказано*. Мы чувствуем, что если бы даже были получены ответы на *все возможные* научные вопросы, наши жизненные проблемы совсем не были бы затронуты этим. Тогда, конечно, уж не осталось бы вопросов, но это и было бы определенным ответом. Решение жизненной проблемы мы замечаем по исчезновению этой проблемы. (Не потому ли те, кому после долгих сомнений стал ясен смысл жизни, все же не в состоянии сказать, в чем состоит смысл.)** Когда психиатр спросил у учителя дзэн, как он справляется с невротиками, тот ответил: «Я заманиваю их в

* Это можно сравнить с необходимостью увеличить масштаб, чтобы в колонии микроорганизмов наблюдать поведение отдельных особей.

** Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. — М.: «Гнозис» 1994. — С. 72.

30

ловушки!» — «И каким образом вы их заманиваете?» — «Я довожу их до того предела, где они не могут задать ни одного вопроса!»

Но идея о том, что жизнь не должна ощущаться как проблема, является настолько непривычной и неправдоподобной, что нам необходимо более глубоко проследить социальные корни «проблемного» мироощущения. Во-первых, оппозиции «человеческий порядок — природный хаос» не существует. Сказать, что нет никакой природной необходимости, *не значит сказать*, что нет никакого природного порядка, никакой системы или согласованности в физическом мире. В конце концов, сам человек является частью физического мира, а с ним — и его логика. Но нетрудно заметить, что тот вид порядка, который мы называем логическим, или причинно-следственным, является лишь *частным случаем* общего порядка; он существует в мире, но не характеризует мир как целое. Например, существует порядок рациональных чисел 1, 2, 3 и т.д., но математика не могла бы описать его достаточно полно, если бы ограничивалась арифметикой. Мы могли бы сказать, что теория вероятности описывает лучше, чем теория причинности. Эта истина подобна той, что человек с пилой может свалить дерево быстрее, нежели человек с каменным топором. Мир для нас таков, каким мы его воспринимаем через систему мышление-язык, описывая его в терминах этой системы. Однако эта система является физической точно так же, как и то, что она описывает. Все дело в том, что мир не имеет *фиксированного*

порядка. Можно сказать, что мир организует себя хотя и более искусно, но тем же способом, каким это делают живые организмы.

Мы видим, что живые организмы согласуются с окружающей средой, трансформируя пищу и т.д. в системы своих тел. Можно подойти к этому с другой стороны, сказав, что окружающая среда согласуется с организмами насколько это возможно. Экологи говорят об эволюции окружающей среды, равно как и об эволюции организма. Как установили Дьюи и Бентли*, Ангиал**, Брунsvик*** и мн. др., система

* J. Dewey and A. P. Bentley, *Knowing and the Known*, Beacon, Boston, 1949.

** A. Angyal, *Foundations for a Science of Personality*, Commonwealth Fund, New York, 1941.

*** E. Brunswik, «Organismic Achievement and Environmental Probability», *Psychological Review*, Vol. 50, 1943.

31

«организм — окружающая среда» является единой моделью поведения, подобно полю в физике, где происходит не взаимодействие, а взаимопроникновение. Гарднер Мерфи писал:

Мы не можем точно определить ситуацию, не ссылаясь на существующий в ней особый организм; мы не можем точно определить организм... без ссылки на ситуацию. Одно служит для определения другого.*

Определить точно — значит сказать, что происходит, описать поведение, и как только мы это сделаем, мы обнаружим, что говорим о взаимопроникновениях. Мы не можем говорить о движении, не описывая площадь или пространство, где это движение происходит; мы бы не жали, что данная звезда или галактика движется, если бы не сравнили ее положение с положением ее соседей. И так же, когда мы пытаемся дать исчерпывающее описание мира, мы обнаруживаем, что описываем человека, так как научное описание мира является в сущности описанием экспериментов, то есть того, *что люди делают*, когда исследуют мир. И наоборот, когда мы пытаемся дать исчерпывающее описание человека — его физического строения, манеры говорить и действовать, — мы обнаруживаем, что описываем мир. Отделить одно от другого может поверхностный, а значит, невежественный взгляд.

Человеческое поведение, которое мы называем восприятием, мышлением, речью и действием, является согласованностью организма и окружающей среды того же рода, что и процесс принятия пищи. Что происходит, когда мы прикасаемся к камню и чувствуем его поверхность? Грубо говоря, камня касается множество нервных окончаний наших пальцев, и каждый нерв «оживает». Представьте огромную сеть электрических лампочек, соединенную с сетью кнопок, плотно расположенных рядом. Если я всей ладонью нажму на кнопки, лампы зажгутся формой, приблизительно напоминающей мою руку. Форма ладони «переведена» в систему кнопок и лампочек. Так и ощущение камня возникает в «сети» нервной системы, когда она реагирует на контакт с камнем. Но в нашем распоряжении

* G. Murphy, *Personality. A Biosocial Approach to Origins and Structure*, Harper, New York, 1947, с. 891.

32

«сети» гораздо более сложные, нежели эта, — не только оптические и слуховые, но также лингвистические и математические. Они также являются системами, в термины которых мир переводится подобно тому, как камень переводится в импульсы нервной системы. Подобной сетью является система координат с тремя пространственными и одной временной характеристиками, в которой мы представляем существование мира, хотя на самом деле нет линий длины, ширины, высоты, пронизывающих пространство, и Земля не «тикает», вращаясь. Подобной сетью также является вся система классов, или словесных ячеек, по которым мы сортируем мир, определяя события или вещи; неподвижное или движущееся; свет или тьму; животное, растение или минерал, птицу, зверя или цветок; прошлое, настоящее или будущее.

Очевидно, что, говоря о порядке и строении мира, мы говорим о нашей системе координат. «Законы, такие как закон причинности, говорят о системе координат, а не о том, что система координат описывает».* Другими словами, то, что мы называем порядком в природе, есть порядок

нашей системы координат. Порядок можно заметить, лишь сравнивая один процесс с другим — например, вращение Земли вокруг Солнца с размеренным вращением часовой стрелки. (Часы с размеченными минутами и секундами — это и есть система координат.) Подобным же образом то, что выглядит как природная необходимость, может оказаться необходимостью грамматики или математики. Когда говорят, что неподдерживаемое тело, которое тяжелее воздуха, *обязательно* упадет на землю, то необходимость состоит не в природе, а в правилах определения. Если оно не упало на землю, значит, оно не отвечает требованию «тяжелее воздуха». Рассмотрим процесс математического мышления. Математика не интересуется, применимы ли его построения к каким-либо другим конструкциям естественного мира. Он просто идет дальше и *изобретает* математические формы, заботясь лишь о том, чтобы они были согласованы между собой и с его собственными постулатами. Но впоследствии всегда оказывается, что, как и часы,

* Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. — М.: «Гнозис», 1994. — С. 68.

33

эти формы могут быть приведены в соответствие с другими природными процессами.

Загадкой является то, что одни «сети», изобретенные нами, работают, а другие — нет. Это похоже на то, что поведение одних животных вписывается в окружающую среду, а других — нет. Муравьи, например, остаются неизменными на протяжении миллионов лет, а огромные клыки саблезубых тигров или гигантские размеры ящеров оказались неудачным экспериментом. Вероятно, было бы правильнее сказать, что эти модели работали, но не так долго, как модели других видов. Но чаще все же происходит так, что взаимоотношения «организм — окружающая среда» «раскалываются»: агрессия или защита организма от окружающей среды становится слишком сильной, изолируя его таким образом от источника жизни. Иногда организм оказывается слишком консервативным для легко изменяющейся окружающей среды, что приводит к той же ситуации: система слишком жестка, слишком настаивает на существовании и, в результате, самоизолируется. Бывает, что организм находится в состоянии внутреннего противоречия: рог на носу носорога слишком тяжел для мышц. В отношении человеческого рода нас интересует, существует ли подобный раскол в развитии сверхизолированного сознания личности.

Если это так, нам надо быть осторожными, чтобы не совершить ложного шага в своих доводах. Мы не должны говорить человеку: «Осторожно! Если ты хочешь существовать, ты должен сделать что-нибудь с этим!» Любое действие в этом направлении только приведет к ухудшению, оно просто утвердит личность в ее чувстве отделенности. Это станет, подобно рогу на носу, механизмом существования, отравляющим существование. Но если не сам индивид, то кто и как должен действовать?

Есть ли какие-либо основания предполагать, что ситуация может исправить себя сама, что система «человек — вселенная» достаточно разумна, чтобы сделать это? Если это происходит или начинает происходить, в первую очередь обнаруживается, что индивиды сами иницируют изменения. Но как только ситуация исправляется, индивиды одновременно испытывают изменение сознания, которое обнаруживает иллюзорность их отчужденности. Нечто подобное случается, когда исследователь, уверенный, что

34

совершил абсолютно независимое открытие, обнаруживает, что другие люди в то же самое время пришли к такому же решению проблемы. Как иногда говорят ученые, *поле* исследования расширилось настолько, что отдельное открытие может вполне естественно совершиться одновременно в нескольких местах.*

Если мы теперь обратимся к такому общественному явлению, как язык, или к словесной сети координат, мы легко найдем способы отторжения организма от окружающей среды и элементов окружающей среды друг от друга. Языки с преобладанием таких частей речи, как глаголы и существительные, обычно переводят то, что происходит в мире, в отдельные вещи (существительные) и действия (глаголы), а те, в свою очередь, «имеют» характеристики (прилагательные и наречия), более или менее отделимые от них. Все подобные языки представляют мир как совокупность отдельных элементов. Недостатком подобных сетей является то, что они скрывают или игнорируют (или подавляют) взаимосвязь между элементами. Вот

почему так трудно найти слова для описания таких полей, как «организм — окружающая среда». Так, например, когда рассматривается человеческое тело и его органы привязываются к существительным, мы оказываемся перед опасностью со стороны механической сверхспециализированной медицины и хирургии, которые своим вмешательством могут нарушить баланс в организме, а это приведет к непредсказуемым «эффектам» во всей системе. Но как поступить хирургу, если ему необходимо удалить пораженную раком щитовидную железу? Подобные опасности возникают почти во всех сферах человеческой жизнедеятельности.

Давайте предположим, что социальная группа А враждует с группой Б. Б, периодически атакуя А, регулирует жизнедеятельность членов А и их численность. Но группа А считает свою точку зрения верной, а точку зрения Б — неверной, и так как они непримиримы, то действительная услуга, которую Б оказывает А, игнорируется. И настает тот час, когда А мобилизует все свои силы и или уничтожает Б,

* К примеру, я как «независимый философ» не мог бы подтвердить свою независимость. «Мои» идеи невозможно выделить из того, что Нортроп Фрау называет «порядком слов», то есть из общего поля литературного текста.

35

или делает Б неспособным к дальнейшим атакам. Тогда А оказывается перед опасностью самоуничтожения или истощения из-за отсутствия «тонуса». Существующая система ценностей сделала невозможным понимание того, что враг может быть другом, а война — сотрудничеством. Очевидно, что подобные отношения существуют и между пороком и добродетелью. На это часто обращали внимание, но общество считает недостойным воспринимать это серьезно. Лао Цзы говорил: «Когда все узнают, что доброе является добром, возникает и зло. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга».* Это так просто, но именно это и не признается! Разумеется, мы можем избавиться от таких отдельных недостатков, как преследование евреев, детский труд или проказа, но в конечном итоге общее ощущение жизни останется тем же. Другими словами, температура замерзания и закипания наших эмоций остается неизменной, независимо от того, измеряется ли она по шкале Цельсия или Фаренгейта. В то же время, борьба между добродетелью и пороком может оставаться столь же важной, как и сражение между группой А и группой Б. Видеть это — значит понимать, что борьба есть игра.

Любая классификация требует деления мира. Как только появляется класс, появляется принадлежащее и не принадлежащее ему. Внутри и вне, Да и Нет определенно исключают друг друга. Они формально противопоставляются, как группа А и враждебная ей группа Б, хорошее и плохое, добродетель и порок. Разделение между ними выглядит столь же четким, как между телом и пространством, телом и его тенью. Следовательно, разделение, различие — это то, что мы замечаем, что соответствует языковому описанию, и так как это обозначено и выяснено, оно признается сознанием и не подавляется. Но есть также и кое-что незамеченное и проигнорированное, что не соответствует языковому описанию и по причине необозначенности и невыясненности является подсознательным и подавляется.

Значит, внешнее и внутреннее связаны между собой, и нельзя отделить одно от другого. «Бытие и небытие порождают друг друга». Во вражде скрыта дружба, в

* Лао Цзы. Дао де Цзин // Древнекитайская философия. Т. 1.— М.: Мысль, 1972. — С. 115.

36

серьезном — шутка, под разделением личности и мира скрыта система поля. В этой системе любое внутреннее событие имеет свое внешнее выражение, любой внешний взрыв оказывается внутренним взрывом, внешний контур имеет внутреннюю проекцию, причем все это взаимозависимо и происходит одновременно, так что никогда нельзя сказать, с какой стороны исходит инициатива. Личность не больше влияет на мир, чем мир — на личность. Причина и следствие оказываются неотъемлемыми частями одного и того же события.

Консерватизм языка успешно скрывает всю полноту картины, поэтому подобная точка зрения в науках о поведении человека существует лишь как гипотеза, хотя физика подтверждает такую взаимозависимость. Возможно, это связано с тем, что намного легче описывать чистый

процесс и систему математически, нежели словами — со всеми этими подлежащими и сказуемыми, существительными и глаголами, с действиями и действующими лицами. Но мы еще не овладели методом математического описания человеческого поведения. Хотя не так уж трудно представить себе язык, который мог бы описать все, чем человек «является» и что он делает, как *процесс*. Ведь можем же мы говорить о зданиях как о жилье, не чувствуя необходимости выяснять, что такое жилье. Не думаю, что такой язык обеднел бы; по крайней мере не больше, чем обеднели науки, отказавшись от таких туманных понятий, как эфир, жизненная сила, флогистон или планетарные сферы. Напротив, язык обогатился бы, облегчив для нас понимание связей, о которых наши современные языки умалчивают. Описывая мир как динамическую систему, мы поняли бы, что секрет того, что же является объектом, а что субъектом действия, что причиной, а что следствием, так же прост, как отношения между вогнутой и выпуклой частями кривой. Какая из них первична?

Более того, трудность состоит не только в том, чтобы найти язык, но и в преодолении социального противодействия. Будет ли действительно признано, что наша игра несерьезна, что враги являются друзьями и что добро прорастает во зле? Кажется, будто общество тайно условилось скрывать это из боязни, что иначе борьба прекратится. Ведь если эти противоположности не разделены и не

37

антагонистичны, какова может быть мотивация для созидательной борьбы между ними? Если человек не находится в состоянии борьбы с природой, что явится стимулом для технического прогресса? Представьте себе реакцию христиан на идею, что за кулисами Бог и Дьявол были ближайшими друзьями, но приняли разные стороны, дабы инсценировать величайшую космическую игру? Хотя, вероятно, во времена написания Книги Иова дела обстояли именно так, так как в ней Сатана — просто адвокат в Небесном суде, столь же преданный слуга суда, как и *advocatus diaboli* в Ватикане.

Но если человек является действующей системой, а не действующим лицом, и если личность и мир действуют согласованно, то есть действие не исходит изначально ни от одного из них, возникает проблема: кого же обвинять, когда что-то не ладится? Может ли в таком случае полиция, проводя следствие, задавать вопрос: «Кто начал это?» Условие, что личность — это ответственное независимое действующее лицо, является основным почти для всех наших социальных и правовых структур. Принятие этой роли и соответствие ей является главным критерием нормальной психики, и нам кажется, что, если кто-то сведен к простым действиям и реакциям, он является лишь бездушным механизмом. Конечно, на первый взгляд эта вселенная чистой активности внушает страх, ибо кажется, что не существует места, где можно что-либо начать, принять решение. Вполне вероятно, что скольжение по этому пути может вызвать психический срыв, так как индивид может осознать, что он потерял контроль над всем и не может больше надеяться на согласованность своего и чужого поведения. Но если бы на первом месте было понимание того, что это обычный порядок вещей, то такой опыт не лишал бы человека присутствия духа. Практически, как только человек привыкает к этой мысли и перестает ее бояться, он продолжает вести себя так же рационально, как и прежде, — но с чувством огромного облегчения.

Такая позиция человека — я не говорю сейчас об ее моральном и этическом значении — имеет те же преимущества над обычным взглядом, что и Солнечная система

* Кстати, читая строки о Тайной Вечере, я не мог избавиться от впечатления, что Иисус приказал Иуде предать его.

38

Коперника над Птолемеевой, которая намного проще, хотя и означает отказ от центральной позиции Земли. Это, к тому же, такой вид простоты, который скорее плодотворный нежели ослабляющий, он дает дополнительные возможности для игры, обогащает выразительные средства. С другой стороны, общепризнанный взгляд все чаще терпит неудачу там, где предполагает преуспеть.

Одна из лучших оценок социального и конвенционального характера эго дана в работе Джорджа Герберта Мида*. Он указывает, что разница между социальной и биологической теориями происхождения индивидуального самосознания соответствует разнице между эволюционной и договорной теориями происхождения государства. В последней, дискредитированной, социальная община формируется на основе обдуманного соглашения между сознательными личностями. Таким образом, он считает, что личность не может стать сама для себя объектом, и вообще ни одна живая особь не существует сама по себе.

Взгляд на разум (т.е. эго) как на врожденную биологическую способность индивидуума в действительности вовсе не дает возможности объяснить его природу: ни что это за биологическая способность, ни того, как организмы на определенном уровне процесса эволюции приобретают ее.**

Далее Дж.Г.Мид показывает, что «я», биологическая личность, может осознать себя лишь в понятии «меня», а это восприятие себя дано ему другими.

Личность, как таковая, входит в свой собственный опыт как объект, а не субъект; войти как объект она может лишь на основе социальных отношений и взаимодействий, лишь посредством основанных на опыте совместных действий с другими личностями в организованной социальной среде... лишь через отношения других к себе — только так она способна стать объектом для себя.***

В результате разум или психологическая структура личности не могут быть идентифицированы с какой-либо

* A. Strauss, ed., *The Social Psychology of George Herbert Mead*, Phoenix, Chicago, 1956.

** Там же, с. 257-258.

*** Там же, с. 258-259.

39

сущностью внутри себя.

Если разум социально обусловлен, тогда поле каждого отдельно взятого разума должно простираться так далеко, как далеко простирается сфера действия энергии социальных отношений, которая обуславливает этот разум; следовательно, поле человеческого разума не ограничивается кожей отдельного индивидуума.*

То есть налицо парадокс ситуации: общество дает нам идею, что разум, или эго**, находится под нашей кожей и что он действует самостоятельно, отдельно от общества.

Именно здесь обнаруживается основное противоречие в правилах социальной игры. Игроки должны играть так, *как будто* они независимые участники игры, но они не имеют права *знать* об этом «как будто»! Правилами определено, что личность является самоопределяющейся, но, безусловно, она такова лишь потому, что так предписывают правила. Более того, пока она характеризуется как независимое действующее лицо, она не должна быть настолько независима, чтобы не подчиняться правилам, которые дают ей определение. Таким образом, она определяется как действующее лицо, чтобы нести ответственность перед «группой» за «свои» действия. Правила игры провозглашают независимость и одновременно отнимают ее, не обнаруживая противоречия.

Подобное затруднение Грегори Бейтсон*** называет «двойным связыванием» (*double-bind*), где личность вынуждена действовать в двух взаимоисключающих направлениях, и к тому же ей не позволяют высказывать мнение о данном парадоксе. Вас осуждают, если вы что-то делаете, и осуждают, если не делаете, но вы не должны осознавать этого.

* Там же, с. 257.

** Сам Мид не использует термин «эго» в этом смысле, так как он связывает его скорее с «я», чем с «меня». Но так как он также связывает «я» с организмом, это выглядит довольно противоречиво, потому что эго неизменно считается чем-то внутри организма, как шофер в машине или маленький человек в голове, который думает и воспринимает. Именно такое понимание эго является социальным построением.

*** G.Bateson, with D.D.Jackson, J.Haley, J.H.Weakland, «Towards a Theory of Schizophrenia», Behavioral Science, Vol. I, 4, October, 1956, с. 251-264.

40

Бейтсон предполагает, что, если семейная ситуация ввергает личность в острый конфликт «двойного связывания», то личность подвержена опасности шизофрении.* Ибо если человек не может высказать свое мнение о противоречии, что еще он может предпринять, кроме выхода из игры? Но общество не допускает ухода: личность *должна* играть в игру. Как сказал Торо, где бы вы не искали уединения, люди разыщут вас и «вынудят вас присоединиться к их отчаянной компании заговорщиков». Таким образом, чтобы уйти, человек должен дать понять, что *он* не уходит, что так случилось и ему нужна помощь. Другими словами, надо «потерять разум» и стать душевнобольным.

Но так как «гениальность — близкая родственница безумия»**, то уход в шизофрению оказывается карикатурой на освобождение. Традиция дзэн-буддизма утверждает, что освобожденный человек «не имеет ума» (*ву-шин*) и не ощущает себя действующим лицом. Вот как об этом сказано в «Бхагаватгите»:

Человек, соединенный с Божеством и знающий правду, думает: «Я вообще ничего не делаю», — поэтому, когда он смотрит, слушает, осязает, обоняет, пробует на вкус, ходит, спит, дышит, когда говорит, излучает и воспринимает, открывает и закрывает глаза, он понимает, что ощущает только собственные ощущения.***

Истинное освобождение достигается не через бессознательное принуждение, а благодаря озарению, благодаря пониманию и разрыву навязанного обществом двойного связывания. При этом способность к игре не исчезает; наоборот, можно играть лучше, если понимать, что это игра.

Уход в шизофрению затрагивает меньшинство и происходит при обстоятельствах, когда двойное связывание, навязанное обществом, сочетается со специфическими

* Хотя он собрал множество данных в поддержку этого предположения, он не утверждает, что доказал это. Другая, биохимическая, теория утверждает, что шизофрению вызывает наличие в организме определенных токсичных химических веществ; но эти две точки зрения вовсе не исключают друг друга. Стресс, вызванный состоянием двойного связывания, возможно, способствует выработыванию токсинов.

** Определение Ч.Ломброзо. — *Прим. ред.*

*** S.Radhakrishnan, The Bhagavadgita, Harper, New York, 1948, с 177.

41

типами двойного связывания, относящимися к семейной ситуации*. Мы, остальные, — в той или иной степени невротики, чувствующие себя удовлетворительно только тогда, когда забываем навязанное нам противоречие, «забываемся», погружаясь в хобби, увлекательные романы, общественную службу, телевидение, бизнес и войну. Таким образом, напрашивается вывод, что наше душевное здоровье на самом деле не что иное, как безумие, а наши общечеловеческие проблемы оказываются столь безнадежно неразрешимыми, что приходится их списывать на вечную и универсальную «категорию человека», на дьявола или на самого Господа Бога.

Если то, о чем я пытаюсь сказать, и поддается пониманию, то лишь отчасти, иначе читатель *освободился бы незамедлительно!* Как я говорил, существуют неизбежные словесные затруднения — даже при описании того парадокса, в котором мы находимся, не говоря уже об описании действительной модели поля, в котором протекает человеческая жизнь. Сложность в том, что мы описываем проблему тем же языком, который и создал ее для нас: надо говорить «мы описываем» и «создал для нас», чтобы на каждом шагу подтверждать реальность действующего лица, стоящего за каждым действием, или подразумевать его, когда ясно, что действие происходит от какого-то другого источника. Кажется нелепой мысль о действии без действующего лица, равно как и идея о системе без субстанции, неважно, материальной или физической. Но $1 + 2 = 3$ и $x — y = z$ являются утверждениями, понятными без необходимости расшифровывать, что скрыто за символами: вещи или события, твердые тела или пространства.

Таким образом, вся сложность психотерапии и освобождения состоит в том, что проблемы, с которыми они связаны, лежат в общественных установлениях, категориями которых мы мыслим и оперируем. Нельзя ожидать никакого со-трудничества от индивидуального эго, которое само является продуктом общества и источником проблемы. Но эти общественные установления различимы, и нет необходимости спрашивать — кем? Они различимы *здесь*, ибо, как

* К примеру, мать требует от ребенка любви, а потом избегает проявлений его привязанности.

42

писал Вильям Джеймс, «слово «Я» ... изначально является местоимением, как «это» и «здесь».* Если они различимы, они могут быть предметами обсуждения, а значит существует возможность высказать свое мнение и преодолеть двойное связывание. С одной стороны, общественные установления, подобно языку, создают или, лучше, переводят мир в свои понятия так, что мир — сама жизнь — оказывается самопротиворечащим, поскольку термины самопротиворечат. С другой стороны, общественные установления не создают мир *ex nihilo*. Они сами являются частью системы природы, которую они, в свою очередь, верно или неверно представляют. Природу как систему принято *определять* в категориях языка, но кроме того она может быть *выражена* в терминах, скажем, чувственного восприятия. Для общества, чья числовая система — 1, 2, 3, много, — не может быть фактом то, что у нас 10 пальцев, хотя они все видны. Людям, которые *знают*, что они — эго, или что Солнце вращается вокруг Земли, можно доказать их неправоту, заставив их действовать в соответствии с их убеждениями. Если вы знаете, что Земля плоская, двигайтесь все время в одном Направлении, пока не упадете с ее края. Или же, если вы знаете, что вы независимое действующее лицо, сделайте что-то совершенно независимое, будьте намеренно спонтанными, то есть покажите мне это действующее лицо.

Возможность описания природы как системы существует, и *что-то* может быть определено, но мы никогда не можем быть уверены, что то, что мы определили, окажется истинным, так как мы ни в чем не можем быть последовательными. И когда мы используем установки, в отношении которых мы не можем действовать последовательно, мы можем быть уверены, что они противоречат сами себе или не соответствуют законам природы. Самопротиворечия, которые не замечены, и законы природы, которые не выражены с помощью языка, психология определяет как подсознательные и вытесняемые. Тогда общественные установления вступают в конфликт с реальной моделью бытия человека-в-мире, и это приносит страдание человеческому организму, который *не может* существовать вне согласованности с собою или с природой. Значит Фрейд был прав, связывая

* W. James, A Pluralistic Universe, New York, 1909, с. 380.

43

невроз с конфликтом между сексуальным чувством и специфическими сексуальными нравами западных культур. Но он затронул лишь поверхность проблемы, ибо его понимание сексуального «инстинкта» было во многом обусловлено этими нравами. Как сформулировал Филипп Рифф:

Фрейд использовал сексуальность не только для того, чтобы посрамить гордыню цивилизованного человека. Он пошел дальше. Со всей беспощадностью он наделил сексуальный инстинкт теми качествами, которые делают его неприемлемым для «цивилизованной» системы восприятия... Убеждая нас во благо нашего же психического здоровья в необходимости расстаться с нашими детскими фантазиями и инфантильными убеждениями в чистоте и непорочности Матери (или Отца), Фрейд одновременно приходит к молчаливому выводу, что секс — это действительно нечто грязное, постыдная зависимость от природы.*

Интерпретация Фрейдом «оно» и либидо как слепых и грубых побуждений была просто реакцией на современную философию, рассматривавшую мир как «чистую» энергию, как некое подобие сырого, податливого материала, а не как органическую систему — что есть по сути другим названием интеллекта.

Но наши общественные институты подавляют не просто сексуальную любовь, взаимную зависимость мужчины и женщины, но гораздо более глубокую любовь организма и окружающей

среды, Да и Нет, все так называемые оппозиции, представленные в даосском символе *инь-ян* (черная и белая рыбы в вечном слиянии). Думаю, не было бы преувеличением употребление слова «любовь» не только по отношению к интимной стороне человеческой жизни. Я уверен, что в тех состояниях сознания, которые мы называем «мистическими», мы можем неожиданно «прозреть» внутреннюю (или, быть может, внешнюю) сторону мира, не ограниченную условностями нашего языка. Там, где такое проникновение не является, как в случае шизофрении, мучительным бегством от конфликта, изменение сознания

* From Freud: *The Mind of the Moralist* by Philip Rieff 1959 с 153-154.

44

каждый раз приносит ошеломляющее впечатление, что мир состоит из любви. Все находится на своем месте, в неопишуемой гармонии — неопишуемой, ибо ©на не укладывается в категории нашего языка.

Было бы ошибкой считать, что структуры нашего языка и мышления не отражают истины. Различия и разделения в мире, которые они отмечают, обязательно должны быть увидены. Конечно, существуют языковые фантомы, но в основном категории языка оказываются достаточными и необходимыми для любого описания мира. Но данный нам язык не может точно выразить то, что подразумевается, — единство противоположностей, логическую неразделимость света и тьмы, Да и Нет. Вопрос в том, насколько соответствуют эти логические толкования реальным физическим отношениям. Но современная наука утверждает, что в большинстве случаев соответствуют. Вещи надо видеть в совокупности с пространством между ними. Эрнст Кассирер еще в 1923 году сказал:

Новый физический подход состоит не в изучении «пространства в себе», или «материи», или «силы в себе», он уже не рассматривает пространство, силу и материю как отдельные физические объекты, но... как единство определенных *функциональных связей*, которые определяются по-разному, в зависимости от системы отношений, в которой мы их выражаем.*

В то же время мы должны быть осторожны, чтобы, несмотря на существование общих основных принципов, не переоценить аналогии между физикой и человеческим поведением. Сравните сказанное Кассирером со словами Гарднера Мерфи:

Долгое время я верил, что человеческая природа есть взаимодействие между тем, что внутри кожи и тем, что снаружи; но это определено не что-то «завернутое в наше тело», а способ сосуществования с нашим окружением и миром. Я называю это теорией поля.**

Разумеется, пути освобождения пытаются сделать так называемое мистическое сознание фактом нормальной и

* E.Cassirer, *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, Dover, New York, 1953, с. 398.

** G.Murphy, *Human Potentialities*, Basic Books, New York, 1958, с. viii.

45

повседневной жизни. Но я все более и более убеждаюсь, что в этих учениях — не принимая во внимание язык, на котором это все описано, — нет ничего сверхъестественного или метафизического в обычном смысле. Это не связано с восприятием чего-либо, выходящего за пределы физического мира. Напротив, это чистое восприятие мира как поля существует не просто как теория, но ощущается так же ясно, как мы чувствуем, допустим, собственное «я» отделенным от собственных мыслей или видим звезды отделенными от космического пространства и друг от друга. С этой точки зрения, противоположности в мире не являются изолированными объектами, сталкивающимися в конфликте, но выражают полярность мира. Противоположности подобны двум сторонам монеты: они не являются совершенно чуждыми друг другу. Когда связь между вещами отчетливо видна, ее результатом скорее будет любовь, нежели ненависть или страх.

Без сомнения, именно такой подход к вещам необходим для эффективной психотерапии. Личности с психическими отклонениями являются теми точками на социальном поле, где

проявляются противоречия. Психотерапевт вовсе не разрешает противоречий, от которых страдают его пациенты, ибо сам психотерапевт является официальным представителем «больной» системы отношений. Союз человека с человеком или более значительный экологический союз человека и природы безусловно является полем — согласованности, связи, игры. Правилами игры являются договоренности, или соглашения. Для нас удобно соглашаться, что мы отличаемся друг от друга, при этом мы не оставляем без внимания тот факт, что мы *согласились* отличаться. Но мы не являемся независимыми настолько, чтобы создавать общество путем разумного договора между изначально независимыми сторонами. Следовательно, если должно произойти сражение, необходимо поле боя; когда противники действительно осознают это, они смогут исполнить боевой танец, вместо того чтобы воевать.

III Пути освобождения

Если верно, что психотерапия не рассматривается в ее социальном контексте, то это тем более верно в отношении восточных путей освобождения, как их изучают и объясняют на Западе. Почти вся современная литература о буддизме, веданте, даосизме трактует эти системы как нечто обособленное, оторванное от общего фона индийской или китайской культуры. Поэтому считается, что эти дисциплины можно экспортировать, как тюки с рисом или чаем, и что буддизм может быть «освоен» где угодно и в любое время, как бейсбол. Точно так же Западу кажется, что куда угодно можно экспортировать христианство, что оно «сработает» в любой культуре. Однако следует сказать — по крайней мере в отношении развитых цивилизаций, — что не существует «чистых» культур, не подверженных посторонним влияниям. Действительно, буддизм совершил путешествие из Индии в иные культуры — Китая, Тибета, Таиланда и Японии, — проделав путь, который индуизм, как более тотальная культура, никогда не смог бы пройти. Но там, где не было такого параллельного учения, как даосизм в Китае, буддизм понимался и ассимилировался с трудом. Другими словами, он становится понятным — и укладываемым в наши категории, — только когда мы можем проследить его связь с культурой, из которой он пришел. Таким образом, мы заимствуем нечто из других культур, но делаем это лишь в той степени, в которой заимствование соответствует нашим потребностям.

Философское и религиозное сектантство сегодня интеллектуально неприемлемо, и это облегчает свободное общение между великими мировыми культурами. Чистые религии так же редки, как и чистые культуры, и недальновидно было бы предполагать необходимость существования определенного числа консервативных доктрин, из которых следует выбирать — причем выбор должен означать принятие системы

47

полностью или неприятие вообще. Высокоорганизованные религии всегда пытаются навязать такой выбор, поскольку преданная паства обеспечивает их дальнейшее существование. Те же, кто более свободен и преодолевает рамки традиции, принимая то, что полезно, и отвергая бесполезное, осуждаются как люди непоследовательные и склонные к религиозному синкретизму. Думаю, что наличие здравого смысла вряд ли можно назвать непоследовательностью, тем более, что не существует ни одной значительной религии, которая не была бы синкретичной, «вращенной» на идеях и практиках различного происхождения. Со временем любой религиозный синкретизм обретает собственную органическую цельность, но при этом теряет гибкость и нуждается во встряске. Однако, как мы видим, одним из последствий изъятия буддизма и веданты из их собственного культурного контекста стало убеждение, что это религии в том же смысле, что и христианство, и с подобной социальной функцией.

Поражает неосведомленность представителей Запада, которые считают, что буддизм может быть альтернативой христианству: метафизические, космологические, психологические и моральные принципы собственной религии они пытаются просто заменить тем, во что прежде верил кто-то другой. К тому же им кажется, что прикладной характер путей освобождения позволяет успешно применять эти практики в повседневной жизни. Они считают возможным индивидуальное исследование собственного сознания, причем рассчитывают на такой же успех в Калифорнии, как и в Бенгале, — тем более, что это не требует принадлежности к какой-либо церкви. Но, несмотря на то, что главная функция путей освобождения — это выход индивида из «гипнотического транса» социальных отношений, необходимое в Калифорнии не является тем, что необходимо в Бенгале, ибо сам характер этих отношений иной. От разных болезней требуются разные лекарства.

И все же многие современные авторитеты буддизма и веданты понимают, что именно социальные отношения определяют *майю*, иллюзию, от которой они предлагают освободиться, хотя принято считать, что *нирвана* или *мокша* являются освобождением от физического организма и физической вселенной, достижением превосходства энергии

духа над материей, которое наделяет освобожденного всемогуществом бога. Однако, за исключением некоторых несомненных экстрасенсорных способностей и творческого использования гипноза, никакого особого могущества никто не продемонстрировал, и в большинстве случаев можно говорить лишь о психотерапевтических уловках.* Ведутся дискуссии о том, что освобождение влечет за собой не столько объективное, сколько субъективное избавление от физического мира. Другими словами, предполагается, что нормальное восприятие пространства и времени нашими органами чувств — это некая гипнотическая иллюзия, и любой, кто достигает идеальной концентрации, может осознать, что пространственно-временной мир — не более чем плод воображения. Из того, что мы знаем о гипнотическом состоянии и способности к концентрации, довольно легко составить впечатление, что это так. Если источник действия может сделать для себя невидимым какой-то предмет, почему он не может сделать невидимой всю вселенную? Но я не верю, что пути освобождения преследуют столь тривиальную цель, как замена одного гипнотического состояния другим. Мы знаем, что наше восприятие мира зависит от строения нашей нервной системы и способа видения, к которому нас принуждает наша социальная обусловленность. Так как социальные условия могут в определенной степени изменяться, мы можем говорить, что видение это мнимо. Но воображаема ли структура организма? Это невозможно доказать, поскольку организм в состоянии радикально измениться только путем хирургического вмешательства.

Общаясь с людьми, профессионально занимающимися освобождением, я пришел к выводу, что магия и нейрохирургия здесь ни при чем. Один из моих близких друзей — учитель дзэн; я также встречался и говорил со многими другими учителями, йогинами и «свами», как с настоящими, так и с шарлатанами. Кроме того, многие мои близкие друзья, которые более основательно обучались дзэн и йоге, никогда не упоминали о сенсационных достижениях

* Некоторым мое утверждение покажется дерзким, но я убежден, что не случайно демонстрация оккультных сил неизменно тривиальна: к примеру, разбивание чашек на расстоянии, падающие с полок вазы и, наконец, телепортация мелких предметов.

49

подобного рода. Их собственные достижения куда скромнее и совсем иного рода, но именно они произвели на меня действительно сильное впечатление.

В задачу этой книги не входит обстоятельная аргументация в пользу идеи освобождения от *майи* социальных явлений, а не от физического мира. Безусловно, некоторые аргументы будут приведены, но я сам пришел к этой идее отнюдь не через скрупулезное изучение фактического материала. Это просто гипотеза, которая, по-моему, придает гораздо большую значимость буддизму и веданте, йоге и даосизму, чем любая другая интерпретация. Свидетельства часто двусмысленны, ибо то, что мы называем реальным, или физическим, миром, обычно определяется социальными установлениями. Когда буддистские тексты утверждают, что все вещи (*дхарма*) искажены нашим воображением и не соответствуют собственной реальности (*свабхава*), это может означать: (а) что конкретной физической вселенной не существует, или (б) — что вещи относительны: они не имеют самосуществования, так как могут быть определены только через отношение к другим вещам, и, более того, «вещь» — лишь единица описания и не имеет природной сущности. Если правильна первая интерпретация, буддистская *нирвана* становится крайне пустым состоянием сознания; если же верна вторая, это меняет взгляд на физический мир, представляя этот мир в его полной относительности. Думаю, понятно, что подразумевается во втором случае?*

* Буддизм является основой множества концептуально различающихся между собой школ, и в своих самых популярных формах некоторые из них являются религиями, а не путями освобождения. Поэтому, когда я употребляю слово «буддизм» без дальнейших пояснений, это должно пониматься как ссылка на мадхьямику, школу Нагарджуны, которая была названа Т.Р.В.Мурти (T.R.V.Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*) центральной в философии буддизма. Об ее точке зрения на проблему реальности Мурти пишет: «Абсолют, рассматриваемый в категориях нашего мышления (*викальпа*), является феноменом [той же реальности] (*самсара*, или *самврита*, т.е. «покрывало»). Освобожденный же от тисков мыслепформ (*нирвикальпа*, *ниспрапанка*), он становится истинным Абсолютом. Это различие гносеологического (субъективного), а не онтологического порядка. Нагарджуна, таким образом, утверждает, что нет ни

малейшего различия между миром и абсолютной реальностью. Трансцендентный по отношению к мысли, Абсолют, тем не менее, имманентен опыту». Витгенштейн: «Мистическое не то, *как* мир есть, а то, *что* он есть... В самом деле существует невысказываемое. Оно *показывает* себя, это — мистическое» (Витгенштейн, указ. соч., с. 71-72.).

50

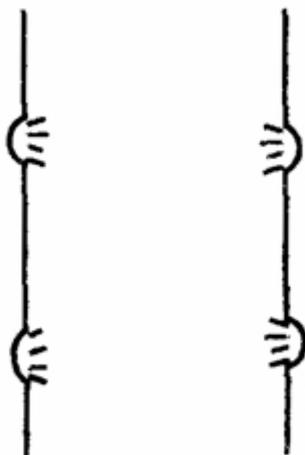
Если *майя*, или лжереальность, не принадлежит физическому миру, а является концепцией или формой мышления, становится ясно, что *майя* относится к сфере социальных установлений — языку, логике и производным от них, — которые регламентируют наше восприятие мира. Это отчетливо проявляется в отношении индийских путей освобождения к социальной структуре и популярной космологии древнеарийской культуры. Сообщество разделено на четыре основных касты: брахман (церковная), кшатрия (военная), вайшья (торговая) и шудра (рабочая), — в пределах которых определяется роль и идентичность каждого индивидуума. Человек вне касты не признается законом и считается скорее человеческим животным, чем человеческой личностью. Кроме того, четыре касты являются общей классификацией ролей, временно взятых на себя кем-то, что вне человека и, следовательно, вне всяких классификаций. Это Брахман, или Божество, который в то же время есть Атман, истинное «Я», играющий роль каждого индивидуума. Таким образом, в этой древнеиндийской космологии создание мира является драматическим действием. Божество играет в простого смертного; Единственный притворяется множеством, но, принимая на себя каждую отдельную роль, Единственный забывается и оказывается вовлеченным в бессознательное или в неведение (*авидью*).

До тех пор пока преобладает это неведение, индивидуализированная форма Божества, душа, или *дживатман*, постоянно возрождается в мире, чередуя взлеты и падения в соответствии со своими деяниями и их последствиями (*карма*). Существуют различные уровни, выше и ниже человеческого, через которые душа индивидуума может пройти в процессе реинкарнаций: ангельский, титанический, животный, чистилище и царство голодных духов. Пока душа индивидуума не пробудится для полного самосознания, она может подвергаться реинкарнациям бесконечно долго, поднимаясь к вершинам наслаждения и падая в пучину страдания, вращаясь в колесе *сансары* тысячи и миллионы лет.

Если мы в своем воображении вернемся в Индию, совершенно не испытав влияния западных идей и особенно западной науки, мы легко убедимся в том, что эта космология должна была быть чем-то гораздо большим,

51

нежели верованием. Она должна была считаться истиной, которую знал каждый. Эта истина была очевидной и освящалась авторитетом наиболее просвещенных людей того времени, авторитетом, столь же непререкаемым, как авторитет современной науки. Без какой-либо убедительной альтернативы каждый может признать такую космологию истинной, как каждый может признать, что Солнце вращается вокруг Земли или узнать на этой картинке медведя, взбирающегося на дерево, даже не видя самого медведя.



Или это просто ствол с наростами на нем?

Если учесть, что такая космология лежит в основе генетически укоренившегося здравого смысла, легко понять, что обычному индийцу увидеть мир по-другому так же трудно, как нам представить, что подразумевает физик под искривленным пространством, или поверить, что материя не является твердой.

Все пути освобождения предполагают избавление от бесконечного цикла реинкарнаций: веданта и йога через пробуждение истинного «Я», а буддизм — через осознание, что процесс, называемый жизнью, не связан с каким-либо субъектом, а значит, не существует никого, кто подлежит реинкарнации. Другими словами, все эти учения едины в том, что возрождение души человека от жизни к жизни и даже от мгновения к мгновению, есть *майя*, иллюзия, принимающая форму игры. Тем не менее все популярные трактовки этих доктрин, как восточные, так и западные, Утверждают, что до тех пор, пока индивидуум остается неосвобожденным, реинкарнация фактически будет продолжаться. Несмотря на буддистскую доктрину *анатмана* о

52

нереальности субстанционального эго, «Милиндапанха»* описывает многочисленные попытки Нагасены убедить греческого царя Менандра в том, что реинкарнация может происходить — хотя и без участия какой-либо реальной души — до тех пор, пока не будет достигнута *нирвана*. Огромное большинство индусов и буддистов Азии продолжает верить в факт реинкарнации, как и большинство приверженцев веданты и буддизма на Западе. Западные буддисты даже находят эту веру утешительной, что решительно противоречит необходимому стремлению избавиться от цепи рождений и смертей.

В то же время, логично сохранять идею реинкарнации, если полагать, что *майя* — это реальность физического мира, а не идея о физическом мире. Иначе говоря, в индийскую космологию будут верить до тех пор, пока не поймут социальную обусловленность этой веры. Поэтому я хотел бы высказать утверждение, которое для многих приверженцев буддизма и веданты может показаться кощунственным: люди, глубоко понимающие эти доктрины, те, кто на самом деле освободился, в действительности не верят в реинкарнацию. Их освобождение, помимо прочего, включает в себя и осознание того, что космология индуизма была мифом, а не фактом. Это было и остается освобождением от власти социальных условностей, но не от жизни.

Показательно, что в Индии освобождение всегда сопровождалось отречением от каст; человек больше не отождествлял себя с определенным общественным положением, со своей социальной ролью. Это закреплялось ритуалом отречения от семейных обязанностей и возложением их на сыновей — «сбрасыванием» одежд, или, как это практиковалось в буддизме, облачением в холстину цвета охры, подобно преступникам вне закона, и удалением в леса или горы. Позднее буддизм махаяны ввел окончательное и логичное завершение ритуала: бодхисаттва возвращается в общество и принимает его правила без «привязанности», другими словами, *играет* в общественную игру, вместо того чтобы принять ее серьезно.

Если истина известна, почему об этом не сказать открыто, почему большинству приверженцев буддизма и веданты

* В русском переводе: Вопросы Милинды. — М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1989. — *Прим. ред.*

53

позволительно думать о реинкарнационной космологии как о факте? Есть две причины. Первая в том, что освобождение — это не революция. Оно не призвано нарушать общественный порядок, подвергать сомнению традиционные идеи, которые сплачивают людей. Кроме того, общество всегда подозрительно, а значит, и враждебно к тем, кто бросает вызов его традициям. Для того, чтобы освободить кого-либо от укоренившейся в сознании мифологии и не вызвать при этом беспокойства у других людей, требуется известный такт. Вторая причина в том, что техника освобождения лишь помогает индивидууму открывать для себя истину. Преподнести ее в готовом виде — это неубедительно. Ищущего освобождения необходимо спровоцировать на эксперимент, он должен действовать последовательно в направлении, которое считает истинным, до тех пор пока не откроет обратное. Поэтому *гуру*, или учитель освобождения, должен использовать все свое

мастерство, чтобы убедить ученика работать в направлении его (ученика) собственных заблуждений, ибо последний всегда будет сопротивляться подмыванию опор его безопасности. *Гуру* учит не объяснением, а указанием новых путей работы над подтверждением ложных предположений ученика, пока тот не убедится, что они действительно ложные.

Это, как мне представляется, правильное объяснение эзотерической стороны путей освобождения. Посвященным является тот, кто знает, что определенные общественные явления противоречат сами себе или находятся в конфликте с природой. Однако он знает и то, что эти явления заряжены сильнейшими эмоциями. Они являются правилами общения, с помощью которых люди понимают друг друга, и которые внедряются в поведенческие модели и сознание восприимчивого ребенка всеми доступными обществу средствами. В то же время, тот, кто находится в зависимости от этих общественных установлений и страдает от них, — страдает от тех самых идей, которые считает жизненно важными для нормального психического состояния и физического выживания. Поэтому нельзя избавить человека от страдания, сказав ему напрямую, что столь чтимый им порядок — это болезнь. Если его вообще можно спасти, его надо *хитростью* вынудить к пробуждению. Когда я должен

54

помочь кому-то понять ложность его проблемы, я должен притвориться, что воспринимаю эту проблему всерьез. В действительности я воспринимаю серьезно его страдания, но он должен верить, что так воспринимается его проблема.

Такие хитрости общеприняты в медицине, а также в психотерапии. Говорят, что тот врач хорош, который развлекает пациента, пока природа работает над излечением. Это не всегда верно, но может быть принято в качестве основополагающего принципа. Легче ждать естественных изменений, когда есть убеждение, что что-то для этого делается. Мнимое действие — хитрость, а расслабленное ожидание — действенное лекарство, но опасения, сопровождающие болезнь, делают почти невозможным прямое и произвольное расслабление. Пациенты теряют веру в своих докторов настолько, что хитрость в конце концов обнаруживается, и поэтому искусство медицины прогрессирует в изобретении новых и все более изощренных трюков.

Предположим, что человек, находящийся под давлением социальных обстоятельств, полагает, что страдает от реального жизненного конфликта, природа которого укоренена в реальном физическом мире и угрожает, как ему кажется, его реальному эго. Тогда целитель должен уподобиться магу или Демииургу. Он должен убедить страдающего в том, что может решить все его физические проблемы, ибо не существует иного пути, как только заставить страдающего последовательно работать в направлении его собственных заблуждений. Кроме того, *гуру* должен убедить страдающего, что сам он одолел воображаемую проблему, что его эго не потревожено болью, смертью или земными страстями. Более того, поскольку болезнь — это порождение общественного авторитаризма, *гуру* должен иметь такой же, если не больший, авторитет у родителей, близких и окружения пациента. Во всем этом восточные пути освобождения оказались удивительно изобретательными; их учителя, которые, казалось бы, с точки зрения общества, должны были играть разрушительную роль, убедили это общество в том, что являются его опорой. К примеру, *гуру*, у которого плохой характер или который курит и пьет сакэ, создает впечатление, что позволяет себе эти «маленькие слабости» намеренно — дабы оставаться в своем телесном проявлении, поскольку, если он будет постоянно оторван от

55

физического мира, он вообще прекратит свое пребывание в нем.

Разумеется, эти смелые, даже дерзкие техники могут показаться обманом. Но, в противоположность неосознанному и потому неискреннему самообману, — это сознательный и намеренный обман, действующий по гомеопатическому принципу *similia similibus curantur* — подобное лечи подобным. Дайте вору поймать вора. О том, как освобожденные узнают друг друга, дзэн-буддистский текст говорит так:

Когда встречаются два вора, они не нуждаются в представлении:
Они узнают друг друга без вопросов.*

Конечно, *гуру* такой же человек, как и другие. Его преимущество, его освобожденность в том, что у него нет конфликта с самим собой; он не находится в состоянии двойного связывания, когда человек претендует на роль независимого действующего лица и не знает, что он притворяется, воображая себя эго или субъектом, который каким-то образом всегда имеет преимущество перед сопутствующими ему объектами: переживаниями, ощущениями, чувствами, эмоциями, мыслями. *Гуру* принимает самого себя таким, как он есть; точнее, он не думает о себе как о чем-то отличном от модели его поведения, то есть от того, что его представляет. С другой стороны, степень общественной обусловленности, как мы знаем, напрямую зависит от того, насколько люди *не* принимают себя таковыми, как они есть, и чем более эта стратагема, это «как будто», внедряется в новые поколения, тем ярче выявляется ее ограниченность и несостоятельность. Цивилизация, достигшая высокого уровня развития путем эксплуатации подобной системы отношений, с перманентной необходимостью саморазрушается, и по сравнению с этой опасностью «нечестность» *гуру* является благом.

Как-то одной прибрежной японской деревне угрожало цунами. Надвигающуюся беду вовремя заметил крестьянин, работавший на рисовых полях на склоне горы. Он сразу поджег поля, и жители, бросившиеся спасать свой урожай, были избавлены от волны. Его преступление, поджог, схоже

* Wu-men Kwan, 49. P. Repts, Zen Flesh, Zen Bones, Tuttle Rutland and Tokyo, 1957. с 161.

56

с хитростью *гуру*, врача или психотерапевта, убеждающего человека решить ложную проблему, сосредоточившись на ее предпосылках.

Этот эпизод, содержащий в себе метафору основного метода освобождения, как мне кажется, многое объясняет. Какими бы разнообразными не были доктрины путей освобождения, какими бы разными не были их формальные технические приемы, похоже, все они достигают высшей точки в одном и том же состоянии сознания, в котором преодолевается дуализм эго и мира. Называйте это «космическим сознанием» или «мистическим опытом», или как хотите; мне это представляется восприятием физического мира как поля. Но поскольку язык является скорее разделяющим, чем связующим, не только трудно описать наши чувства, но и сами описания кажутся противоречивыми. Буддизм подчеркивает нереальность эго, в то время как веданта подчеркивает единство поля. Таким образом, описывая освобождение, буддизм утверждает полное исчезновение эгоцентрического взгляда на мир, а веданта говорит, что наше истинное «я» — это «Я» универсума. Приверженцы обоих учений могут спорить между собой о частностях, однако эти разные точки зрения примиряются в опыте.

Выходит, что нет ничего оккультного или сверхъестественного в подобном состоянии сознания, и все же традиционные методы достижения этого состояния сложны, многообразны, неопределенны и, в большинстве случаев, труднореализуемы. Среди этой путаницы уместно спросить: что общего в этих методах, что их объединяет? Если обнаружится это общее, то проблема упростится как в теории, так и на практике. Для этого мы должны найти простой и одновременно соответствующий ситуации способ описать в рамках социального контекста, что же происходит между *гуру* или учителем дзэн и его учеником. То, что мы обнаружим, подобно поединку в *дзюдо*: мастер никогда не атакует, он ожидает атаки, он позволяет ученику сформулировать проблему. Затем, когда атака наступает, он не отражает ее; он синхронизируется с ней, доводя ее до логического завершения, которое разрушает фальшивые, социально обусловленные предпосылки в вопросе ученика.

Некоторые *гуру*, правда, не вполне осознают, что они в действительности делают, подобно тому, как многие врачи

57

не знают, насколько безопасны прописываемые ими лекарства. Вполне успешно в психотерапии применяются психоанализ Фрейда, «недирективное консультирование» Роджерса, аналитическая психология Юнга. Теории и методы различны и многообразны, но должен существовать глубинный и сущностный фактор, который их объединяет. Есть веские основания полагать, что большинство учителей прекрасно понимает, что делает, вполне отдавая себе отчет в своих

маленьких хитростях, а также в том, что освобождение достигается не физической реинкарнацией, но смещением акцентов в мыслях и ощущениях.

Однако доказать эту точку зрения можно лишь в том случае, если мы убеждены, что пути освобождения и психотерапия имеют общий фундамент. Как известно, все учения освобождения: буддизм, веданта, йога и даосизм* — утверждают, что наше обычное эгоцентрическое сознание — это сознание ограниченное, обедненное, не укорененное в «реальности». Независимо от того, какого характера эти ограничения — психического или социального, биологического или культурного, — итог один, поэтому освобождение от этих ограничений является целью всех четырех вышеназванных учений. В каждом отдельном случае метод включает в себя тот или иной вид медитации, которая может принимать форму концентрации внимания на объектах, проблемах и аспектах сознания или же быть просто расслабленным и отстраненным наблюдением за тем, что происходит в сознании. Медитация может быть как попыткой вытеснить любые проявления словесного мышления, так и диалектическим методом доведения наиболее навязчивых мыслей до их логического завершения. Медитация может быть средством осознания «я» как субъекта восприятия или же подтверждением идеи, согласно которой «я» — это нечто нераспознаваемое: не тело, не ощущения, не мысли, не сознание. В ряде случаев от ученика требуют ответа на предельный и неотвратимый вопрос: *кто* и *почему* стремится к освобождению? Методы зависят не только от направления или школы, но и от того, кто их применяет.

Некоторые школы настаивают на том, что без *гуру*, который сам является освобожденным, совершенно

* Возможно, в этот ряд следовало бы включить исламский суфизм и, частично, джайнизм, однако эти учения мною недостаточно изучены.

58

невозможно решение данной задачи; другие полагают, что присутствие *гуру* лишь облегчает решение. Но и в том, и в другом случае ученику непозволительно играть в эту игру на свой страх и риск. Такое же разделение мнений наблюдается и в психотерапии. Но фактически в каком-то смысле *гуру* всегда присутствует, даже если это только друг, подавший идею, или прочитанная книга. Затруднения, возникающие из-за общественных отношений, должны быть преодолены через общественные отношения. Учитель и ученик — функциональные элементы этих отношений, как и сама жизнь.

Действительно ли в Азии понимают, что освобождение является избавлением скорее от социальных, чем от физических или метафизических условностей? Мой собственный опрос дзэн-буддистских учителей не оставляет в этом никаких сомнений. Я не нашел ни одного, кто верил бы в реинкарнацию как физический факт или кто возлагал бы надежды на какие-то в буквальном смысле сверхъестественные силы, господствующие над физическим миром. Все эти вопросы понимаются символически. А как же таинственные «властители Тибета», которым приписываются глубочайшие оккультные знания о сверхфизических мирах? Существует много чисто литературной и схоластической информации о текстах тибетского буддизма, но очень немногие люди Запада прикоснулись к этим учениям на практике. Исключением является госпожа Александра Дэвид-Нил, замечательная француженка, которая написала не менее замечательную книгу, пытаясь объяснить — насколько это возможно — фундаментальную доктрину своих учителей. Она пишет:

Если [ученик] занемог от роли в комедии или драме этого мира, он, по крайней мере, понимает, что это игра... Они учат его видеть... непрерывную работу его мозга и физическую активность тела. Он должен преуспеть в понимании, в умении заметить, что все, исходящее *от него*, не является *им самим*. Он — физический организм и его сознание — является множественностью других организмов и сознаний.

Эта «множественность» включает сущностные элементы (так сказать, основу), которыми он обязан наследственности, атавизму, а также те, которые он

59

вдохнул с рождением, при помощи которых сформировалось его тело и которые стали составной частью его существа.

На ментальном уровне эта «множественность» включает в себя большое число окружающих его людей: собеседников, партнеров в общении, объектов наблюдения. Иначе говоря, собственные реакции заторможены, пока индивид поглощает различные энергии тех, с кем он контактирует, и эти чужеродные энергии, внедряясь в его собственное «я», создают там сумятицу и неразбериху.

Сюда можно присовокупить и влияние значительного числа персонажей, принадлежащих так называемому Прошлому... Герои прочитанных книг и авторитеты, на которые опирается его образование.*

Это не что иное, как описание организма, тела как неотделимого элемента системы физических отношений, а также описание это как «обобщенного другого» — пользуясь определением Дж.Г.Мида, — то есть индивидуального ощущения, или концепции себя как продукта социального общения. А вот что г. Дэвид-Нил говорит о реинкарнации:

Когда ученик осознает эту сумятицу внутри себя, он должен избегать довольно распространенного заблуждения, что это воспоминания из его предыдущих жизней. Нет недостатка в тех, кто убежденно утверждает, что является инкарнацией тех или иных персонажей из прошлого. Рассказы о реинкарнациях особо популярны в Азии, где люди в большинстве своем сохраняют детскую веру в чудесное.**

Другими словами, реинкарнация здесь не понимается буквально, то есть как последовательное перевоплощение индивидуального эго, или даже как индивидуальная «цепочка кармы», или, наконец, как причинно связанные модели поведения.***

* A.David-Neel, Secret Oral Teachings in the Tibetan Buddhist Sects, Maha-Bodhi Society, Calcutta, n.d., с 99-101.

** Там же, с. 101-102.

*** Гипотеза индивидуальной цепочки *кармы* — как отличная от представления о существовании души (*дживатман*) — призвана, по мнению Нагасены и многих других, защитить идею физической и

60

Множество жизней человека истолковывается как множество его физических и общественных отношений.

Я бы так долго не останавливался на том, насколько символическое понимание реинкарнации предпочтительнее буквального, если бы не решающее значение того факта, что причина *майи* лежит в сфере языка и мысли, а не в более широкой сфере природных и физических отношений. Впрочем, следует сказать — насколько это возможно — об отношении к этой проблеме самого Будды. Согласно каноническим текстам, он отрицал реальность какого-либо субстанционального эго, но он не отрицал и не утверждал возможности предыдущих или последующих «жизней». Он считал это несущественным, поскольку его занимало освобождение человека не от физического мира, а от эгоцентрического состояния сознания. Прерывало такое освобождение существование человека как физического организма или нет, на этом уровне бытия или на каком-то другом, — никакого значения не имело.

Если о таком брате, Ананда, чье сердце истинно свободно, скажут: «Его вера в том, что Арахант (освобожденный) продолжает жить после смерти», — знай, это ложь. Или скажут: «Его вера в том, что Арахант не продолжает жить... продолжает и в то же время не продолжает... ни не продолжается, ни продолжается после смерти», — знай, все это также будет ложью.*

буквальной реинкарнации в качестве буддистской доктрины. Но какие еще гипотезы потребуются, чтобы объяснить связь между цепочкой *кармы*, проходящей, скажем, между 1600 и 1650 гг., и этой же цепочкой, в следующей инкарнации, между 1910 и 1975 гг.? С помощью какой системы отношений устанавливается идентичность цепочек в промежутках времени? Я не отрицаю, что такая система *может* существовать. Вопрос только в том, что проблема ее существования не влияет на понимание буддизма. В соответствии с философией мадхьямики Нагарджуны, линейная, связанная причинно, цепочка между «вещами» чисто концептуальна (*викальпа*) и описательна. Мурти (T.R.V.Murti, The Central Philosophy of Buddhism, Allen and Unwin, London, 1955, с. 167.) в своем чрезмерном старании приспособить мадхьямику к идеям Канта вносит невероятную путаницу, говоря, что Нагарджуна предполагает отнести эту критику причинности к

ноуменальному, а не феноменальному миру. Но который из них является физическим? Конечно, оба; просто феноменальный мир, к которому применяется причинность, — это физический мир, описанный *как феномен*, как такой, где разделяются предметы и события. Но скольких недоразумений удалось бы избежать, если бы сохранялась ясность понимания, что предметы или феномены являются единицами описания, а не описываемой реальностью.

* T.W. and C.A.F. Rhys Davids, trs., *Dialogues of the Buddha*, Luzac, London, 1951, Part II, c 65.

61

В оригинальной доктрине Будды любые метафизические спекуляции и любая сверхъестественная власть над физическим миром считаются не только не существенными, но даже определенно препятствующими освобождению. К этому следует добавить, что идея физической реинкарнации не принимается в даосизме, а, по мнению А.К.Кумарасвами,* правильная интерпретация веданты состоит в том, что «тот единственный, который в пути» есть «высшее «Я», Атман-Брахман, и никогда — душа человека. В таком понимании вся реинкарнационная космология древней Индии превращается в мифологему или же в простую вероятность, которую нет необходимости принимать безоговорочно. Кошмар бесконечно повторяющейся необходимости терпеть нищету, болезни и смерть заканчивается с осознанием, что терпеть все это *некому*.

Можно ли утверждать, что освобождение дает сверхъестественную власть над миром (*сиддхи*)? Там, где это не обман или искусная уловка (*упайя*), призванная лишить ученика ложных представлений, такое толкование можно принять только как символическое. *Гуру* избегает любого обращения к чудесам, говоря, что, если кто-то и обладает такой силой, она существует не для удовлетворения праздного любопытства, тем более, что интерес к чудесам является серьезным препятствием на пути к освобождению. Необходимо отметить, что, когда кто-то слышит обладателем необыкновенных способностей, люди склонны истолковывать обычные совпадения, даже ничем не выделяющиеся явления повседневной жизни, как следствия сверхъестественного вмешательства. Комик зачастую может так увлечь публику, ожидающую от него остроумия, что она будет надрывать от смеха при самых обычных фразах. Философ тоже может создать ситуацию, когда банальности или откровенная бессмыслица поражает слушателей необыкновенной глубиной, причем без какого-либо усилия с его стороны. Точно так же люди охотно поддерживают репутацию некоторых психиатров, читающих, по их мнению, в их душах, а все искусство прорицателей состоит в использовании той информации, которая просачивается от самого

* A. K. Coomaraswamy, «Recollection Indian and Platonic, and The One and Only Transmigrant», *Supplement to Journal of the American Oriental Society*, Vol. 64, 2, 1937.

62

клиента, жаждущего подвергнуться магическим манипуляциям. При таких обстоятельствах «сильной личности» бесполезно отрицать свои чары, свою святость, свое остроумие и проницательность, ибо это будет воспринято как скромность.

Истинный *гуру* использует эту ситуацию не для того, чтобы дурачить учеников, а чтобы усилить их желание обрести власть над физическим миром и собственными чувствами, а значит — чтобы стимулировать последовательную работу над ложной предпосылкой, что существует противоречие между эго и чувственным опытом. Для ситуации такого рода имеются весьма поучительные примеры двойного связывания, которое общество налагает на индивида: он *знает*, что и он, и другие являются независимыми действующими лицами, так же, как он *знает*, что любые реплики комика безумно смешны. На этом основана техника гипноза и *дзюдо*, когда управляющий убеждает управляемого в невозможности непослушания.* В буддизме освобождение называется пробуждением (*бодхи*) именно потому, что человек пробуждается от социального влияния. Находиться в гипнотическом состоянии означает бессознательно притворяться, что гипнотизер невидим, или, к примеру, что игра серьезна, или что мое «я» находится внутри моей телесной оболочки, а все, что попадает в поле моего зрения, — снаружи.

Примером символического толкования сверхъестественных сил может служить распространенное убеждение в человеческом всемогуществе: «Я — Бог, и поэтому *все*, что

происходит, — творение рук моих». Опровергнуть это, конечно, невозможно. Если я смогу убедить кого-нибудь поверить в это, я поставлю его в условия двойного связывания, так как он будет считать, что желает именно того, что противоречит его желаниям. Единственным способом избежать этого связывания может стать комментарий, или мета-утверждение, что данное утверждение невозможно доказать, или же что «Я делаю *все*» является логическим эквивалентом к «Я не делаю *ничего*». Но попытка приписать все, что происходит, единственному исполнителю влечет за

* М.Н.Еrickson, J.Haley, J.H.Weakland, «A Transcript of a Trance Induction with Commentary», American Journal of Clinical Hypnosis, Vol. 2, 2, 1959.

63

собой сомнение в правильности самой идеи действия и одновременно видоизменяет сознание индивидуального «я». Другими словами, осознание того, что эго-фактор, отделенный от действия или выбора, есть вымысел, эквивалентно ощущению, что все действия, которые вы осознаете, являются вашими собственными. Это — действительно ощущение «всемогущества», но это отнюдь не осознание того, что все действия исходят от эго. Это осознание действий, происходящих в едином поле, где все еще наблюдается определенное различие между «моими» действиями и «твоими», поскольку они происходят в разных точках этого поля. Имело бы смысл говорить, что «я», эго-носитель, совершает выбор, производит действие, мыслит, в том случае, если бы существовало заметное отличие этих действий от тех, которые происходят сами по себе. Но никогда нельзя сказать наверняка, что *могло бы* быть сделано, а что *должно* было бы произойти, — разве что мы ограничим свое внимание очень небольшим участком поля, то есть будем рассматривать события вне их контекста. Только пренебрегая полной картиной действия, можно сказать, что я сделал это легко или что я ничего не мог поделать. Я могу повторить какое-то действие снова; если результат будет другим, я скажу, что мог бы сделать это иначе, но если результат будет тем же, скажу, что иначе бы сделать не мог. Но тем временем контекст изменился. И поэтому одно и то же действие невозможно повторить.

Такое пренебрежение контекстом событий полностью соответствует буддистской *авидье*, неведению или не-ведению, которое рассеивается освобождением. В основе повторения научных экспериментов лежит не-ведение, поскольку все они проводятся в искусственно замкнутом пространстве. Но их результаты прибавляются к нашим знаниям именно потому, что ученый знает, чем он пренебрег. Жестким ограничением поля он достигает все более детального знания о том, каким образом «пространства» действительно соотносятся между собой. Он не в неведении и не-ведении. Таким же образом буддистское учение преодолевает бессознательное неведение — привычные избирательные действия сознания, которые высвечивают «отдельные» вещи вне их контекста: напряженной концентрацией на этих вещах. Это *дзюдо*, примененное к не-ведению. Иллюзия эго-

64

носителя рассеивается при полном осознании того, что же на самом деле происходит в результате намерения, выбора, решения, а что осуществляется спонтанно. Так приходит понимание, что сознание, или внимание, *есть* неведение и не может быть ничем иным. Если понять это, то могущество *сиддхи* окажется не всеведением, а умением воспринимать знание как процесс и понимать любое «знание» как продукт не-ведения. Когда неведение бессознательно, мы принимаем его ограничения за реальность, и тогда привычный и условный способ классификации вещей и событий принимается за естественный.

Буддистский принцип «форма есть пустота (*шунья*)» не означает, что формы не существуют. Он означает, что форма неотделима от своего содержания, что форма фигуры есть также форма фона, на котором эта фигура воспринимается, а контур определяется как тем, что находится снаружи, так и тем, что внутри. *Шуньята*, или доктрина пустоты, утверждает только, что нет форм, которые существуют сами по себе, ибо чем пристальнее всматриваешься в отдельную вещь, тем отчетливее видишь в ней всю вселенную. Конечное буддистское видение мира как *дхармадхату*, приблизительно переводимое как «поле соотношенных функций», не так уж отличается от картины мира, принятой в западной науке, за исключением того, что видение это

скорее практическое, чем теоретическое. Поэтическим символом мира представляется россыпь драгоценных камней, подобных каплям росы на причудливой паутине. Разглядывая каждый камень, мы видим в нем отражение всех остальных. Связь между камнями называется «вещь без границ» (*ши ши ву аи*), что означает неотделимость всякой формы от всех остальных.

В целом буддистское учение означает понимание, что страдание, или конфликт (*дуккха*), возникает из стремления воспринимать сущности (*тришна*), отделенные от мира неведением (*авидьей*), из поисков смысла в действиях и чувствах, которые рассматриваются как независимые от контекста. В круговороте *сансары*, или жизненного цикла, совершаются утомительные попытки решить ложную проблему отделения жизни от смерти, удовольствия от страдания, добра от зла, «я» от «не я» — то есть попытки постоянно ставить эго «над» жизнью. Но при помощи медитации

65

ученик постигает, что он не может прекратить такую погоню за ложными сущностями до тех пор, пока он думает о себе как об эго, которое может либо действовать, либо воздержаться от действия. Попытка не делать этого основывается на той же ложной предпосылке, что и ее противоположность: на уверенности, что мышление и действие, намерение и выбор происходят по воле эго, что физические события вытекают из социального вымысла. Нереальность эго открывается при понимании, что оно не в состоянии повлиять на восприятие. Такая пронизательность (*праджня*) приводит к *нирване*, избавлению от ложной проблемы. Но *нирвана* — это радикальная трансформация ощущения жизни: как будто все — это я, или как будто все, включая «мои» мысли и действия, происходит само по себе. Усилия, выбор, решения остаются, но без ложной уверенности, что «я совершаю это»; все происходит само по себе в зависимости от обстоятельств. То есть это ощущение, что жизнь — не столкновение между субъектом и объектом, а поляризованное поле, где борьба противоположностей становится игрой противоположностей.

Именно поэтому в буддизме сочетается интуитивная мудрость (*праджня*) с состраданием (*каруна*), которое является естественным отношением организма к своему социальному и природному окружению, когда обнаруживается, что прозрачная граница между индивидуумом и миром, называемая поведением человека, в равной мере принадлежит и человеку, и окружающему миру. Мои очертания, которые являются не только очертаниями моей фигуры, но также каждого моего органа, каждой моей клетки, — в той же самой степени являются очертаниями мира. Подвижность этих очертаний — это мое движение, но это также подвижность мира и его очертаний. «В соответствии с теорией относительности пространство считается не только вместилищем, но также и составной частью материальной вселенной».* Сознывая это, я *сочувствую* миру. Прозревая социальную условность изолированного эго и обнаруживая, что моя кажущаяся независимость была социальной конвенцией, я чувствую свое неразрывное единство

* R. O. Kapp, *Towards a Unified Cosmology*, Basic Books, New York, 1960, с 57-58.

66

с обществом. В соответствии с конечным видением мира как единого поля (*дхармадхату*), буддизм представляет полностью освобожденного человека как бодхисаттву, совершенно свободно принимающего участие в космической и социальной игре. Когда говорится, что бодхисаттва в мире, но не от него, что он возвращается, чтобы присоединиться к деяниям мира, но без привязанности, — это означает, что он не путает более свою индивидуальность со своей общественной ролью, что он играет эту роль, не принимая ее всерьез. Он — джокер, или «свободный», который может сыграть вместо любой карты в колоде.

Положение бодхисаттвы подобно положению Атмана-Брахмана в веданте, то есть не поддающегося классификации и идентификации «Я», которое играет все возможные роли в космической и социальной драме. Как на более низком уровне нельзя определить, кем является актер на самом деле, если и вне сцены он продолжает играть, — так и бодхисаттва не имеет тождественности, которую можно выявить. «Его двери остаются закрытыми, и мудрецы не знают его. Его внутренняя жизнь скрыта, и он движется вне путей признанных добродетелей».* Смысл в этом тот же, что и в евангельском «...лисицы имеют норы, и птицы небесные — гнезда; а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову».** Ибо истинный смысл бездомной жизни, существования «лесным отшельником» (*вананпраитха*) вне касты в том и состоит, что роль

любого эго только играет. Любая жизнь — это действие без актера, поэтому всегда признавалось, что безумец, потерявший разум, — не что иное, как пародия на мудреца, переступившего пределы своего эго. Если первый — «без-умен», то второй — «сверх-умен». Поэтому сфера бодхисаттвы — на самом деле то, что Джеральд Хард назвал «мета-комедией», то есть некий современный эквивалент Божественной Комедии, точка зрения, с которой трагедия жизни выглядит комедией, потому что главные герои в действительности просто актеры. И поэтому униженный, находящийся вне касты преступник или безумец, которому нельзя доверять, — на поверку оказывается зеркальным отражением возвышенного, беспристрастного, который не принимает ни одной из сторон и не

* Shih Niu T'ou, 10.

** Мат. 8, 18.

67

подлежит идентификации. Но первый *отступает* перед трагедией двойного связывания, потому что она оказывается для него неразрешимой проблемой. Последний же смеется над бессмысленностью этой трагедии. Когда общество не умеет различать эти два типа изгнанников, оно трактует их одинаково.

Отношение освобождения к социальным условностям становится яснее, когда мы переносимся из Индии в Китай. Даосизм как путь освобождения часто противопоставляют конфуцианству как системе социальных норм, но будет серьезной ошибкой считать их взаимоисключающими, как детерминизм и свободное волеизъявление. В основе конфуцианства лежит идея, что поддержание надлежащего порядка в обществе зависит от «упорядочения имен», то есть от общего соглашения по поводу распределения ролей и их взаимосвязи. С позиции даосизма такие определения не могут восприниматься всерьез. Имена и слова определяются с помощью других слов, а что в таком случае определяет те, другие? Поэтому знаменитое классическое сочинение, приписываемое Лао Цзы, начинается так:

Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное *дао*. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное есть начало Неба и Земли, обладающее именем — мать всех вещей.*

Ибо вещи, как мы видим, являются единицами описания, и поэтому, называя и описывая, мы представляем природу состоящей из отдельных частей. Но:

Дао вечно и безымянно... Поскольку возникли имена, нужно знать предел [их употребления]. Знание предела позволяет избавиться от опасности.**

Это «знание предела» обычно называется *ву вэй*, термином, буквально означющим «недеяние», или «невмешательство»; но правильное понимать его как требование не действовать в противоречии с дао, Путем, или Причиной, природы. Пытаться давать имена этому бесконечному потоку изменений — значит действовать в противоречии с дао, поскольку наше восприятие природы подобно структуре

* Лао Цзы. Дао дэ Цзин. Древнекитайская философия. — С. 115.

** Там же, с. 124-125.

68

нашего языка: множество отдельных вещей вместо системы меняющихся отношений. Поскольку природа является именно этим последним, совершенно невозможно находиться вне природы, равно как и вмешиваться в ее действия. Организм человека не противостоит миру, а находится в нем. Язык *кажется* системой постоянных определений, закрепленных за соответствующими физическими событиями. Ошибочность этого предположения проявляется в невозможности сохранить стабильность живого языка. Кажется, что мышление и познание противостоят миру эго, а слова — событиям; обе эти иллюзии создаются и разрушаются одновременно. Речь и мышление рождаются в физическом мире и принадлежат ему, но к ним относятся так, как если бы они были

вне его, являлись бы независимой, раз и навсегда данной мерой, которой можно мерить жизнь. Отсюда представление, что эго может вмешиваться в природу извне, а также может отделять вещи и события друг от друга, как можно, видимо, отделять «истинное» (*шин*) от «ложного» (*фей*). По этому поводу Чжуан Цзы говорит:

Насколько же скрыт путь, если [могли] появиться истина и ложь, насколько же темны речи, если [могли] появиться правда и неправда... [Каждая] вещь — это «я», [но каждая] — это и «не — я». Каждый не видит свое «не — я», но поймет это, [лишь] познав себя как «не — я». Поэтому и говорится: «не — я» появляется из «я», так же как «я» — следствие «не — я». Учение гласит: «я» и «не — я» выявляются в сравнении друг с другом. И даже жизнь [возникает] тогда, когда [возникает] смерть, когда же [возникает] смерть, [возникает] и жизнь; когда [появляется] возможность, [появляется] и невозможность, когда [появляется] невозможность, [появляется] и возможность; правда [рождает] неправду, неправда [рождает] правду. Поэтому мудрый не следует за ними, исходящими из «я», а сообразуется с природой.*

Даосизм, особенно в философии Чжуан Цзы, постоянно высмеивает конфуцианскую напыщенность, серьезность, с

* Чжуан Цзы. // Мудрецы Китая. / Пер. Л.Д.Позднеевой. — СПб: «XXI век», 1994. — С. 130-131.

69

которой утверждалось, что правильное можно отделить от неправильного и установить в обществе нормальный порядок. Чжуан Цзы ссылается на следующую (апокрифическую) беседу между Лао Цзы и Конфуцием:

[Конфуций] стал [его] убеждать, излагая [все] двенадцать основ.
— Слишком пространно, — прервал его Лао Цзы и сказал, — хочу услышать самое важное.
— Самое важное — это милосердие и справедливость, — ответил Конфуций...
— Разрешите спросить, — сказал Лао Цзы, — что [Вы] называете милосердием и справедливостью?
— От души радоваться вместе со [всеми] вещами, любить всех без пристрастия. Таковы чувства милосердия и справедливости, — ответил Конфуций.
— О! Почти как в речах последней. Любовь ко всем — разве не нелепость? Беспристрастие — разве это не пристрастие? — сказал Лао Цзы. — [Если Вы], учитель, не хотите, чтобы Поднебесная лишилась своих пастырей, Вы [должны желать ей] постоянства [такого же], как у неба и земли. Ведь, конечно, будут светить солнце и луна, будет свой порядок у звезд и планет, будут стаи птиц и стада зверей, и деревья будут [расти] вверх. [Если бы Вы], учитель, действовали, подражая [их] свойствам, следовали [их] путем, то уже [достигли бы] истинного. К чему же столь рьяно вещать о милосердии и справедливости, точно с барабанным боем отыскивать потерянного сына? Ах, [Вы], учитель, вносите смуту в характер человека!*

Таким образом, философия *ву-вей*, или невмешательства, предлагает вполне безопасное решение: люди должны принимать себя такими, как они есть. Во всяком случае, это растревожит общественный порядок куда меньше, чем разобщенность в результате борьбы за недостижимые идеалы.

[Но] нет смуты большей, чем печаль о милосердии и справедливости, — она возмущает мое сердце. Если бы Вы старались, чтобы Поднебесная не утратила

* Чжуан Цзы, там же, с. 208-209.

70

своей простоты, Вы бы двигались... возвращаясь к природным свойствам... Ведь лебедь бел не оттого, что каждый день купается; а ворона черна не оттого, что каждый день чернится.*

Человеческой природе можно довериться, оставив ее в покое, потому что она принадлежит дао, а дао — это совершенно самодостаточный порядок природы, утверждающий себя в

полярности *ян* (позитивного) и *инь* (негативного). Эти полярные отношения делают невозможным существование одного без другого, и поэтому нет никакой причины принимать сторону *ян* против *инь*. С другой стороны, если люди не доверяют своей собственной природе или вселенной, частью которой они являются, как могут они доверять своему недоверию? И что значит доверять или не доверять, принимать или отвергать себя, если мы не можем отделиться от себя, как мыслящий неотделим от собственных мыслей? В состоянии ли мыслящий исправить нежелательные для него мысли? А что, если мыслящий нуждается в исправлении мыслящего? Не проще ли предположить, что мысли могут исправляться сами собой?***

У Чжуан Цзы мягкая насмешка над торжественностью Конфуция превращается в откровенный юмор, почти уникальный для литературы такого рода, поскольку заодно он смеется и над своей точкой зрения. Для этого он использует, совершенно в духе «мета-комедии», всевозможные аналогии между мудрецом, с одной стороны, и дураком, идиотом, пьяницей и никудышным человеком, с другой. Идеальным примером освобождения от опасности социальных условностей служит безобразный горбун, который будет первым отвергнут при наборе в армию и первым получит милостыню от социальной службы.*** Мудрый так же «бесполезен», как фантастическое дерево, которое выросло до огромных размеров, но плоды которого горькие, листья несъедобные, а ствол и ветки такие кривые, что из них ничего нельзя сделать.**** Путь освобождения — это

* Чжуан Цзы, там же, с. 218.

** Что они самом деле и делают; мыслями исправляют мысли, языком — язык, это сейчас известно как «мета-язык». Мысль исправляется не мыслящим, а мышлением на более высоком уровне.

*** Чжуан Цзы, там же, с. 149.

**** Чжуан Цзы, там же, с. 148-149.

71

путь «вниз и наружу»; он, как вода, выбирает путь наименьшего сопротивления; он следует природным наклонностям наших чувств; он заставляет в каком-то смысле поглупеть и отказаться от рафинированности интеллекта; он означает возможность стать пассивным, подобно листу, гонимому ветром. Проблемы, стоящие перед разумом, разрешаются в высшей степени просто и при наименьших затратах усилий; вот почему именно даосизм вдохновил японцев на выработку техники *дзюдо* — свободного и уступчивого дао (до). Здесь наблюдается очевидная параллель с «недирективной психотерапией» Карла Роджерса, когда врач делает логические выводы из мыслей и чувств пациента, просто пересказывая их в более ясной форме. Реакции психотерапевта сводятся к выражению его собственного понимания того, что говорит пациент. Он верит в мудрость «потенциала позитивного становления» личности каждого человека при выработке решения проблемы, если только эта проблема ясно и четко сформулирована. При этом сам психотерапевт, подобно даосу, «глуп» и «пассивен»: он так же не знает, что́ не в порядке у его пациента и что́ с ним должно произойти при правильной терапии. Если пациент чувствует, что у него есть проблема, значит у него есть проблема. Если он чувствует, что у него нет проблем, он перестает приходить на сеанс. И сам психотерапевт пребывает в уверенности, что, если проблема действительно не решена, пациент в конце концов вернется. Это точная аналогия отношения даосского мудреца к будущему ученику, но в психотерапии успех зависит от того, применяет ли психотерапевт свою технику механически или искренне находится в состоянии внутреннего покоя.

Позиция даосизма, подобно витгенштейновской, состоит в том, что могут существовать логические проблемы, но не существует проблем естественных, физических: Природа, или дао, не преследует никаких целей и, следовательно, не встречает никаких затруднений.

— Те, кто спрашивают о Пути*, и отвечают о нем, не знают Пути... Пусть даже спрашивающий о Пути еще не слышал о нем... О Пути нельзя спрашивать, на вопросы о [нем] нет ответа. Спрашивающий о том, о

* В данном переводе вместо «дао» употребляется «путь». — Прим, ред.

чем нельзя спросить, заходит в тупик. Отвечающий на то, на что нельзя ответить, не обладает внутренним [знанием], ожидает вопросов, заводящих в тупик, во внешнем не наблюдает вселенную, во внутреннем не знает первоначала.*

Это верно не потому, что дао присуща какая-то особая таинственность, а потому, что проблемы человеческого общества надуманны.

Когда устранили великое дао, появились «человеколюбие» и «справедливость». Когда появилось мудрствование, возникло и «великое лицемерие». Когда шесть родственников в раздоре, тогда появляются «сыновья почтительность» и «отцовская любовь». Когда в государстве царит беспорядок, тогда появляются «верные слуги».**

Чжуан Цзы сравнивает освобожденного человека с «настоящими людьми древности», которые, предположительно, жили до того, как общество изобрело искусственные добродетели.

Настоящий человек древности не шел против малого, не хвалился подвигами, не [входил в число] мужей, [представляющих] замыслы. Поэтому, ошибившись, не раскаивался, а поступив правильно, не [впадал] в самодовольство... Настоящий человек древности не ведал любви к жизни, не ведал страха перед смертью. Входя [в жизнь], не радовался, уходя [из жизни], не противился, равнодушно приходил, и равнодушно возвращался — и только... Это и называется не помогать разумом Пути, не помогать природе искусственным.**

Можно было бы подумать, что даосы были сторонниками романтического примитивизма на манер идеализации Noble Savage**** в Европе XVIII века. Это было бы естественным выводом, если цитированные отрывки извлечь из их соци-

* Чжуан Цзы.// Мудрецы Китая / Пер. Л.Д.Позднеевой. — СПб: «XXI век», 1994. — С. 274.

** Лаю Цзы. Дао да Цзин. — С. 120.

*** Чжуан Цзы, указ. соч., с. 157.

**** высокородный дикарь (фр.).

73

ального контекста. Но Нидхем* высказал очень убедительный довод в пользу того, что искусственность и «технологичность», к которым даосизм находился в оппозиции, были порождением феодальной системы, где законы защищали эксплуатацию, а технология предназначалась для производства оружия. Более важным является факт, что конфуцианство, несмотря на его несомненные достоинства, было схоластической, ритуальной и чисто теоретической концепцией социального порядка без малейшего интереса к порядку природы. Вся литература даосизма свидетельствует о глубоком и практическом интересе к системам и процессам естественного мира и о стремлении моделировать человеческую жизнь на основе наблюдаемых законов природы, а не на умозрительной концепции общественного порядка, основанного на насилии.

Быстрый ветер не продолжается все утро, сильный дождь не продержится весь день. Кто делает все это"? Небо и земля. Даже небо и земля не могут сделать что-либо долговечным, тем более человек.

Другими словами, социальные условности, находящиеся в прямом противоречии с физическими законами, не могут поддерживать стабильность общества. Если это романтический примитивизм, то современная психотерапия — это романтический примитивизм не в меньшей степени, поскольку она отстаивает образ жизни, который скорее согласуется с биологией человека, нежели с социальной традицией. В конфуцианстве источником авторитета была традиционная литература; в даосизме им было наблюдение естественного мира, и, как предположил Нидхем, здесь напрашивается явная аналогия с западной наукой, изучающей природу, и западной схоластикой, изучающей лишь Библию, Аристотеля и Фому Аквинского.

Естественно, в цивилизованном мире невозможно действовать без определенной цели или быть совершенно непричастным к системе подавления и насилия, независимо от того, является ли эта система капитализмом или коммунизмом. Тем не менее, нет необходимости это соперничество,

* J. Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1956.

** Лао Цзы. Дао дэ Цзин. — С. 121.

74

эти «тараканьи бега» воспринимать всерьез, и раз уж мы вынуждены в этом участвовать, мы не должны воспринимать это серьезно, иначе «нервные срывы» станут такими же привычными, как простуда. Имейте в виду, что описания «настоящего человека древности» и невмешательство в жизнь у Чжуан Цзы всегда несколько преувеличены; они полны юмора, как портрет учителя дзэн у Льян-Кая.*

Человек, [обладающий изначальными] свойствами, в покое не [знает] тоски, в действиях не [знает] опасений... [Без него народ] огорчается, как младенец, потерявший мать, отчаивается, как путник, сбившийся с дороги. Вещей [у всех] в изобилии, а откуда, неведомо....**

Так же, как *ву-вей* не означает буквально «ничего не делать», так и освобождение не означает буквальный выход из игры, но предполагает такое к ней отношение, как у старика к водопаду в анекдоте:

Конфуций любовался в Люйляне [водопадом], струи падают с высоты в три тысячи *жэней*, пена бурлит на сорок *ли*. Его не могут преодолеть ни кайманы, ни рыбы, ни черепахи — морские или речные. Заметив там пловца, [Конфуций] подумал, что тот с горя ищет смерти, и отправил своих учеников вниз, чтобы его вытащить. [Но тот] через несколько сот шагов вышел [из воды] с распущенными волосами, запел и стал прогуливаться у дамбы.

Конфуций последовал [за ним] и [ему] сказал:

— Я принял тебя за душу утопленника, но взгляделся: ты — человек. Позволь задать вопрос: владеешь ли ты секретом, как ходить по воде?

— Нет, — ответил пловец. — У меня нет секрета... Вместе с волной погружаюсь, вместе с пеной всплываю, следую за течением воды, не навязывая [ей] ничего от себя. Вот почему я и хожу по воде.***

Между 400 и 900 гг. н.э. из взаимодействия между даосизмом и буддизмом махаяны возникла школа чань, или

* D.T.Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, Bollingen Series 64, Pantheon, New York, 1959, Plates 1, 16, 58, 60, 63.

** Чжуан Цзы // Мудрецы Китая. — С. 200.*** Там же, с. 246.

75

дзэн, с ее удивительной техникой (о которой более подробно будет сказано дальше) освобождения методом «прямого указания», заменяющим традиционные рассуждения. Фундаментальная позиция дзэн в том, что ему нечего сказать, или, опять же, что проблемы конфликта с природой не существует.

Голубые холмы — это просто голубые холмы;

Белые облака — это просто белые облака.

В этом весь дзэн, и поэтому, когда ученик приходит к учителю с надуманным вопросом: «Как мне обрести путь к освобождению?» — учитель отвечает: «Ты слышишь шум ручья?» — «Да.» — «Это и есть путь». Или еще проще, на вопрос: «В чем смысл буддизма?» — он отвечает: «Три фунта льна!» Трудность дзэн в почти невыполнимой задаче заставить кого-либо понять, что не существует проблемы жизни и смерти. Учитель дзэн достигает этого, предлагая ученику выяснить, для кого мир является проблемой, для кого удовольствие желанно, а страдание

нежеланно, — обращая, таким образом, сознание к нему самому, чтобы обнаружить эго. Но, конечно, выясняется, что это мистическое «я», которое кажется противоречащим опыту или заложником в мире, — нигде невозможно найти. Однажды старый учитель Секито нашел своего ученика Якусана (очень одаренного) сидящим на скале.

- Что ты делаешь — спросил Секито.
- Ничего, — ответил Якусан.
- Если так, то ты бездельничаешь.
- Даже бездельничать означает что-то делать.
- Ты говоришь «ничего не делаю», но прошу тебя, скажи мне, что это значит?
- Даже если Вы призовете тысячи мудрецов, они не смогут этого сказать.*

Несмотря на различие в методах, и в веданте, и в буддизме, и в даосизме существует понимание, что жизнь перестает казаться проблематичной, когда становится понятным, что эго — это социальная условность. Болезнь и смерть могут быть в самом деле мучительными, но делает их проблематичными их неприемлемость для эго. Это то же

* D.T.Suzuki, *Living by Zen*, Rider, London, 1950, с 137.

76

самое чувство, которое мы испытываем, когда выходим из роли, как сморкающийся священник или плачущий полицейский. Ибо эго — это роль, «игра», согласно которой наше глубочайшее «я» незыблемо, оно контролирует организм, и, поскольку именно оно «воспринимает», оно отделено от опыта. Боль и смерть обнаруживают обман, и поэтому страдания почти всегда сопровождаются чувством вины, чувством, которое еще труднее объяснить, когда обман не осознан. Отсюда смутное, но сильное переживание несправедливости страдания и смерти.

You no longer feel quite human.
You're suddenly reduced to the status of an object —
A living object, but no longer a person. ...
When you've dressed for a party
And are going downstairs, with everything about you
Arranged to support you in the role you have chosen,
Then sometimes, when you come to the bottom step
There is one step more than your feet expected
And you come down with a jolt. Just for a moment
You have the experience of being an object
At the mercy of a malevolent staircase.*

Состояние сознания, сопутствующее освобождению от вымышленного эго, довольно легко объяснить в терминах нейропсихиатрии. Одним из важных физических фактов, подавляемых социализацией, является то, что весь наш чувственный опыт не что иное, как проекция нашей нервной системы. Поле видения, которое мы воспринимаем как находящееся вне организма, на самом деле находится внутри, поскольку оно является лишь переводом внешнего мира на «язык» зрения. Поэтому то, что мы видим, — это

* T.S.Eliot. *The Cocktail Party*, Brace&World, Inc., New York, 1952, с. 307.

И больше ты уже не человек.
Ты вдруг уменьшился до статуса объекта —
Живого, но не человека...
Случится так, что, наряжен для бала,
Спускаешься по лестнице в сознание
Достоинства и совершенства роли,
Но вдруг в конце пути, не досчитавшись
Одной-единственной ступеньки,
Ты оступаешь. И на мгновенье
Ты чувствуешь себя объектом,

проекции нашего собственного организма, нас самих. Однако даже это утверждение было бы слишком смелым. Это не внешний мир, и даже не проекция наших органов восприятия, и даже не нечто, стоящее за нашим восприятием. Само видение и есть то конкретное состояние нашей системы восприятия, которое именно в этот момент *является* неотъемлемой частью организма. Проще говоря, мы не *слышим* звук. Звук становится звуком, когда его услышат — без этого он просто колебание воздуха. Наше восприятие не нуждается в том, чтобы, как мы предполагаем, быть воспринятым кем-то еще, каким-нибудь маленьким человечком в голове, регистрирующим этот процесс. Не понадобится ли этому человеку *еще одна* нервная система и другой маленький человечек в *его* голове — и так до бесконечности? Когда мы получаем подобную бесконечную регрессию, нам следует усомниться в правильности наших размышлений.

К тому же, когда мы пытаемся разобраться в результатах наблюдения вторичной нервной системы за первичной, мы обращаем нервную систему на самое себя, от чего наши мысли начинают путаться. Мы становимся бесконечной серией эхо: «я», стоящее за «я», стоящим за «я». В этом состоянии мы чувствуем, что кора головного мозга и является той вторичной нервной системой, которая контролирует первичную систему гипоталамуса. С большой степенью упрощения можно было бы сказать, что кора работает по отношению к гипоталамусу как дополнительная система обратной связи, и с ее помощью организм до некоторой степени может осознавать себя. При помощи коры нервная система может знать, что ей известно; она может *записывать* и *узнавать* свои собственные состояния. Но это только одно «эхо», а не бесконечное множество. Более того, кора — это лишь еще одна нервная система, и ее состояния — это состояния нервной системы; это не что иное, как «нервная система эго», находящегося внутри организма, но не принадлежащего ему.

Как может кора головного мозга наблюдать и контролировать саму себя? Возможно, однажды человеческий мозг превзойдет себя еще раз и разовьет еще более совершенную кору, но пока единственная обратная связь коры с собою происходит при посредстве других людей. (Здесь я употребляю слово «кора» в более широком, персонифициро-

ванном значении. На практике же человек помнит собственные воспоминания.) Таким образом, эго, которое наблюдает и контролирует кору, — это комплекс социальной информации, возвращенной обратно в кору, т.е. «обобщенное другое», по выражению Мида. Но представление о том, что информация, которую содержит эго, отлична от той, что содержится в коре, а, значит, последняя подлежит контролю, — не что иное, как социально обусловленная ложная информация. Эго — это бессознательное притворство, что организм являет собой более высокую систему, чем кора; это подмена системы межличностной информации чем-то новым, воображаемым, заложенным в мозг, — или чем-то совершенно иным, отличным от нервной системы: с разумом, душой или «я». Поэтому, когда я чувствую, что «я» знаю и контролирую себя — мою кору, я на самом деле нахожусь под контролем слов и жестов других людей, замаскированных под мое внутреннее, то есть лучшее «я». Не видеть этого — значит внести во все невероятную путаницу, все равно, что подавлять в себе чувства, отвергаемые обществом.

Если все это верно, то становится очевидным, что ощущение эго — это чистый самогипноз. Общество убеждает личность делать то, чего оно хочет, создавая впечатление, что его команды — это голос сокровенного «я» индивидуума. Наши желания являются вашими желаниями. И это то же двойное связывание, что и в случае, когда мать говорит своему ребенку, которого тянет потоптаться в грязной луже: «Дорогой мой, ты же *не хочешь* влезть в эту грязь!» Это ложная информация, и это — если хотите — «Великая Социальная Ложь».

Давайте теперь предположим, что ложный рефлекс «Я вижу свое зрение» или «Я чувствую свои чувства» остановлен теми методами, которые применяют пути освобождения. Не станет ли тогда ясно, что наше восприятие внешнего мира — это проекция нашего внутреннего состояния? Разделение между «я» и «мое видение» — это внешняя проекция внутреннего разделения между организмом и его восприятием. Именно таким изменением можно объяснить ощущение,

возникающее в момент освобождения (*сатори*), когда внешний мир — это мы сами, и все, что происходит вне нас, — наши собственные действия. Восприятие тогда

79

оказывается тем, чем оно есть на самом деле — бесконечным полем отношений.* Думаю, не будет преувеличением сказать, что такое изменение восприятия было бы более благодатной почвой для социального единства, чем привычный трюк с лжеинформацией и гипнозом.

С этим связан и еще один вопрос, который постоянно возникает при обсуждении использования путей освобождения психотерапевтами. Несмотря на пуританство самого Фрейда, вся история психотерапии связана с движением к сексуальной свободе в западной культуре. Это кажется резко противоречащим тому, что пути освобождения так активно пропагандируют безбрачие, монашескую или отшельническую жизнь. Можно процитировать множество текстов, дабы показать, что половое влечение считается основным препятствием к освобождению.

Чтобы понять это, необходимо обратиться к социальному контексту освобождения в древней Индии. Обычно на этот путь вступали в завершающей фазе своей жизни. В последовательности *ашрамов*, или стадий жизни, освободительная стадия «лесного жителя» (*ванапраштха*) наступала только после завершения стадии «хозяина дома» (*грхаштха*). Никто не должен был искать освобождения, пока не поставит на ноги семью и не передаст свой опыт сыновьям. Считалось, что освобождение избавляет не только от социальных отношений, но и от социальной ответственности. Радикально изменил эту идею лишь буддизм махаяны, и мы увидим, что решение нашей проблемы заложено здесь, а не в веданте и йоге — учениях, остающихся неотделимыми от индийской культуры. Следует отметить, что Юнг также считал процесс индивидуации задачей второй половины жизни человека, приготовлением к смерти.

Во всех древних обществах, не знавших контрацепции, половая активность была, очевидно, неотделима от воспроизведения, и поэтому с нескольких точек зрения казалось не

* Я вполне обоснованно допускаю, что нечто близкое такому изменению восприятия, когда чувства — это и есть сам организм, достигается при помощи ЛСД-25. Многие наркотики снимают полезные ограничения, но ЛСД, кажется, снимает ограничения сомнительной ценности, и поэтому в будущем его терапевтическое использование может быть разрешено с условием, что его будут применять только как лечебный препарат. В другом месте (в эссе «Новая алхимия». — *Прим. ред.*) я обсуждал более подробно частичные сходства между эффектом ЛСД и «космическим сознанием».

80

подходящим для мужчины в стадии *ванапраштхи* становиться отцом. Во времена, когда продолжительность жизни была гораздо меньше, чем сейчас, едва ли у него был шанс довести своих детей до стадии зрелости. То есть возникал потенциальный конфликт между долгом отца и собственным освобождением. Кроме того можно вспомнить, что примитивная психология связывает выделение семени с «потерей» жизненных флюидов, подобной потере крови. Отсюда широко распространенное, хотя и ошибочное, утверждение, что «всякое живое печально после сношения» (*Omne animal triste post coitum*). Но, не взирая на все подобные предположения, главной причиной упорного подавления полового влечения было желание подвергнуть это серьезному испытанию: «Если ты можешь перечить своей биологической природе, значит ты существуешь!»

Это такой же решительный способ усомниться в эго, как ситуация с сильнодействующими наркотиками, оправдать применение которых может только их немедленное и результативное действие. В самом деле, любые техники освобождения лишь предполагались действенными, и поэтому были средствами, временно необходимыми. Буддистское учение часто сравнивается с паромом для переправы с берега *сансары* на берег *нирваны*, и тексты говорят, что, когда дальний берег достигнут, паром должен быть оставлен позади. В буддизме махаяны, как мы видели, освобожденный бодхисаттва возвращается из леса или лачуги отшельника в общество и мир. Но практическая трудность в том, что в Азии пути освобождения, за некоторым исключением, так же малоэффективны и теоретически запутанны, как и психотерапия на Западе. Сравнение путей освобождения и психотерапии могло бы служить их взаимному прояснению. «Хронический»

буддизм, возможно, даже проще, чем «хроническая» психотерапия дважды в неделю в течение двадцати или более лет.

Возможно, поэтому, как свидетельствуют факты, современные адепты в Азии, похоже, настолько разуверились в возможности освобождения, что редко можно услышать о людях, действительно освобожденных. Исключение составляет дзэн-буддизм. (Возможно, последователи других школ более искренни, и действительно есть определенное противоречие в утверждении «я освобожден», если это нереально.

81

Но существуют также ложная искренность и псевдосмирение, когда покорность становится более важной, чем освобождение. Золотые цепи сковывают так же, как и железные. Существуют анонимные и неорганизованные адепты, — например, даосы, которые просто занимаются своим делом, не взывая ни к чьему спасению.) И все же причиной этого всеобщего разочарования отчасти является то, что я бы назвал чрезмерной почтительностью к традициям. Как только с течением времени появляется преклонение перед традициями, древние учителя и мудрецы поднимаются на пьедесталы святости и мудрости, высоко возносясь над человеком. Путь освобождения смешивается с народным культом; древние учителя становятся богами и сверхлюдьми, и поэтому идеал освобождения, или подобие Будды, становится недостижимым. Никто не верит, что этот идеал может быть кем-то достигнут, разве что наиболее одаренными и героическими личностями. Так дисциплина из временного лекарства последовательно превращается в постоянную диету, лечение — в пагубную привычку, а паром — в яхту. При таком отношении путь освобождения превращается в очередной социальный институт и умирает от респектабельности.

Если не считать буддизма махаяны, такое положение — когда желание быть освобожденным превышает человеческие возможности — существует повсюду. Немногие освобожденные, такие, как Шри Рамакришна, или Шри Рамана Махарши, или Шри Ауробиндо на склоне лет выглядят скорее исключением. Но при таких обстоятельствах попытки подавить сексуальность, что считалось быстродействующим средством, обернулись хронической ложной стыдливостью, и поэтому забывается или просто замалчивается, что бодхисаттва не давал обета безбрачия. Напротив, он свободен еще и потому, что ему не приходится использовать специальную раскрепощенность, чтобы разрешить «проблемы» жизни. Важно также помнить, что, вне зависимости от каких-то конкретных методов освобождения, сексуальные нравы азиатских культур намного либеральнее, чем наши, и на самом деле сексуальность очень редко связывается с грехом. Таким образом, сексуальность бодхисаттвы ограничена только его собственным хорошим вкусом, а также традициями того мирского общества, которое он

82

выбрал своим домом. Поэтому адепт дзэн может стать женатым священником или просто вернуться к мирской жизни.*

Есть все основания полагать, что освобожденную сексуальность можно считать зрелой формой того, что Фрейд так нелепо назвал «полиморфной перверзией» младенца, т.е. эротического отношения организма с окружающей средой, не связанного с половыми органами**. Глаза и уши, нос и кожа — все становится средством эротического общения, причем не только с другими людьми, но со всей природой, ибо генитальный эротизм — это просто «канализированное» направление любви как таковой, которая находится между полюсами *я* и *инь*. В буддистских текстах постоянно повторяется, что бодхисаттва свободен вступить в отношения

* Думаю, здесь нет необходимости затрагивать весьма специфическую тему тантристской практики использования сексуальности как техники освобождения. Я отсылаю читателя к книгам Дасгупты (S.B.Dasgupta, Introduction to Tantric Buddhism, University of Calcutta, 1950), Элиаде (M. Eliade, Yoga: Immortality and Freedom, Bollingen Series 58, Pantheon, New York, 1958, с 264-265) и Вудрофа (J.Woodroffe, Shakti and Shakta, Luzac, London, 1929) как к более достоверным источникам, а также к своей собственной интерпретации (A.Watts, Nature, Man, and Woman, Pantheon, New York, 1958, с 190-195). Что же касается сексуальности бодхисаттвы, или освобожденного человека, то во многих текстах говорится об этом

достаточно ясно. В «Чхандогхья упанишаде»: «И так же это совершенное успокоение поднимается из этого тела и, достигнув высшего света, принимает свой образ. Он — высший *пуруша*, он движется там, смеясь, играя, развлекаясь с женщинами, или колесницами, или родными, не вспоминая об этом придатке — теле» («Упанишады». Т. 3 / Пер. В.Сыркина. — М.: Наука, 1991. — С. 141.). В «Субхашита-санграха» : «Глупые люди думают об освобождении как о чем-то совершенно отличном от мирских наслаждений; но все возвышенное и великое, что мы слышим, видим, обоняем, едим, понимаем и осязаем, — все это истинные блага... Вся мировая игра должна быть признана истинно чистой по своей природе» (S.V.Dasgupta, Introduction to Tantric Buddhism, University of Calcutta, 1950, с. 203). В «Саха-пада» : «Без медитации, без отречения от мира ты можешь остаться дома со своей женой. Можешь ли ты называть себя обладающим высшим знанием, — говорит Саха, — если не умеешь непривязанно вкушать чувственные наслаждения?» (D.Snellgrove, tr., in E. Conze, ed., Buddhist Texts, Cassirer, Oxford, 1954, с . 226.) Современная индийская духовность, особенно та ее ветвь, которая склоняется к интеллектуализму западного типа, отягощена (как мне кажется) британским пуританством. Наиболее интересны, по-моему, размышления на эту тему А.К.Кумарасвами (А.К.Сoomaraswamy, The Dance of Shiva, Noonday, New York, 1957, с 124-134).

** N.O.Brown, Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History, Wesleyan University, 1959.

83

любви, ибо он не привязан. Это *не* значит, что он вступает в любовные отношения с холодным цинизмом. Не является это и уловкой, с помощью которой иные религиозные распутники могли бы оправдать любые свои поступки: мол, все физическое призрачно и «душа» превыше всего. Это скорее означает, что «освобожденная» сексуальность является совершенно искренней и спонтанной (*сахаджа*); подобное удовольствие непривязанно в том смысле, что его не обязательно ищут, чтобы утолить страсть, доказать собственную мужественность или найти замену освобождению. «*Сахаджа*, — писал Кумарасвами, — не имеет ничего общего с культом удовольствия. Это доктрина дао, путь без поиска. Все лучшее, чем мы можем воспользоваться, само попадает к нам в руки, — но если мы прилагаем усилия, чтобы овладеть им, оно постоянно ускользает от нас».*

* А.К.Сoomaraswamy, The Dance of Shiva, Noonday, New York, 1957, с. 131.

IV

Сквозь темное стекло

Вполне естественно, что человек сам для себя является наиболее непонятной частью вселенной. То, как его организм выглядит для стороннего наблюдателя, скажем, нейрохирурга, разительно отличается от внутреннего самоощущения. Описание поведения человека биологом или социологом настолько не похоже на собственный взгляд обычного индивидуума, что он с трудом может узнать в этом описании *себя*. Подобного рода шок мы испытываем, когда впервые слышим запись собственного голоса или когда кто-то, острый на язык, дает нам откровенную характеристику. Эти описания, как и весь внешний мир, кажутся поначалу такими чужими, такими другими. Но может прийти время, когда шок отчуждения перейдет в шок узнавания, когда, бросив взгляд во внешний мир, как в зеркало, мы с удивлением воскликнем: «Да это же я!»

Но пока мы все еще далеки от этого узнавания. Вне нас существует чужой и бесконечно неведомый мир, и мы смотрим в него, как через очень темное стекло, воспринимая его так, будто мы ему не принадлежим.

Я посторонний, и уверен,
Что мир не мною будет мерен.

Лишь постепенно мы начинаем понимать, что в этом чувстве что-то в корне неверно; не что иное, как элементарная логика заставляет нас осознать, что, как бы ни были разделены «я» и «другое», «я» без этого другого не существует. Но на пути узнавания себя в остальном мире испытываешь страх перед открытием, что внешний мир — это только ты сам, что ответ на звук твоего голоса — это только бесконечное эхо. Без сомнения, так происходит потому, что концепция «я» сведена к ограниченной и преимущественно воображаемой области нашего бытия и обнаружить, что мир — это только зеркала вокруг этой

85

горящей свечи, значило бы действительно испытать шок солипсического одиночества. Но если все же признать, что «я» и «другое» — суть одно, соответственно окажется, что «я» и «мое удивление» — суть также одно.

Долгое время мы были свидетелями того, как западная наука, пытаясь достичь наибольшей объективности, старалась максимально изолировать наблюдаемое от наблюдателя, но чем усерднее она добивалась такой изоляции, тем более невозможным это становилось. Теперь в любой области науки, от физики до психологии, все более отчетливым становится понимание, что наблюдать мир — значит участвовать в нем, и то, что на первый взгляд кажется несущественным, часто становится важнейшим ключом к новому пониманию. В то же время заметно расширяется пропасть между профессиональными учеными и обычными людьми, поскольку язык науки труден для восприятия, а научная модель мира далека от существующей в общественном сознании. Поэтому мир, который мы познаем теоретически, не соответствует нашему восприятию, которое как бы застыло на уровне шестнадцатого века и не согласуется с концепциями века двадцатого, поскольку социальные конвенции несравненно более консервативны, чем теоретические научные знания.

Может ли наука стать для западного человека путем освобождения? Подобное предположение, похоже, вызывает неприязнь у большинства последователей традиционных восточных путей, склонных рассматривать науку как крайнюю степень упадка западного материализма. Так, один из наиболее одаренных толкователей веданты Рене Генон пишет:

Область исследования любой науки всегда зависит от экспериментирования в той или иной его форме, тогда как область метафизики (т.е. освобождение) в существе своем не поддается внешнему исследованию: находясь «вне физики», мы бесспорно находимся вне эксперимента. Поле каждой отдельной науки может, если это в ее силах, неограниченно расширяться, никак не затрагивая при этом метафизической сферы.*

* R. Guenon, Introduction to the Study of the Hindu' Doctrines, Luzac, London, 1945, с. 112.

Но и для мира науки вполне уместно утверждение, что «Земля круглая»: если неуклонно следовать материальному, можно совершенно неожиданно прийти к универсальному и трансцендентному. Идея Блейка, что «глупец, упорствующий в своей глупости, становится мудрецом», подобна мысли Спинозы: «чем больше мы знаем отдельных вещей, тем больше мы знаем Бога». Как мы убедились, для достижения этой цели в искусстве освобождения существует универсальный прием: поощрять ученика к неуклонному следованию своим неверным предпосылкам. К сожалению, многие западные сторонники восточных путей знают немного или совсем ничего не знают о достижениях науки за последние пятьдесят лет и поэтому думают, что она все еще сводит мир к «объектам ньютоновской механики».*

Действительно, прикладные науки во многом опираются на свойственное западному человеку отчуждение от природы, а многие западные технологии развиваются в направлении, враждебном окружающей среде. Психологи неоднократно указывали на то, что объективистская, сухая, аналитическая западная наука противостоит природе и является попыткой представить мир абсолютно стерильным. Ничего, кроме нас, вокруг! Все настолько очищено от тайны, что почти мертво, а вселенная — это всего лишь машина и случайное соединение слепой энергии. Но невозможно упорствовать в такой враждебности и не почувствовать, что совершаешь ошибку, — точно так же социальная группа не может уничтожить своего врага, не осознав, что потеряла друга. Вот как объясняет это Норман Браун:

Уайтхед и Нидхем выступают против антигуманной позиции современной науки; с позиции психоанализа они, в противовес агрессивной и доминирующей роли науки, призывают к такой науке, которая основана на эротическом отношении к реальности. Способ мышления, который, по выражению Уайтхеда, «сделал науку скучной; обеззвучил, обесцветил, обезвкусил ее; свел ее к бессмысленному и бесконечному движению материальных частиц», — обречен. Это не что иное,

* Следует честно признаться, что я сам пребывал в таком невежестве, и это информированный читатель может заметить в моей книге «Высшая тождественность».

как вызванная страхом отчаянная атака на живую вселенную, анально-садистическая интенция (выражаясь языком психоанализа) которой совершенно очевидна.*

Правда, далее Норман Браун цитирует ориентированного на психоанализ историка науки Гастона Башляра, который дает весьма сомнительное объяснение революции в науке двадцатого века:

Похоже, действительно в двадцатом веке научная мысль находится в оппозиции к чувствам, и существует необходимость создать теорию объективности, *противопоставленную* объекту... Таким образом, возникает вопрос о полноценном использовании мозга. Сегодня мозг уже просто не в состоянии быть инструментом научного познания; другими словами, мозг становится *препятствием* для научной мысли. Препятствием в том смысле, что является координирующим центром человеческих страстей и побуждений. Появляется необходимость думать *в противовес* к мозгу.**

В наше время, когда компьютер берет на себя большую часть бремени мышления и когда, как мы уже сказали, физическая модель вселенной оказывается недоступной чувственному восприятию, слова Башляра становятся убедительными. Тем более, когда практические результаты современной физики могут привести к уничтожению жизни на планете. Однако Башляр не видит того, что современная наука начинает преодолевать подобное восприятие и пересматривает порожденную этим восприятием, противостоящую чувствам и человеческому организму в целом картину мира. Ньютоновская механическая модель вселенной была куда менее человеческой, чем эйнштейновская. Декартовская откровенная дихотомия субъекта и объекта, эго и мира была менее органичной, чем современная теория поля. А что говорить о более ранней теории, согласно которой человеческое тело и окружающий мир являются средоточием тленности и порока? Когда мы смотрим в микроскоп, мы видим такие же незнакомые формы, какие приобретает чело-

* N.O.Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Wesleyan University, 1959, с 316.

** G.Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, 1947, с. 250-251.

88

веческое тело на картинах Пикассо, Клее или Поллока. «Новый ландшафт» Кепеша* и другие подобные работы представляют макро- и микроскопические формы природы, увиденные с помощью инструментов науки, как объекты для эстетического созерцания — и кто может отрицать их неподражаемую красоту?

Но это не означает, как говорил Бердяев, «разрушения человеческого образа». Конечно, это не тот образ человека, каким его видели художники Возрождения или тем более художники *l'art officice*** девятнадцатого века. Ибо то был образ, в котором прежде всего подчеркивалась индивидуальность человека, то было искусство, в котором человек был определен и ограничен своей оболочкой, а условная перспектива отделяла субъект от объекта. Но если сравнить фотографии Кепеша с мусульманскими арабесками, с китайской каллиграфией или с причудливым орнаментальным обрамлением кельтских манускриптов — будет ли случайным обнаруженное сходство? Действительно, этот «новый ландшафт» незнаком, но достаточно еще раз повернуть винт микроскопа, как мы снова увидим самих себя. Стоит пристальнее всмотреться в фотографии Паломара, чтобы вдруг увидеть, что очертания космоса удивительно похожи на человеческие очертания, — и в этом заложен глубокий смысл. Но, тем не менее, эти очертания не будут очертаниями эго, некоего абстрактного и концептуального человека, который заключен в свою телесную оболочку. Можно сказать, что чем более неожиданной, более иной является форма, в которой человек узнает себя, тем глубже становятся его знания о себе — или, перефразируя дельфийский афоризм, «познай вселенную и богов, и ты познаешь себя». Возможно, когда человек заново откроет свой образ в микро- и макромире, открытом наукой, это будет именно тот «истинный образ», в котором Бог намеревался его сотворить, — тот вселенский человек, Адам-Кадмон, Сын Человеческий иди вселенная в образе Тела Будды (*буддхакайя*). Конечно, это поэтические символы, но какими бы поэтическими и антропоморфными они ни казались, их смысл — это факт, о который споткнулась современная точная наука и

* G.Kepes, *The New Landscape*, Theobald, Chicago, 1956. •* официальное искусство (фр.)

89

который состоит в том, что часть и целое, индивидуум и космос проявляют свою истинную сущность только во взаимосвязи друг с другом. До конца не осознанная и социально игнорируемая форма человека оказывается формой мироздания. Уайтхед пишет об этом так:

Субъективная видимость контролируется в конечном итоге действиями тела. Эти действия и внешние события, существующие в настоящий момент, вытекают из общего прошлого, которое в высшей степени существенно и для первых, и для вторых. Поэтому имеет смысл спрашивать, нет ли гармонии между телом и внешними событиями, выражающейся в том, что при нормальных условиях явления соответствуют внешним вещам. Достижение такого соответствия означало бы, что природа достигла высшего совершенства в отношении высших типов жизни... Можно, правда, спросить, нет ли в природе стремления к гармонии, некоего Эроса, побуждающего ее к совершенствованию.*

Разве это не шаг навстречу надежде, которую выразил Фрейд в конце своей работы «Недовольство культурой»***:

Ныне люди настолько далеко зашли в своем господстве над силами природы, что с их помощью легко могут истребить друг друга вплоть до последнего человека. Они знают это — отсюда немалая доля их теперешнего беспокойства, их несчастья, их тревоги. Остается надеяться, что другая из «небесных властей» — вечный Эрос — приложит свои силы, дабы отстоять свои права в борьбе с равнобессмертным противником.***

И, — добавляет Норман Браун, — возможно, наши дети будут жить полной жизнью и поймут то, чего не понял Фрейд: что извечный враг (Танатос) является другом.****

* А.Н.Уайтхед. Приключения идей // А.Н.Уайтхед. Избранные ра-боты по философии. — М.: Прогресс, 1990. — С. 654-655.

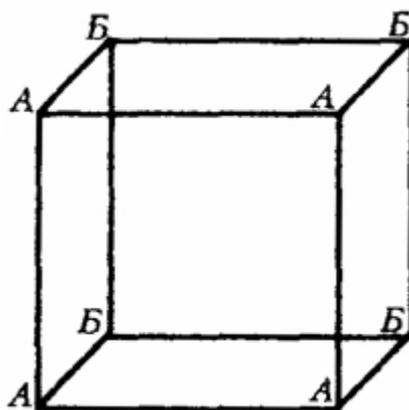
** Название дано по русскому переводу. Нем. оригинал: «Das Unbehagen der Culture». В англ. варианте: «Civilization and it's discontents»: Фрейд неоднократно подчеркивал тождественность слов «цивилизация» и «культура». — *Прим. ред.*

*** З.Фрейд. Недовольство культурой // З.Фрейд. Психоанализ, религия, культура. — М.: Ренессанс, 1992. — С. 134.

**** N.O.Brown, Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History, Wesleyan University, 1959, с. 322.

90

Но если наука действительно должна стать нашим путем освобождения, ее теоретические положения должны быть переведены на язык чувств; это необходимо не только для дилетантов, но и для самих ученых. Как-то, прочитав увлекательную книгу «Дальнейшее усовершенствование человека»*, где автор, британский биофизик Л.Л.Уайт, размышляет об этом новом универсальном взгляде на проблему человека-в-мире, я высказал ему свои соображения на этот счет. Уайт ответил, что подобная постановка вопроса никогда не приходила ему в голову, но он полагает — раз уж я интересуюсь его мнением, — что чувство безусловно возникает из глубокого понимания теории. Другими словами, я спрашивал, не должна ли наука использовать *йогу* для обретения невербального понимания, то есть того, что психологи называют *инсайтом*. В словах Уайта есть доля истины. В конце концов, когда нам говорят, что приведенная ниже двухмерная фигура является кубом, нам действительно кажется, что это так:



Но крайне трудно признать истинными интуиции, противоречащие здравому смыслу и общественным стандартам нормальной психики, так же, как трудно самой культуре с ее «условной перспективой» признать глубину и «многомерность» отдельного индивида. Какое усилие потребуется, чтобы мы смогли одновременно увидеть в приведенной выше фигуре два куба, у одного из которых передняя сторона с углами «А», а у другого — с углами «Б»? Можем ли мы видеть два различных факта как один?*** Чтобы быть действительно независимой, западная наука должна иметь

* L.L.Whyte, The Next Development in Man, Holt, New York, 1948.

** Л.Витгенштейн. Философские работы. Часть 1. — С. 45.

91

собственную *йогу*, и какое-то ответвление психотерапии могло бы исполнить эту роль. Вопрос в том, в состоянии ли психотерапия, которая существует на сегодняшний день, хотя бы отчасти справиться с этой задачей.

Действительно, некоторые подходы в науке и психотерапии, дающие людям возможность увидеть противоречивый и надуманный характер многих социальных установлений, можно было бы назвать «освобождающими». В определенном смысле наука стала для христианской космологии Данте и Фомы Аквинского тем же, чем буддизм для реинкарнационной космологии древней Индии: изгнала ее демонов и заодно лишила ее правдоподобия. Это вовсе не означает, что

наука опровергла существование Бога-Отца, Небес и ада, сонма ангелов и воскрешение в теле. Все дело в том, что, с одной стороны, современные знания в области астрономии, физики и биологии делают эту космологию просто не соответствующей действительности. В сравнении с новым обликом вселенной традиционный христианский образ выглядит наивным, и богословы могут спасти его лишь с помощью уклончивого искусства софистики. С другой же стороны, исторические исследования свидетельствуют, что, происхождение христианской космологии не имеет ничего общего с божественным откровением. Концепция Бога-Отца сохранила, по словам Уайтхеда, «следы своего варварского происхождения. Он [Бог-Отец] был поставлен в такое же отношение к целому миру, в котором древние правители Египта и Месопотамии находились к управляемым ими народам. И в сфере моральных характеристик аналогия также была очень близкой».*

Наука и психотерапия уже сделали довольно много для преодоления нашей изоляции от природы, изоляции, которая предполагает отречение от Эроса, равнодушие к себе как к физическому организму и возложение надежд на грядущую потустороннюю жизнь. Но то, что это освобождение не вполне состоялось, подтверждается фактом беспрецедентного в истории технологического насилия над природой, основой которого был натурализм девятнадцатого века. Друга ми словами, освобождение было неполным даже для тех немногих, кто его понял и принял. Мы по-прежнему

* Уайтхед. Приключение идей. — С. 570-571.

92

остались чужаками в космосе — избежавшими суда Божия, но и не защищенными его любовью, не страшась ужасов ада, но и лишенными надежды на рай, преодолевшими многие физические недуги донаучных времен, но и потерявшие ощущение значимости человеческой жизни. Христианского космоса больше не существует, но остается христианское эго — обреченное на безутешность, пытающееся спастись от одиночества в коллективном не-ведении.

Может ли психотерапия завершить работу по освобождению человека? Почти во всех своих формах она обладает несомненным достоинством: осознанием, что бегство — это не ответ, что все страхи и депрессивные состояния, в которых проявляется «проблема жизни», должны быть исследованы и пережиты заново. Мы должны привыкнуть с необходимостью подобного переживания, а экзистенциализм даже утверждает, что тревога и чувство вины неотделимы от человеческой жизни; рассуждая здраво, быть — значит знать, что бытие является обратной стороной небытия и что прекращение существования возможно в любой момент и в конце концов неизбежно. Здесь находится корень экзистенциального *angst**, страдания, имманентного жизни, что близко буддистскому *дуккха*, хроническому страданию, от которого, согласно учению Будды, необходимо освободиться. Быть или не быть — *не* в этом вопрос; быть — *это и есть* не быть. Из-за этой тревоги человек никогда до конца не имел, по выражению Тиллиха, «мужества быть», постоянно ощущал вину и никогда не был откровенен с самим собой.* Это лишь один пример, подтверждающий

* страх, ужас (нем.). По Кьеркегору и Хайдеггеру, состояние, имманентное нашему бытию. — *Прим. ред.*

** Я не уверен, является ли полное принятие экзистенциалистами *angst* и *позволение* ему быть опосредованной попыткой преодолеть его. Ролло Мэй (R. May, Existence, Basic Books, New York, 1958, с 86-90) утверждает, что цель экзистенциальной терапии заключается в том, чтобы сделать доступным человеку переживание его собственного существования, его бытия-в-мире во всей полноте и аутентичности. Когда наше существование не вступает в противоречие с постоянной угрозой несуществования, это воспринимается как само собой разумеющееся, т.е. не воспринимается всерьез. Не в этом ли состоит древний христианский принцип «живи каждый день так, будто он последний»? Но это все же несколько отличается от безмятежности того, кто «уже мертв», кто стремится не быть. К сожалению, Мэй этого не обсуждает — а он один из немногих представителей данного направления, чьи работы достойны того, чтобы их прочитать!

93

факт, что сила нашей психиатрии в ее позиции, а не в теории и технике. Или, как написал об этом Джордж Мора:

Мы все более и более осознаем факт, что результаты психиатрии всегда одни и те же, несмотря на теоретические рамки, которыми ограничен каждый психотерапевт; а, следовательно, личность психотерапевта более важна, чем его принадлежность к определенной школе или системе взглядов.*

Логическим продолжением принципа «бегство — не решение проблемы» было бы принятие всей «психологической реальности» как психотерапевтом, так и пациентом, даже если бы это противоречило эстетическим и моральным нормам, а также общепринятому представлению об этой реальности. Вероятно, наиболее красноречиво это выражено у Юнга в произнесенной им еще в 1932 г. речи перед аудиторией священников:

Мы не можем ничего поделаться, мы можем только принять это. Осуждение не освобождает, оно угнетает... Если врач хочет помочь человеческому существу, он должен принять его таким, каков он есть. А сделать это он сможет только после того, как научится принимать себя таким, как он есть. На первый взгляд кажется, что сделать это очень просто, но в этой кажущейся простоте и содержится наибольшая сложность. В реальной жизни для того, чтобы быть простым, требуется величайшее искусство, и, следовательно, только принятие себя таким, как есть, позволяет разрешить моральную проблему и испытать на прочность собственный взгляд на жизнь. То, что я накормил бродягу, то, что я простил обиду, то, что я люблю своего врага во имя Христа, — это, без сомнения, величайшие добродетели. Все, что я делаю во имя ближнего моего, я делаю во имя Христа. Но что, если окажется, что самый убогий из ближних, самый последний из нищих, самый отчаянный преступник, а то и сам дьявол — это я сам, что именно я нуждаюсь в собственной доброте, что я и есть тот враг, которого надо любить, — что тогда?.. Будь это сам Господь,

* G. Mora, «Recent American Psychiatric Developments», American Handbook of Psychiatry, 2 vols., Basic Books, New York, 1960, с. 32.

94

представший пред нами в таком презренном виде, мы должны будем отречься от него тысячу раз, прежде чем единожды пропоет петух.*

Таким образом, способность «увидеть и принять себя таким, каков ты есть» оказывается тем сущностным качеством личности, которое, по словам Мора, более важно для психотерапевта, чем какая-либо теория или школа. Хотя это кажется простым и лишенным всякого пафоса, смысл этих истин глубок и трудности этого пути чрезвычайны — ибо чем является мое «я», и кто, в таком случае, должен принимать меня таким, каков я есть? Дело не только в примирении эго с целым рядом вытесненных переживаний, постыдных или болезненных, но всегда имеющих собственные субъективные причины. Это более широкая проблема преодоления разлада между личностью и миром, которая, как мы увидели, имеет мало общего с проблемой адаптации человека в обществе.

В данном случае психотерапию вряд ли можно сравнить с путем освобождения, даже если признать, что она — нечто большее, чем наука приспособливаться. Слабость ее позиции заключается не столько в теоретических расхождениях между различными школами, сколько в том, что их объединяет: в дуалистическом взгляде на человека и мир, в разделении на эго и бессознательное, *психе* и *сому*, субъект и объект, принцип реальности и принцип удовольствия, рассудок и инстинкт. Ни одна из систем в психотерапии не в состоянии разрешить проблему дуализма; психотерапия может лишь помочь человеку отважно взглянуть в лицо этой проблеме. Именно к этому пришел Фрейд; в его поздних работах отражен глубокий пессимизм очень смелого человека, который понял, что конфликт между Эросом, принципом удовольствия, и навязанным цивилизацией принципом реальности — непримирим. Для того чтобы выжить, Эрос должен быть управляемым, цивилизованным и подавленным, но «вытесненное влечение никогда не перестанет стремиться к полному удовлетворению, которое состоит в повторении в первый раз

* C.G.Jung, Psychology and Religion: West and East, Collected Works, Vol. II, Bollingen Series 20, Pantheon, New York 1958, с. 339.

пережитого удовлетворения; все замещения, реактивные образования и сублимация недостаточны, чтобы прекратить его сдерживаемое напряжение...»*

По мере того, как возрастает необходимость социализации индивида и цивилизованная жизнь требует все больше дисциплины, ситуация ухудшается.

Если культура представляет собой необходимый путь развития от семьи к человечеству, то с нею неразрывно... произрастает чувство вины, достигающее иногда таких высот, что делается невыносимым для отдельного индивида.**

Но проблема остается неразрешимой из-за своей формулировки. Великая непримиримость принципа удовольствия и принципа реальности, Эроса и Танатоса, основывается на более глубокой дуальности познающего и познаваемого, которую Фрейд принял как должное, поскольку это является изначальным допущением в западной культуре, — хотя он прекрасно понимал, что эго не является хозяином в собственном доме. Он видел, что эго разрывается между либидо и культурой; одним словом, он сознавал, что эго — это социальный артефакт. Однако он считал эго неотъемлемой составляющей сознания; не может быть никакого познания, никакого контроля человеческих поступков, ни науки, ни искусства без противостояния познающего и познаваемого — то есть без оппозиции цивилизованного порядка природе; эго — бессознательному. Таким образом, все, что присуще человеку, направлено против природы, хотя — в этом и состоит конфликт — и неотделимо от нее. Эрос не может, но должен быть подавлен. Природа — это безграничное влечение и ненасытность, и человек развился из нее, пройдя через горнило естественного отбора. Хотя, благодаря биологии, сейчас ясно, что сознательное выросло из бессознательного, эго из *ид*, это можно рассматривать как случайность природы. Сама по себе бессознательная эволюция эго не могла продолжаться, поскольку природа изначально лишена интеллекта. Как случайность природы человек мог

* З.Фрейд. По ту сторону принципа удовольствия. — М.: Прогресс, 1992. — С. 234.

** З.Фрейд. Недовольство культурой // З.Фрейд. Психоанализ, религия, культура. — М.: Ренессанс, 1992. — С. 124.

спасти от неизбежного исчезновения, лишь продолжая действовать так, будто здравый смысл противостоит природе. Таким образом, считать человека случайностью природы будет, практически, равнозначно тому, чтобы расценивать его как разум вне природы. Вот почему натурализм девятнадцатого века, положения которого разделял Фрейд, просто усугублял традиционный разрыв между духом и природой.

Однако, как показал Л.Л.Уайт в своей критике Фрейда, все это плохая биология.

В биологическом развитии дуализм, или конфликт, всегда накладывается на изначальное единство. Для существования жизнеспособного организма необходима интеграция, и поэтому единство для него всегда предпочтительнее внутреннего конфликта. Конфликт может возникнуть в результате неверной адаптации; он может оказаться роковым, или его можно преодолеть. Но восстановление физического здоровья никогда не основывается на синтезе фундаментально противоположных принципов, так как они не могут со-существовать в организме. Возможность подобного синтеза только кажущаяся, поскольку реальное состояние организма искажено дуализмом, заложенным в нашем языке. Исторический процесс обходится без пред-существующих (имманентных) логических оппозиций, хотя они могут появляться в запутанном языке незрелых диалектических теорий.*

Другими словами, Фрейд не понял, что эго — это результат ложной адаптации. Он понимал, что, будучи социально обусловленным, эго содержит в себе противоречие, но он не понимал, что это противоречие разрешимо. Он не представлял себе сознания, не разделенного на субъект и объект.**

* L.L. Whyte, *The Next Development in Man*, Holt, New York, 1948, с 238-239.

** Тем не менее, как часто он был близок к решению проблемы! Взять хотя бы его замечательное небольшое эссе «Антитеза в значениях древних слов» (S. Freud, *On Creativity and the Unconscious*, Harper, New York, 1958, с 55-62), где он рассматривает исследование Карлом Абелем полярности таких слов, как древнеегипетское *кен*, означающее одновременно «слабый» и «сильный». Фрейд отмечал похожую амбивалентность, или полярность,

97

Даже Юнг, с его глубоким знанием восточной мысли, кажется, не ушел дальше:

Наоборот, восточный тип сознания без труда принимает существование без эго. Считается, что сознание способно преодолеть границы условного эго; в самом деле, в своих «высших» проявлениях эго полностью исчезает. Такое, лишенное эго, состояние сознания для нас может быть только бессознательным, по той простой причине, что эго некому засвидетельствовать... Я не могу представить сознательное состояние ума, которое не связано с субъектом, т.е. с эго. Эго может быть лишено силы — к примеру, избавлено от осознания тела, — но пока существует осознание чего-нибудь, существует и тот, кто осознает.*

Как легко простая синтаксическая условность, что глаголу (действию) должно соответствовать существительное (субъект), может изменить восприятие и подменить логику реальности! Поэтому юнговская интерпретация описанного в восточных текстах состояния сознания «без эго» оставляет желать лучшего. Суммируя, можно сказать, что Юнг вообще отрицал состояние сознания «без эго»**. С его точки зрения, эго лишь временно забыто в попытке опуститься на более примитивный уровень осознания, вернуться к недифференцированному восприятию, которое считается характерным для праисторической ментальности человека, — к Леви-Брюлевскому «мистическому соучастию» (*participation mystique*). Однако Юнг не путает это с действительным возвращением к примитивизму. По его мнению, представители древних восточных культур могли допустить такой возврат к недифференцированному восприятию именно в силу своей зрелости, именно потому, что их культура дала

в символике снов. «Сны, — писал он в том же эссе, — выказывают особую склонность сводить две противоположности в единстве или представлять их как одно понятие». Дальше он цитирует Абеля: «Ясно, что все в этом мире относительно и существует независимо только до тех пор, пока соотносится с другими вещами или отлично от них... Даже древнейшие и простейшие концепции человек был не способен постичь иначе, чем в сопоставлении с противоположными им; лишь постепенно он научился разделять стороны в антитезе и думать об одной без сознательного сравнения с другой».

* C.G. Jung, *Psychology and Religion: West and East*, Collected Works, Vol. II, Bollingen Series 20, Pantheon, New York 1958, с 484.

** Там же, с. 504-505.

98

им очень сильную структуру эго и в то же время обеспечила необходимое удовлетворение их инстинктивных желаний.* Вот почему Юнг решительно против применения на Западе таких восточных психотехник, как *йога*. Для нас существует опасность «инфляции», опасность быть поглощенными и поработанными бессознательным, потому что мы усиленно подавляли все его проявления и до сих пор не определились по поводу «респектабельности» наших инстинктов. Западный человек, который снижает уровень сознания и ослабляет бдительность эго, не защитив его анализом ситуации, способен потерять самоконтроль при прорыве на поверхность вытесненных бессознательных сил. Это относится непосредственно к представителям «битнического» дзэн американской богемы, а также к тем последователям теософии и веданты, которых прельщает духовная и мистическая многозначительность этих учений.

По ряду проблем Юнг высказал столь блистательные интуитивные суждения, что многие не желают вступать в противоречие с предпосылками его теории. Как на Востоке, так и на Западе, в случае, если социальные установления подвергнуты сомнению, возникает угроза беспорядков, и не важно, что поставлено под сомнение: реальность эго или зависимое положение женщины. Когда авторитет подвергается сомнению в чем-то одном, он становится ненадежным и во всем остальном. Как Восток, так и Запад способствовали социальному утверждению эго, хотя и по-

разному понимали его социальную роль. Если бы восточная культура была менее «эгоцентрична», чем западная, буддистские и даосские тексты обходили бы молчанием иллюзорность природы эго. Поэтому предостережение Юнга в высшей степени оправдано, хотя причина названа неверно. Юнг полагает, что жесткая структура эго и борьба с природой являются необходимым условием цивилизации, и здесь ему грозит отчаяние, подобное отчаянию Фрейда. Но одно дело знать, что цивилизация *находится* в зависимости от концепции эго, и совсем иное — полагать, что она безусловно *должна* зависеть от этой концепции. И Фрейд, и Юнг ясно понимают взаимозависимость великих жизненных

* K. Wilhelm and C. G. Jung, *The Secret of the Golden Flower*, Routledge, London, 1931, с 80.

99

противоположностей, но для обоих эти противоположности составляют неразрешимую проблему. Фрейд опасается, что напряжение между полюсами в итоге станет невыносимым; Юнг, похоже, готов вечно ходить по лезвию бритвы.

Серьезные проблемы жизни тем не менее никогда не бывают решены полностью. И если в какой-то момент кажется, что они решены, это признак того, что что-то упущено. Кажется, что значение и высшая справедливость проблемы не в ее разрешении, а в постоянной работе над ней. Это единственное, что защищает нас от беспомощности и оцепенения.*

Это ли не проявление протестантского сознания? Человек в сущности своей ленив; если что-либо не вынуждает его поступать иначе, он по своей природе, по собственной изначальной греховности обречен соскальзывать в небытие. Поэтому непозволительна даже очень короткая передышка от трудов во имя собственного спасения от страха и трепета.**

Маслоу*** собрал впечатляющую коллекцию цитат американских психологов, которые, все как один, утверждают тождественность решения, или «преодоления», проблемы и психического здоровья.

Западная культура в основном [пишет Маслоу] покоится на иудейско-христианской теологии. В США, в частности, доминирует пуританский и прагматический дух, когда особое значение придается работе, напористости и старательности, рассудительности и честности и, особенно, целеустремленности. Как и любое другое социальное явление, наука в целом и психология в частности не свободны от этих климатических и атмосферных эффектов в культуре. Американская психология, соответственно, сверхпрагматичная, сверхпуританская и сверхцелеустремленная... Ни в одном учебнике нет главы об удовольствии и веселье, праздности и медитации, о безделье и бессмысленности, о бесполезной и бесцельной деятельности... Американская психология деловито

* C.G.Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, London, 1936, с 118-119.

** «Страх и трепет» — название одной из основных работ С.Кьеркегора. — *Прим. ред.*

*** A.H.Maslow, *Motivation and Personality*, New York, 1954, с. 292-293.

100

занимается только одной половиной жизни, пренебрегая другой — возможно, более важной — половиной.*

Всю жизнь мы поступаем так, будто оправдываем наше существование: мы читаем или идем на концерт, чтобы совершенствовать наш интеллект; мы расслабляемся, чтобы лучше работать; мы молимся Богу, чтобы укрепить мораль; мы даже напиваемся *с целью* забыть о своих заботах. Все, что делается играючи, без скрытой мотивации и без задней мысли, вызывает у нас чувство вины, и существует распространенное мнение, что такие действия вообще неправомерны. Ты *должен* иметь причину для того, что делаешь! Но это больше умозаключение, чем наблюдение. Как только эго отделяется от мира, как следствие от причины, оно становится марионеткой «мотиваций», которые на самом деле являются отторгаемой частью нас самих. Если мы осознаем собственную целостность, подобную единому полю вселенной, мы увидим и свою

немотивированность, поскольку все в мире пребывает в свободном движении и не нуждается в причине извне.

Юнг и его ученики так глубоко прониклись азиатской философией и мифологией, что их, хотя и не вполне верное, понимание освобождения нельзя обойти стороной. Они очень близко подошли к сути, но все же упустили ее, и в этом проявляются определенные признаки, характерные для ситуации в целом: ситуации *vis-a-vis* западной психотерапии и восточных путей освобождения. Трудность заключается в трех связанных между собой факторах: (1) христианский, и в частности протестантский, взгляд на человека; (2) антропологические теории девятнадцатого века; и (3) «психологизм».

Вполне очевидно, что наши западные, христианские, социальные установления определяют человека парадоксальным и противоречивым образом. Человек рассматривается как воплощение конфликта между рассудком и инстинктом, духом и природой, и, таким образом, для того чтобы быть здоровым и уцелеть, он не должен доверять самому себе!. Юнг не показывает это противоречие так остро, как Фрейд, так как он считает, что бессознательное изначально созидательно и разумно и поэтому в конечном итоге заслуживает

* Там же, с. 291-292.

101

доверия.* Мифы, сны и фантазии, представляющие деятельность бессознательного, считаются источником здоровья и мудрости и сравнимы с процессами роста и гомеостаза в физическом организме. Тем не менее, работы Юнга изобилуют цитатами, подобными приведенной ниже цитате из М.Е.Хардинга:

За внешне пристойным фасадом сознания с его дисциплинированностью, моральными устоями и добрыми намерениями скрываются грубые инстинктивные жизненные силы, подобные глубинным чудовищам, — прожорливые, похотливые, враждебные ко всему. Они почти всегда невидимы, хотя сама жизнь зависит от их побуждений и энергии: без них живые существа были бы инертны, как камни. Но стоит позволить им функционировать бесконтрольно, жизнь потеряет свой смысл, оказавшись низведенной до простого рождения и смерти и уподобившись кишашему миру первобытных болот.**

Согласно философии Юнга, никогда не следует забывать, что любая сознательная попытка психической интеграции таит в себе опасность. Такая позиция созвучна библейскому предупреждению: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить»*** Кажется, что бессознательное может быть созидательным только тогда, когда оно умело укрощено сознанием. Сознание подобно осторожному дрессировщику льва, поэтому, пока лев не приручен, «захват» сознательного бессознательным — что, говорят, случается в мистическом опыте — высвободит демонов вместо богов.

* Каждый по-своему, Гроддек (G.Grodeck, *The Book of the It and The World of Man*, C.W.Daniel, London, 1935 and 1934), Райх (W.Reich, *The Sexual Revolution*, Orgone, New York, 1945. Also, *Character Analysis*, Orgone, New York, 1949), Маркузе (H.Marcuse, *Eros and Civilization*, Beacon, Boston, 1955) и Н.О. Браун (N.O.Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Wesleyan University, 1959), пытаясь идти до конца и доверять бессознательному, оказываются более последовательными фрейдистами, чем сам Фрейд. Работа Гроддека, кажется, совершенно забыта, и странно, что Браун не упоминает его.

** М.Е.Harding, *Psychic Energy*, Bollingen Series 10, Pantheon, New York, 1947, с 1.

*** I, Петр, 5, 8.

102

В основе современной антропологии, рассматривающей человека как ангела, оседлавшего дикого зверя, лежит дарвинская теория эволюции путем естественного отбора. Сознание и разум — случайные явления, поскольку они лишь хрупкие «эпифеномены» слепого и жестокого процесса физической эволюции. Они просто причудливые создания пресловутого «первобытного болота», настолько причудливые, что не похожи ни на что другое. Вне человеческой оболочки

действительно нет ничего, соответствующего разуму внутри нее. Следовательно, для того чтобы выжить, мы должны с величайшей осторожностью и под жестким контролем использовать предоставившуюся нам случайность. В то же время, антропологи не видят различия между первобытным, близким к животному, человеком, с одной стороны, и ребенком и человеком примитивным, с другой. Не для того ли нужна концепция «примитивного человека», чтобы утвердить превосходство «развитой» цивилизации?

В девятнадцатом веке достоверной информации о доисторическом человеке почти не было; даже сейчас ситуация не намного изменилась. И Фрейд, и Юнг — каждый по-своему — построили концепцию первобытного человека, которая не опирается на исторические факты. Положения этой теории таковы: (1) разум — это случайное явление, возникшее на биологической и инстинктивной основе, которую можно назвать «животной» в худшем смысле этого слова; (2) культуры, в которых, в отличие от нашей, слабо развиты точные науки и теоретические знания, являются пережитком первобытного общества и поэтому определены как «примитивные»; (3) по аналогии с тем, что внутриутробный плод повторяет эволюционный путь человека, ребенок в первые годы развития повторяет первобытную человеческую ментальность.* Если совместить эти положения с фактом, что вначале психотерапия занималась лишь душевнобольными, то напрашивается вывод: иррациональное поведение — это просто *историческая* регрессия, а выведенная из душевного равновесия личность преодолевает препятствия, берущие свое начало в «первобытном болоте». Другими словами, в подсознании удерживается исторический и

* C.G.Jung, *The Development of Personality, Collected Works, Vol. 17, Bollingen Series 20, Pantheon, New York, 1954, c 53.*

103

доисторический опыт, и, в итоге, психоанализ становится инструментом для изучения ранней истории человека. При отсутствии реальных сведений о первобытном человеке проверить положения этой теории невозможно.

Все сказанное общеизвестно. Я обращаюсь к этому лишь потому, что оно составляет основу теории Юнга об эволюции сознания и эго. Эта теория привела Юнга к выводу, что эгоцентрический характер сознания был всеобщей исторической необходимостью в развитии человечества. Это не безупречный, но основополагающий механизм управления первобытными инстинктами «болота и пещеры» с целью поднять человечество над уровнем обычного животного. Но посмотрим на проблему в ином аспекте: особая «витальность» человека едва ли имеет отношение к витальности животного; иррациональность, неумеренные потребности, массовая истерия и шокирующие жестокость и насилие не имеют никакого отношения к исторической регрессии, а являются протестом против конкретного типа сознания, против двойного связывания противоречивых общественных установлений. Несмотря на теорию, практика психотерапии вновь и вновь подтверждает это. Выведенная из равновесия личность — это не столько результат исторического атавизма — ослабленного эго, сколько жертва чрезмерно развитого эго и крайней изоляции. Кроме того, сознание и интеллект вовсе не обязательно предполагают наличие развитого эго. Физическое строение мозга, этого «божественного сосуда», дающего жизнь разуму, никак не назовешь результатом сознательной деятельности какого-то эго; эта структура не распадается, если вдруг оказывается, что эго — это фикция.

Из этого можно было бы заключить, что, когда иллюзия эго рассеивается, это вовсе не значит, что произошел «захват» сознания первобытным («болотным» или «джунглевым») содержанием бессознательного. Скорее наоборот: наступает озарение, возникает целостное восприятие всей системы взаимосвязей, сравнимое с открытием в науке или искусстве.

Юнга часто обвиняют в «психологизме», но я, в отличие от Бубера, не использую этот термин для критики его неприятия концепции метафизической и сверхъестественной природы духовного опыта. Скорее его видение «бессозна-

104

тельного», с одной стороны, и его концепция освобождения, с другой, слишком узкопсихологичны. Конечно, мне могут возразить, что любой опыт — это опыт психический, потому что все происходит в душе. Но — оставив в стороне вопрос о существовании души — не

лишаем ли мы всякого смысла само понятие психического опыта, уравнивая его с любым другим опытом? Как мы убедились, бессознательный опыт, который необходимо пережить человеку, чтобы освободиться, содержит духовные, биологические и социальные аспекты, вытесненные не столько «психическим органом», таким, как эго, сколько несовершенством нашего языка. Точно так же и содержание опыта освобождения — *сатори нирвана*, «космическое сознание» и т.п. — не является чем-то психическим, вспышкой внутреннего света.* Содержание этого опыта включает в себя физический мир, увиденный по-новому.

Рикко, высокий правительственный чиновник династии Тан, во время своей беседы с учителем дзэна Нансеном процитировал высказывание Сохо, известного ученого-монаха времен предшествующей династии:

Небо, и земля, и я от одного корня,
Десятки тысяч вещей и я сделаны из одного и того же, —

и продолжил: «Разве это не замечательное наблюдение?»

Нансен обратил внимание посетителя на цветущие растения в саду и сказал: «Люди мира смотрят на эти цветы, как будто видят их во сне».

Видение мира по-новому в каком-то смысле можно было бы назвать психологическим феноменом, поскольку оно связано с восприятием и интеллектом. Но содержание этого опыта не психологично в смысле отсутствия в нем «архетипических» визуальных переживаний, характерных для сновидения или транса. Когда Нансен указывал на цветы, он не воспринимал их как символ психического. Своим указанием он скорее уводил от психического, от частного и замкнутого мира «субъекта».

* Я рассматривал «субъективные феномены» опыта освобождения в другой работе (A. Watts, *This Is It*, Pantheon, New York, 1960, final essay. Chap. I), показывая, что они возникают как чувство облегчения, которое приходит с решением сложной проблемы.

** D.T.Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, Bollingen Series 64, Pantheon, New York, 1959, с 353.

105

Учитывая общий характер западных взглядов на буддизм и даосизм как на религии, вряд ли стоит обвинять Юнга в неверном понимании духовной традиции даосизма и буддизма. Мы представляем себе религиозный и духовный опыт как результат «внутренней жизни», и это происходит из-за ложного отделения субъекта от объекта. Восточные пути ориентируют своих последователей «заглянуть внутрь», открыть себя и таким образом развеять иллюзию, что внутренний мир отличается от внешнего. Китайский учитель дзэна Лин Цзы выразил это так: «Не совершайте ошибки: вне вас, равно, как и внутри, нет ничего, что вы могли бы постичь».*

Мы не можем не спросить Фрейда и Юнга, великих учителей «глубинной психологии», существует ли связь между освобождением и анализом сновидений, освобождением и процессом свободных ассоциаций. Психотерапевты часто с удивлением отмечают, что пути освобождения почти совершенно не касаются сновидений, но причина этого в том, что их ориентация не совсем психологическая, в нашем понимании этого слова. Существует мнение, что освобождение под силу лишь тем, кто уже избавился от необходимости анализировать собственные сновидения, и это ставит их на недостижимый пьедестал. Я же предполагаю, что анализ сновидений — это «уловка» (*упайя*), полезная в психотерапии, но не существенная для нее. Метод свободных ассоциаций или беспрепятственной коммуникации более основателен, но эту технику можно применять не только к сновидениям, но и к чему угодно: к тесту Роршаха, рассказам пациента, событиям его повседневной жизни, словесному тексту и т.п. Использование этого приема будет обсуждаться в следующей главе.

Теория значимости сновидений тесно переплетается с идеей о том, что бессознательное изначально психично и субъективно; в этом случае с помощью снов можно выяснить, что происходит в «тайной ночной жизни» пациента. Известно, что психоанализ часто критиковали за его склонность говорить о бессознательном так, как будто это Психическая система, управляемая собственным разумом. Непреходящая ценность гипотез Фрейда в том, что они

направляют внимание на бессознательное, на наше неосознанное умение мыслить и действовать надлежащим образом. Л.Л.Уайт* предполагал, что будет правильнее говорить о жизни человека как о «бессознательном процессе с элементами сознательности», и, очевидно, понимаемый так «бессознательный процесс» выходит далеко за пределы сферы психического. Возможно, эквивалентом «бессознательного» можно было бы считать буддистскую концепцию *авидьи* (неведения), поскольку в индийской или китайской традиции не существует термина «бессознательное».

В известной мере постулаты экзистенциального анализа более совместимы с путями освобождения, чем постулаты Фрейда или Юнга. Ролло Мэй*** объясняет возникновение экзистенциального направления неудовлетворенностью многих психиатров такими традиционными концепциями, как либидо, цензор, бессознательное, и вообще всей психоаналитической теорией человека. В частности, Людвиг Бинсвангер, один из основных представителей этого направления, подвергает критике «опухоль, разъедающую всю современную психологию... т.е. такой взгляд, который рассекает мир на субъекты и объекты»****. Человек является «*Аз есмь*» не как отделенное эго, а как бытие-в-мире, как динамическая система, как процесс: бытие, состоящее в имманентной связи с миром. Мир, в котором каждая вещь поляризована, имеет три уровня: *Umwelt* — наша биологическая и физическая основа, *Mitwelt* — социальные отношения и *Eigenwelt* — наша внутренняя жизнь и наше самосознание. Никакая терапия не будет адекватной, если она не будет учитывать все три сферы отношений. Мэй***** отмечает, что схожесть экзистенциального анализа и таких

* В личной беседе.

** Ближайшим аналогом, возможно, является существующее в буддизме махаяны выражение *алайя-виджняна*, или «резервуар сознания», которое действительно определяет всю сумму *самскар*, или привычных форм психофизической деятельности. Критические высказывания, часто исходящие от Кумарасвами и других авторов, о том, что западные психологи не могут различить подсознание и сверхсознание, мало что объясняют. Здесь скорее нужно делать разделение между бессознательным и расширением сознания.

*** R.May, «The Existential Approach», American Handbook of Psychiatry, 2 vols., Basic Books, New York, 1959, Vol. 2, с 1349.

**** L.Binswanger, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bern, 1947.

***** R.May, *Existence*, Basic Books, New York, 1958, с. 18-19.

восточных философий, как дао и дзэн, уходит «гораздо глубже, чем случайное подобие слов. Оба направления связаны с онтологией, с познанием бытия. Оба ищут такие принципы отношения к реальности, которые ликвидировали бы разрыв между субъектом и объектом. Оба стоят на том, что западное увлечение завоеванием и покорением природы привело к отчуждению человека не только от природы, но, в какой-то степени, и от самого себя. Причина подобной близости состоит в том, что восточная мысль никогда не страдала от последствий глобального раскола между субъектом и объектом, характерного для западной мысли, а именно эту дихотомию и старается преодолеть экзистенциализм».

Но дальше все осложняется. Как мы видели, экзистенциалисты считают тревогу, *angst* Кьеркегора, и сопутствующее ей чувство вины неотделимыми от *бытия*, поскольку «быть» включает в себе «не быть» и поскольку знать наверняка, что существуешь, означает непременно трепетать от страха перед несуществованием. Возможно, здесь имеет место терапевтический «гамбит», поскольку чувство тревоги значительно уменьшается, если дать ему полную свободу, что можно сказать и о чувстве вины. В противном случае не будет никакой радости от существования, а только постоянный страх перед смертью. Тем не менее создается впечатление, что жить без тревоги — значит не жить по-настоящему. Бытие и небытие являются не столько противоположностями, сколько составляющими «диалектики кризиса», колебанием, балансированием на краю: это и есть «страх и трепет» по Кьеркегору.* Таким образом, не

испытывать тревоги, не воспринимать серьезно свое и чужое бытие-в-мире — значит пренебрегать честью быть личностью, не удостоиться полноценного человеческого существования.

* Грегори Бейтсон (J. Ruesch and G. Bateson, *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, Norton, New York, 1951, Chap. 8) обнаружил — по крайней мере, принял это в качестве рабочей гипотезы, — что существует связь между такими неустойчивыми эмоциональными состояниями, как тревожность, чрезмерная склонность к плачу или смеху, и жизненными ситуациями, в которых возникает логический парадокс. Электрический звонок вибрирует, поскольку устроен так, что под действием тока он выключается и отключает ток, что дает ему возможность снова включиться. «Да» заключает в себе «нет» и наоборот. Бейтсон указывает на подобный парадокс во фразе: «Я лгу», которая, будучи правдивой, содержит в себе обман и т.п., как в любой ситуации двойного связывания. Но если это так же верно по отношению к основам жизни, то трепетать нам или смеяться?

108

Здесь мы оказываемся перед лицом давнего спора между Западом и Востоком, поскольку Запад всегда утверждал, что Восток относится недостаточно серьезно к проблеме человеческой личности. Рабство, угнетенные женщины, голод, миллионы умирающих от холеры — такова жизнь! Разве буддистская формула не гласит: *сарва самскара духкха, сарва самскара анатма, сарва самскара анития* — любая система (включая человека) испытывает страдания, любая система лишена самости, любая система непостоянна? Если так, не становится ли освобождение искусством быть равнодушным? Стереотипы культуры — это всегда пародия на участие. Понимание Востока и Запада будет более глубоким, а сравнение более рельефным, если обратиться к выдающимся произведениям искусства. Вглядевшись в лица Христа и Мадонны знаменитой «Пьеты» Микеланджело в соборе св. Петра в Риме и удивительной статуи Будды Грядущего, Майтрейи, в монастыре Хорюдзи близ Нары, обнаруживаем ли мы тревогу или страдание? Напротив, мы видим поразительное сочетание нежности, мудрой грусти, спокойного — но и чрезвычайно уверенного — смирения, все с легким намеком на улыбку. Каждое из лиц молодо и лишено морщин, но все же это глубоко старческие лица, лица бессмертных архетипов, которые все видели, все поняли, все вытерпели, не впадая в крайности: горечь или сентиментальность. Лица не лишены заинтересованности или сострадания, но в них нет ни тени вины или страха.

Но может ли обычный человек достичь подобного состояния? Иногда именно такое выражение придает человеческим лицам смерть, поэтому столь удивительно благородство масок смерти. Нам не дано это понять, и никакая статистическая или научная информация здесь не поможет. Рискую предположить, что в момент смерти многие испытывают странное ощущение не только принятия, но и желанности всего, что с ними может произойти. Это не обычное наше желание чем-то завладеть, а неожиданно обнаруженное совпадение желаемого с неизбежным.

Нас должно вести понимание неотделимости бытия от небытия. В этом и состоит весь смысл полярности: жизнь предполагает смерть, субъект подразумевает объект, человек заключает в себе мир, а Да означает Нет. Пути освобождения указывают на то, что, возможно, многое, открывающееся в

109

смерти, может быть открыто при жизни. Так же, как освобождение предполагает узнавание себя в другом, оно включает в себя и осознание жизни в смерти — поэтому многие ритуалы посвящения проводят неопита через символическую смерть. Во время такого ритуала человек переживает подлинность смерти так полно, что фактически он переживает саму смерть, — а значит, оказывается по ту сторону тревоги. Как сказано у учителя дзэн Буньяна:

Живя, будь мертвым, совершенно мертвым;
Тогда все, что бы ты не делал, будет истинным.*

Здесь Фрейд и Юнг кажутся в какой-то мере мудрее экзистенциалистов: они видят, что смерть — это цель жизни. Небытие завершает бытие; оно не отрицает бытия точно так же, как пространство не отрицает материи. Одно является условием реальности другого. Вот почему

абсолютно прав Норман Браун, утверждая, что именно смерть придает организму его уникальную индивидуальность:

Онтологическая уникальность, которую провозглашает человеческая личность, этот бесценный дар — не обладание бессмертной душой, но обладание смертным телом... На простейшем органическом уровне каждое животное или растение обладает уникальностью и индивидуальностью, потому что оно проживает свою собственную жизнь, и никакую другую — иными словами, потому что оно умирает... Если смерть дает жизнь человеческой личности и если в человеческом организме заложен механизм, вырабатывающий смерть, тогда в человеческом организме заложен механизм подавления собственной индивидуальности. В таком случае наш претенциозный взгляд на человечество как на вид, наделенный индивидуальностью, недоступной низшим животным, тоже оказывается несостоятельным. Полевые лилии наделены индивидуальностью, потому что они, в отличие от нас, не думают о завтрашнем дне. Низшие организмы проживают свою жизнь в соответствии со своей природой; их индивидуальность состоит в том, что они конкретно

* D.T.Suzuki, *Living by Zen*, Rider, London, 1950, с 124.

110

воплощают сущность своего вида в отдельной жизни, которая заканчивается смертью.*

Таким образом, экзистенциалисты правы, говоря, что небытие и смерть порождают бытие, жизнь в ее подлинности. Но тревога является механизмом вытеснения смерти, а вытесненное не исчезает бесследно из поля зрения; оно подобно реснице, попавшей в глаз, которая заставляет веко дрожать и мешает видеть. Вульгарно понятые, искаженные восточные доктрины равнодушны к личности лишь потому, что исповедуют общепринятую идею реинкарнации, которая утверждает, что индивидуальность, т.е. эго, — бессмертна. Быть свободным от реинкарнации означает возможность умереть, а, значит, возможность жить.

«Нирвана-принцип, — говорит Норман Браун, используя термин, в отличие от Фрейда, в его буквальном значении, — управляет жизнью личности, которая наслаждается полным удовлетворением и полностью воплощает сущность вида и в которой жизнь и смерть утверждаются одновременно, ибо жизнь и смерть вместе определяют индивидуальность, и в этом есть законченность целого».**

В том, что экзистенциализм поклоняется тревоге, немалая заслуга протестантского взгляда на мир, согласно которому чувство вины, тревога и серьезность являются благом. Здесь нет ничего общего с намеренным позволением свободно проявляться этим чувствам с целью разорвать порочный круг «тревоги из-за опасения быть встревоженным по поводу существования тревоги». Дозволенная тревога перестает быть тревогой, поскольку сама тревога и является этим порочным кругом, порождая разочарование от неспособности жить без смерти, от неспособности разрешить бессмысленную проблему. Согласно Фрейду, эго предназначено для подавления Эроса и Танатоса, инстинкта жизни и смерти, и по этой причине является пародией на подлинную индивидуальность. И, как продолжает Норман Браун, вытесненный Эрос оказывается фиксацией на прошлом, необходимостью постоянного удовлетворения повторением первичного опыта удовлетворения.

* N.O.Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Wesleyan University, 1959, с 104-105.

** Там же, с. 106.

111

В ситуации вытеснения вынужденное повторение обуславливает фиксацию на прошлом, которая отчуждает невротика от настоящего и обрекает его на бессознательный поиск прошлого в будущем.*

Таким образом получается, что западный эквивалент реинкарнации — это наша одержимость историей, «движение вперед *recherche du temps perdu*»**, бесплодная попытка двигаться к обнадеживающему будущему, используя логику бессильного прошлого. Поскольку история — это хронология разочарований, а ее ранние источники — это надгробия, на которых

люди начали, по выражению Унамуно, записывать имена отошедших в небытие. История — это отказ от принципа «предоставь мертвым погребать своих мертвецов»***. История, или лучше историцизм, являет собой болезненное накопление ненужных вещей в надежде, что однажды они «пригодятся». Это состояние разума, в котором память о сделанном становится важнее самого действия, а действию почти не осталось места, поскольку все большее и большее пространство освобождается для результатов. Вот почему «Бхагавадгита» описывает процесс освобождения как действие без привязанности к результату, вот почему, когда жизнь и смерть принимаются во всей полноте, они не замутняют Вечное Настоящее.

Жизнь обновляется смертью, каждый раз освобождаясь от того, что в противном случае могло бы стать невыносимым бременем памяти и однообразием. Истинная реинкарнация состоит в том, что, когда рождается ребенок, «я» — или осознание себя — возвращается в мир с очищенной памятью и вновь обретенным восхищением жизнью. Вечное уничтожение так же бессмысленно, как и вечная личность. И если жизнь возникла на этом крошечном островке огромной галактики, кто может усомниться в том, что это может повториться с большой вероятностью в любой точке вселенной. Ибо там, где существует разумный организм, Должна существовать и разумная окружающая среда.

Подобно психотерапии, экзистенциализм не понимает до конца истинного значения смерти. В самом деле, в литературе по психотерапии нигде не упоминается о том, как

* Там же, с. 92.

** Там же, с. 93.

*** Мат., 8, 22.

112

помочь человеку, оказавшемуся перед лицом смерти, и это, боюсь, не от уверенности, что проблемы смерти не существует. Скорее это идет от убеждения, что смерть — неразрешимая проблема, тяжелый, неизбежный факт, нечто «совершенно ужасное». И все же, экзистенциалисты находятся на верном пути. Если смерть свидетельствует о подлинности личности, подлинная психотерапия должна первой преодолеть этот барьер. Умиравшему, находящемуся на грани жизни и смерти человеку, совершенно не нужны утешения религиозных «фантастов», которые пытаются оправдать смерть отсутствием смерти. Никто, я уверен, серьезно не исследовал, каково истинное влияние страха смерти на возникновение психозов и неврозов. Игнорировать смерть или говорить об ее отсутствии — значит потерять благоприятную возможность обогащения психотерапии, поскольку смерть отрицает не личность, не систему «организм-окружающая среда», а эго, и поэтому освобождение от эго синонимично полному принятию факта смерти. Эго не является жизненной функцией организма; оно — абстракция, которая под воздействием общества конструируется из воспоминаний; это гипотетическая субстанция, в которой записаны воспоминания, это некая константа, допускающая любые изменения опыта. Отождествить организм с эго — значит перепутать организм с его историей, судить о нем по тщательно отобранной и неполной записи того, чем он был и что делал. При таких условиях это абстрактное понятие, созданное из памяти, кажется конкретным и реальным действующим лицом. Но именно такое представление об эго совершенно утрачивается в смерти. Человек как *сюжет* приближается к концу, и тогда оказывается, что эго — это только сюжет. Теперь, оставив в стороне экзистенциализм, рассмотрим один из наиболее плодотворных, как мне представляется, подходов к психотерапии, основателями которого были Г.С.Салливан и Фрида Фромм-Райхманн. Социальный контекст, в котором существует личность, здесь воспринимается с полной серьезностью, и, по словам самого Салливана, эго «является основным камнем преткновения для благоприятных изменений в личности».*

* H.S.Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, Norton, New York, 1953, с 169.

113

Общая психиатрия, как мне кажется, охватывает во многом ту же область, которую изучает социальная психология, поскольку научная психиатрия призвана изучать межличностные отношения, а это в итоге приводит к использованию концепции, которую принято называть теорией поля. С такой точки зрения личность воспринимается как гипотеза. То, что может быть изучено, есть

алгоритм процессов, характеризующих взаимодействие личностей в определенных повторяющихся ситуациях, «включающих» и самого наблюдателя.*

Это направление привело, с одной стороны, к образованию Вашингтонской Школы с ее серьезной заинтересованностью путями освобождения, а с другой стороны, к взгляду на психотерапию как на науку о взаимодействиях, как на «социальную матрицу психиатрии», о чем, каждый по-своему, говорили Юрген Ройш**, Грегори Бейтсон***, Анатолий Рапопорт****, Джэй Хэйли***** и другие. Это последнее направление, кажется, не получило особого признания — в первую очередь, в Европе — из-за неверного представления о нем как о дегуманизирующем психиатрию, изучающем человека по аналогии с компьютерами и системами математической логики. Хотя именно здесь сделаны такие открытия, как концепция двойного связывания, которая, не считая ее заслуг в определении причин шизофрении, вполне может быть названа одной из самых великих идей в истории психологии.

К тому же, если математическое мышление дало нам столь глубокое понимание физики и астрономии, не поколебав величественности звезд, почему бы ему однажды не

* H.S.Sullivan, «Tensions Interperson and International», in H. Cantril, ed., *Tensions that Cause War*, University of Illinois, 1950, с 92.

** J.Ruesch, *Disturbed Communication*, Norton, New York, 1957. J.Ruesch and W.Kees, *Nonverbal Communication*, University of California, 1956.

*** G.Bateson, «The New Conceptual Frames for Behavioral Research», *Proceedings of the Sixth Annual Psychiatric Institute*, Princeton, 1958, с 54-71.

**** A.Rapoport, «Mathematics and Cybernetics», *American Handbook of Psychiatry*, 2 vols., Basic Books, New York, 1959, Vol. 2, с 1743.

***** J.Haley, «The Art of Psychoanalysis», ETC., Vol. 15, 1958, с. 190-200. А также «Control in Psychoanalytic Psychotherapy», in *Progress in Psychotherapy*, Grune and Stratton, New York, 1959.

114

стать для нас ключом к самопознанию без какого-либо ущерба для человеческого достоинства? В любом случае, математика давно уже не считается простой механической дисциплиной, и напрасно опасаются того, что математическое описание поведения человека превратит его в машину, лишённую поэзии. Было бы серьезной ошибкой противопоставлять поэзию и математику, как живую плоть и высохшие кости. Беда в том, что обучение математике начинается в сухой пустыне арифметики, элементарной алгебры и геометрии Евклида, что с самого начала отталкивает поэтические натуры. Живая плоть является субстанцией и веществом только для тех, чей взгляд замутнен настолько, что не в состоянии увидеть красоту ее структуры. В своих высших проявлениях математическое мышление способно создать картину мира, которая подобна музыкальному произведению.

Существуют опасения, что чрезмерное увлечение математическими методами изучения человека и его мира способно дезинтегрировать это величественное единство, расчленив его на измеряемые, конечные фрагменты, и тогда «человеческий образ» растворится в простом порядке точек-единиц. Приверженцы математического и аналитического мышления прошли определенный путь в этом направлении, и поэтому именно они знают его пределы. Читаем у Юргена Ройша:

Особенности языка приносят множество искажений в психиатрические исследования. Когда слова используются для описания поведения человека, то действия и движения, являющиеся непрерывными функциями, расчлениваются на отдельные элементы, как будто они являются заменяемыми частями механизма. Непрерывность существования, таким образом, расщепляется на произвольные фрагменты, которые являются не столько функцией действительного поведения, сколько результатом несовершенства языковой структуры.*

И поскольку я не знаю никого, чей подход к поведению человека был бы более аналитическим и математическим, чем у Грегори Бейтсона, приведу его слова по этому поводу:

* J.Ruesch, «The Trouble with Psychiatric Research», *AMA Archives of Neurology and Psychiatry*, Vol. 77, 1957, с. 143.

Известный девиз Беркли *esse est percipi* — быть значит воспринимать — ведет, с одной стороны, к таким философским забавам, как вопрос: «Существует ли это дерево в этом лесу, если меня здесь нет и я его не вижу?» С другой же стороны, он ведет к глубокому и поразительному открытию, что законы и сам процесс нашего восприятия являются мостиком, который неразрывно соединяет нас с тем, что мы воспринимаем, мостиком, соединяющим субъект и объект... Расширить научный взгляд на вселенную означает оказаться перед неожиданной необходимостью по-новому взглянуть на самого себя. Я настаиваю на том, что подобное расширение взгляда заложено в непредсказуемом характере самой природы... Никто не знает, к чему приведет прогресс, который начался с объединения познающего и познаваемого — субъекта и объекта — в единую вселенную.*

Утратить реальность изолированного эго не означает — чего, кажется, боялся Эрих Фромм** — утратить целостность индивидуальности.*** Открыть, что организм неотделим от окружения, не означает ни потери чистоты его формы, ни потери его уникальности. Более того, снять определенного рода вытеснение, которое неизменно сопутствует эго-сознанию, — не значит распахнуть двери для неуправляемого и всепоглощающего «оно». Поскольку человек отличается от змеи, льва, акулы или обезьяны не благодаря эго, а благодаря своей органической структуре, а также тому типу окружения, в котором эта структура может проявиться. Нет ничего романтического или сентиментального в том, чтобы в коварстве человека и в его склонности к насилию винить не природу, а общество и его институты. И хотя человек сам учредил эти институты, никто не мог предположить, что маленькая, незаметная ошибка может стать причиной беды,

* G.Bateson, «Language and Psychotherapy», Psychiatry, Vol. 21, с. 96, 100.

** E. Fromm, The Sane Society, Rinehart, New York, 1955, с 143.

*** Разногласии между Фроммом и Салливаном по поводу реальности «я» основываются, конечно, на семантической путанице, вследствие которой термины «я», «эго», «личность», «индивидуум» и т.п. не привязаны к постоянному значению и взаимозаменяемы. В противном случае глубокий интерес Фромма к дзэн-буддизму (E.Fromm and D. T. Suzuki, Zen Buddhism and Psychoanalysis, Harper, New York, 1960) был бы не понятен.

подобно тому, как один катящийся камень может вызвать горный обвал. Кто мог предвидеть, что отношение к человеку как к отдельному эго, будет иметь столь катастрофические последствия? Но после драки кулаками не машут.

Согласно китайскому дао, не существует никакой иной возможности, кроме доверия к человеческой природе. Это не просто желательный образ или сентиментальность; это насущная практическая необходимость. Поскольку любая система недоверия и авторитарного контроля — это *также* человеческое. Сила воли святого может иметь то же нечистое происхождение, что и страсть, а интеллект может быть введен в заблуждение так же, как и инстинкт. Авторитет и эффективность закона зависят от уровня общественной нравственности. Вера человека в собственную природу задействована едва ли на пятьдесят один процент. Альтернативой, как считал Фрейд, может быть переполняющее нас чувство вины, «груз которого выдержать человеку вряд ли под силу».

V Контригра

Специалист в области социальной психологии всегда рискует оказаться детерминистом, когда рассматривает индивидуальное поведение как подчиненное поведению социальному, а организм — как зависящий от условий его окружения. Если мы определим организм как нечто, заключенное в границах внешней оболочки, а также оболочек внутренних органов, вплоть до оболочек клеток и молекул, то его поведение можно трактовать как перемещение этих границ. Но рамки организма являются также и границами его окружения, и потому перемещения границ в той же мере могут быть приписаны и окружению. Иногда эти перемещения приписываются организму, а иногда окружению, при этом различные точки зрения пытаются корректировать друг друга. Философские интерпретации колеблются между волюнтаризмом и детерминизмом, идеализмом и позитивизмом, реализмом и номинализмом, и ни один из подходов не имеет преимуществ, если рассматривать их как взаимоисключающие. Я постоянно стараюсь доказать, что мы достигнем лучшего понимания, описывая эти границы и их перемещения как принадлежащие одновременно и организму, и окружению, не приписывая истоков движения ни одной из сторон. На вопрос, какая часть синусоиды — выпуклая или вогнутая — является первой, можно ответить лишь в том случае, если мы рассматриваем ее фрагмент, игнорируя все другие участки.

Мы установили, что социальная игра опирается на общепринятые правила, которые определяют поле для наблюдения и принципы, согласно которым источником Действия считается та или другая сторона границы. Поэтому все социальные игры уделяют пристальное внимание границе между организмом и окружением — эпидермису, и почти все они рассматривают организм как независимый источник действия. Они склонны не признавать тот факт,

118

что перемещения границ могут быть приписаны также и окружению, однако подобное «неведение» является одним из правил игры. Тем не менее, при более внимательном наблюдении философ, психолог или психиатр начинает сомневаться в правилах, отмечая противоречия между социальными определениями и физическими явлениями. Прочитируем снова Бейтсона:

Мне представляется, что существует некий прогресс в самосознании, поскольку каждому человеку — а в особенности, каждому психиатру и каждому пациенту — необходимо пройти определенные стадии самосознания, и некоторые проходят их быстрее других. Все начинается с обвинений того, кому определена роль пациента, в идиосинкразии и присущих ей симптомах. Затем выясняется, что симптомы являются реакцией, или следствием, того, что совершили другие, и ответственность перемещается с пациента на этиологическую фигуру. Затем может оказаться, что эти лица испытывают чувство вины за причиненную ими боль и что, когда они заявляют об этой вине, они идентифицируют себя с Богом. В результате они вообще не осознают, что делали, и утверждать их вину значило бы утверждать собственное всеведение. Здесь напряжение достигает своей кульминации; оказывается, что происходящее с людьми не случается даже с собаками, а низшие животные никогда бы не изобрели того, что люди творят по отношению друг к другу. Но сверх всего этого, по-моему мнению, существует такая стадия развития самосознания, которую я могу лишь туманно представить, на которой пессимизм и гнев сменяются чем-то еще, возможно, смирением. И следующим этапом на этом пути может быть только одиночество.*

Это — одиночество освобождения, когда более не ищешь безопасности в толпе, когда более не веришь в то, что правила игры являются законами природы. И именно поэтому трансценденция эго — это высшая степень индивидуальности.

* G.Bateson, «Language and Psychotherapy», Psychiatry, Vol. 21. с 99-100.

119

Кто же тогда захочет следовать по этому пути? Освобождение начинается с того момента, когда тревога или чувство вины становятся нестерпимыми, когда индивидуум чувствует, что он

больше не может выносить своего положения, когда его эго находится в оппозиции к чуждым ему обществу и окружающему миру, когда боль и смерть отрицают его как личность; он не может противостоять негативным эмоциям, которые подавляют его. Обычно человек не подозревает о том, что его страдания обусловлены противоречиями в правилах социальной игры. Он обвиняет Бога, других людей, даже самого себя, но *никто* не является причиной страданий. Произошла ошибка, имеющая непредвиденные последствия, сделан неверный шаг в биологической адаптации, который, по-видимому, сначала казался многообещающим. Л.Л.Уайт* в своем замечательном исследовании того, как двойственная природа человеческой нервной системы оборачивается конфликтом разума и инстинкта, пишет:

У мыслящего человека нет иного выбора, кроме следования по пути, развивающему его способность мыслить, и мышление может проясниться, только избавившись от статичных концепций, которые, став таковыми, утратили связь со своей органической матрицей или природным началом... Европейские языки обычно начинаются с имени существительного, субъекта, чьи действия выражаются активным глаголом. Некий определенный и неизменный элемент выделяется из общего процесса, рассматривается как отдельный объект и наделяется ответственностью за действие и его последствия. Эта процедура настолько парадоксальна, что только длительное «сживание» с ней может скрыть ее абсурдность.

Таким образом, эго определяется как статичный предмет, ответственный за действие, — и с этой ошибки начинаются все сложности.

В поисках разрешения этой проблемы индивидуум обычно направляется к *гуру* или психотерапевту с вопросом типа: «Каким образом я могу избежать рождения и смерти

* L.L. Whyte, *The Next Development in Man*, Holt, New York, 1948, с. 57, 67.

120

(*сансары*)?»; «Что мне делать, чтобы спастись?»; «Как можно выйти из глубокой депрессии?»; «Как остановиться и не пить так много?»; «Я боюсь заболеть раком, но как перестать беспокоиться?». Во всех этих вопросах иллюзия принимается за реальную проблему, но как поступить *гуру* или психотерапевту? Он не может сказать: «Не волнуйтесь», — потому что эго не находится под контролем, и именно в этом, по мнению пациента, и состоит проблема. Он не может сказать: «Смирись со своими страхами», — если не рассматривает эго как эффективный источник действия, который реально в состоянии «смириться». Он не может сказать: «Ничего с этим не поделаешь», — не составив при этом впечатления, что эго — беспомощная жертва рока. Он не может сказать: «Ваша проблема в том, что вы считаете, будто вы — эго», — поскольку нуждающийся в помощи искренне верит, что это так, а если он сомневается в этом, то вернется с вопросом: «Как же мне перестать об этом думать?» На иррациональный вопрос невозможно дать конкретный ответ, вот почему слова одного из учителей дзэн звучат не так уж беспомощно: «Когда знаешь ответ, ты не задашь вопрос!» Как мы видим, почти единственное, что может сделать *гуру* или психотерапевт, — это убедить человека последовательно действовать в соответствии с его ошибочными предположениями до тех пор, пока он сам не увидит своей ошибки. Чтобы это произошло, индивидуум должен быть вовлечен в игру, где эго эго казалось бы реальным, а не кружить по тропам жизни, не зная выхода из этого лабиринта. Поэтому *гуру* предлагает «контригру», противостоящую противоречивой социальной игре.

Эту идею я впервые обнаружил у Дж.Хейли, который остроумно сравнил психоанализ с излюбленным трюком «очко в свою пользу» (*one-up*) в отношениях с другими (*one-upmanship*). * Боюсь, что статья Хейли была не слишком любезно принята многими психотерапевтами, которые не восприняли ее истинного смысла и увидели в ней обвинение в искусном мошенничестве или, хуже того, в подсознательном желании возвыситься над другими людьми. Я уверен, Хейли учитывал комичность этой ситуации, но фактически его статья стала серьезным вкладом в психо-

* J.Haley, «The Art of Psychoanalysis», ETC., Vol. 15, 1958.

аналитическую теорию. Отложим на будущее более детальное рассмотрение взглядов Хейли на психоанализ. Здесь достаточно сказать, что, если невротический или «одержимый» эго индивидуум считает, что имеет «очко в свою пользу» (*one-up*) по отношению к собственным чувствам или жизни в целом, психоаналитик вовлекает его в заведомо проигранную игру (*one-upmanship*). В процессе этой игры становится ясно, что состязание пациента с психоаналитиком подобно состязанию с жизнью или с отвергнутыми аспектами его собственных чувств. Игра заканчивается осознанием того, что пациент не может выиграть, поскольку сами предпосылки игры были абсурдными: он пытался доказать, что субъект имеет преимущество (*one-up*) перед объектом, организм перед окружением, наконец, он сам перед самим собой. Он должен проиграть, чтобы увидеть, что каждая явная двойственность является скрытым единством. Хейли пришел к этому выводу благодаря тому, что понимал психоанализ как простое описание происходящего в процессе межличностного общения, не осложненное какими-либо теоретическими постулатами.

На первый взгляд эта гипотеза кажется невероятным упрощением, и я действительно склонялся к такому выводу, пока не стал искать аналогий в путях освобождения и не обнаружил, что такое упрощение обладает бесконечным рядом возможностей. Позиция Хейли очень близка к позиции учителей дзэн-буддизма, которые с присущим им юмором рассматривают собственный метод как хитрую уловку. Трюк «очко в свою пользу» — это именно то, что учителя дзэн относят к своим проверенным хитростям, — «ловушка» для неосторожных учеников, или, другими словами, *упайя*, «искусный прием», который сострадательный бодхисаттва использовал для освобождения других.

Основная позиция мастера дзэна заключается в том, что ему нечему учить, у него нет доктрины, нет метода, нет навыков или особой проницательности. Это можно выразить словами, приписываемыми самому Будде: «Я получил не так уж мало от невыразимого — полное пробуждение, и по этой самой причине оно названо «невыразимым, полным пробуждением»*. Однажды учитель дзэна поднялся на

* Vajracchedika, 22.

122

кафедру и прочитал лекцию, состоящую из полного молчания. Когда его спросили, в чем был смысл, он ответил: «Писания объяснены проповедниками, комментарии комментаторами». В таком случае, что объяснял учитель дзэна? Что не о чем говорить, поскольку нет проблемы. Все это содержится в дзэне, где сказанное с самого начала считается совершенно очевидным, и если что-то вообще стоит говорить, так только то, что «вода течет голубая и гора возвышается зеленая». И это не «прекраснодушный» естественный мистицизм. На вопрос: «Кто такой Будда?» — другой учитель ответил: «Сухие экскременты!» И это не пантеизм; это вообще не «изм» и вообще не доктрина. На вопрос: «Что такое Путь [дао]?» — Нансен ответил: «Твои повседневные мысли — это есть Путь». — «Тогда как прийти в согласие с ним?» — «Если ты *стремись* к согласию с ним, ты отклоняешься от него». Нансен говорит о том, что жизнь — не проблема, и поэтому незачем искать ее разрешения.

Тем не менее дзэн является дисциплиной, и к тому же дисциплиной строгой. Несмотря на то, что в дзэне «нечему учить», дзэнские учителя принимают учеников и основывают школы для их обучения. Однако это, как сказал Лин Цзы, «все равно что утешать младенца пустой рукой или желтыми листьями».* «Как можно получить сок из колючек или сухих веток? Не за что ухватиться за пределами [повседневного сознания] и не за что — внутри него. Что тогда вы ищете? Вы рассказываете всюду, что следует практиковать и проповедовать дао. Не заблуждайтесь! Если есть кто-либо, кто может практиковать дао, то он лишь вовлекает себя в *сансару***. Или еще: «Всюду говорится, что существует Путь, по которому нужно следовать, и метод, который следует практиковать. Какой метод вы предлагаете использовать и по какому пути следовать? Чего недостает вам в том, что вы используете сейчас? Что вы добавите к тому, где вы сейчас? Не понимая этого, неопытные юные ученики начинают верить в чары какого-то старого лиса, обещающего им помощь в достижении освобождения благодаря какой-то неизвестной доктрине, которая только закабальет

* Ребенок плачет о золоте, и поэтому его утешают желтыми листьями.

людей».* Ма Цзы, мудрец эпохи Тан, так определяет проблему:

Дао не имеет ничего общего с дисциплиной. Если вы говорите, что нечто достигается благодаря дисциплине, в конце концов дисциплина оборачивается потерей дао... Если вы говорите, что дисциплины не существует, вы остаетесь такими, как обычные [неосвобожденные] люди.**

Но именно потому, что учителя дзэна столь обезоруживающе прямолинейны, им никто не верит. Создается впечатление, что у них нет никаких проблем. Зато они есть у предполагаемого ученика, который убежден, что существует некий путь, некий метод для достижения такого же согласия с миром и с самим собою, какого достиг учитель. Кажется, что учителя воспринимают мир и его страдания просто как сны, и стремящийся к дзэну воображает, что он мог бы чувствовать то же, если бы только можно было найти правильный метод для изменения своего сознания. Однако к занятиям дзэном невозможно приступить без достаточного упорства, необходимого для преодоления многочисленных препятствий, но чем больше преград, тем сильнее упорство ученика, тем тверже его уверенность в том, что учитель владеет какой-то глубокой оккультной тайной и испытывает его искренность и пригодность к роли посвященного. Следовательно, проблема — это ноша самого ученика. Существует поговорка: «Прежде чем пойти к психиатру, проверь свою голову». Другими словами, проблема пациента — это его личная проблема, основанная на вере в то, что заданный им вопрос имеет смысл.

Когда наконец ученик предстает перед учителем, он оказывается лицом к лицу с величественной фигурой: обычно это умудренный опытом старец, умиротворенный и преисполненный достоинства, совершенно естественный и собранный, с каким-то особым блеском в глазах, убеждающим, что он видит ученика насквозь. В китайской и японской культурах учитель дзэна является к тому же величайшим авторитетом, гораздо большим, чем отец или дед; и ученик встречается с ним в подчеркнута официальной обстановке:

* Lin-chi lu.

** Ku-tsun-hsii Yii-lu, 1. 6.

учитель пребывает в ранге святого, а ученик в глубочайшем смирении склоняется перед ним. Словом, ученику внушают, что, будучи допущенным, он получил величайшее снисхождение от особы, достигшей высот мудрости, недоступных его пониманию. Это не претензия, это скорее мастерски разыгранный спектакль, в котором учитель так же искусен, как умелый игрок в покер или в шахматы.

Заявив о своем серьезном намерении достичь «пробуждения» — освобождения, которое обещает дзэн, — ученик получает *коан*, или дзэнский вопрос, и должен через некоторое время вернуться с готовым ответом. Предварительный *коан* фактически является завуалированной формой вопроса, заданного учеником учителю: «Как я могу достичь освобождения?» По-разному сформулированный, *коан* по сути спрашивает: «Кто задает вопрос? Кто хочет быть освобожденным?» Но ученику объясняют, что одного словесного ответа недостаточно; он должен действием продемонстрировать или как-нибудь представить того, о ком спрашивают. В сущности, учитель говорит: «Ты утверждаешь, что *ты* хочешь освободиться. Покажи мне *себя!*» Это равнозначно требованию совершить необдуманное, спонтанное действие, которое к тому же должно быть искренним; но в присутствии такого непререкаемого авторитета, каким на Востоке является учитель дзэна, это именно то действие, которое ученик в Китае или Японии может совершить лишь в самом крайнем случае, поэтому ученика, выражаясь современным сленгом, совершенно заклинивает. Как в такой официальной обстановке он может сделать что-либо без предварительной подготовки? Как он может утаить свои опасения от человека, определенно читающего его мысли? Процедура ответа на *коан* включает сложный предварительный ритуал, и когда ученик наконец оказывается перед учителем, он должен вначале повторить *коан* и лишь затем представить свой ответ. Чем больше он старается быть искренним и действовать спонтанно,

тем лучше он осознает надуманность ответа. Это все равно, что сказать: любое твое желание исполнится, если ты его загадаешь, не думая о зеленом слоне.

Но и это не все. В промежутках между беседами с учителем ученик дзэна проводит множество часов в медитации, вместе со своими товарищами сидя со скрещенными

125

ногами в *дзэндо*, или «медитационном зале», под бдительным надзором монахов, вооруженных «предупредительными палками» для битья тех, кто засыпает или впадает в транс. Медитация в дзэне — это, во-первых, попытка достичь совершенной концентрации и контроля над мыслью посредством наблюдения за дыханием, во-вторых, полная сосредоточенность на *коане*. Ученики желают полностью сконцентрироваться на *коане*, изо всех сил удерживая перед собой вопрос, но скорее созерцая его, чем обдумывая, поскольку решение не должно оказаться интеллектуальным ответом.

Глядя на это «со стороны», можно заметить, что уловка учителя ввергает ученика в экстремальную ситуацию двойного связывания. Во-первых, от ученика требуется показать его неприкрытую, истинную сущность в присутствии того, кто олицетворяет высший авторитет данной культуры и чья проницательность признается совершенной. Во-вторых, от него требуют спонтанных действий в обстоятельствах, которые вынуждают его вести себя обдуманно. В-третьих, его просят сконцентрироваться на чем-то и не думать об этом одновременно. В-четвертых, он не может осмыслить собственное положение, и не только потому, что размышление над *коаном* не является ответом, но еще и потому, что учитель отвергает любые вербальные объяснения. В-пятых, ему не позволено впасть в транс и таким образом избегать дилеммы. Все это требует огромного усилия воли (или эго), хотя ученик вправе в любой момент прекратить борьбу.

В умело завуалированной форме учитель подводит ученика к решению проблемы, содержащей в себе противоречие. (Например, *коан*: «Как звучит хлопок одной ладони?») Ученик чувствует, что *должен* найти ответ, но в то же время ему приходится осознать, что найти ответ невозможно — поскольку все, что *он делает*, о чем размышляет от имени эго, отбрасывается как ложное. На коан можно ответить, но ты — эго — не должен отвечать на него. Ты, эго, сначала должен медитировать, чтобы избавиться от эго. (Обучаясь дзэнскому искусству стрельбы из лука, Эйген Херригел обнаружил, что учитель ожидает, чтобы он отпускал тетиву *непреднамеренно*.*) Но давайте вспомним, что проблема,

* E.Herrigel, Zen in the Art of Archery, Pantheon, New York, 1953.

126

противоречащая сама себе, проблема, на которую направлена вся энергия ученика, — это все *та же* проблема, с которой он с самого начала обратился к учителю, о которой он постоянно думал: как мое эго может освободить меня от эго? Задавая этот вопрос, он вовлекает себя в игру с учителем, в которой ученик никогда не выиграет; он просто не может получить преимущество (*one-up*) перед учителем, поскольку он никогда не имеет преимущества перед самим собой. Невозможен хлопок одной ладони.

Таким образом, человек вовлекается в интенсивную борьбу, где задействована вся его энергия, принимаемая за силу эго, — и терпит поражение. Кажется, не существует абсолютно ничего, что он мог бы сделать правильно, спонтанно или искренне; он не может действовать независимо (самостоятельно) или бескорыстно. Но в момент поражения проясняется смысл происходящего: он, действующее лицо, не может действовать, не действует и никогда не действовал. Существует лишь одно истинное действие — дао. Оно происходит, но никогда ни на кого не направлено и ни от кого не исходит. Поэтому человек тут же перестает сдерживать действие, пытаясь действовать «от себя» (поскольку не существует эго), быть спонтанным, безупречным и искренним. Теперь, когда ему нечего доказывать и нечего терять, он может вернуться к учителю, чтобы разоблачить его обман.

Однако эго — это глубоко укоренившаяся привычка сознания, и поэтому озарение (*сатори*), такое яркое и убедительное сегодня, завтра может исчезнуть. Зная это, учитель располагает множеством уловок, поэтому он говорит: «Сейчас ты достиг понимания наиболее важного, но все

же ты лишь переступил порог. Чтобы достичь истины, ты должен упражняться еще усерднее». Разумеется, это поощрение ученика — очередная ловушка, поставленная для того, чтобы проверить, осталась ли у него хотя бы тень иллюзии, что в дзэне можно чего-либо достичь. Безусловно, ученик может уйти, не испытывая потребности в дальнейшем обучении. Но поскольку учитель посеял сомнение в его сознании, он скорее всего вернется с повинной; поскольку до тех пор, пока остаются сомнения, работа не закончена. В таком случае, шаг за шагом, игра продолжается до тех пор, пока ученик не достигнет такой же неуязвимой позиции,

127

какой достиг учитель. Ведь учитель не может проиграть, поскольку совершенно не заботится о победе или поражении. Ему нечего доказывать и нечего отстаивать.

Должно ли все это восприниматься как истинное отношение учителя к жизни в целом, а не только к дзэнской игре? Действительно ли его не тревожит, будет он жить или умрет? В каком-то смысле это так и есть, потому что он абсолютно не претендует на то, чтобы быть мужественным, и поэтому не противится своим чувствам. Он не тревожится о том, как превозмочь (*one-up*) тревогу. Он не избегает никакого опыта, никаких эмоций или чувств, но и положения жертвы не принимает. Он ясно понимает, что идеал контролирующего источника действия, стоящего за действием, мыслящего, стоящего за мыслями, чувствующего, стоящего за чувствами, — это только иллюзия. Вернее, это не *ego* понимание, но понимание самого действия, размышления и чувствования.

Безусловно, одна из наиболее распространенных проблем психотерапии заключается в том, что свободный поток мыслей и действий пациента «блокирован». В дзэне это называется «сомнением», или «нерешительностью», и рассматривается как основной признак эго в противовес «следованию только вперед» (*мо ци цю*). Блокирование — это не обдумывание того, как избавиться от проблемы; это остановка в мышлении, *тревога* не обрести желаемого в случае победы или *страх* проиграть. Таким образом, блокирование — это типичная реакция на двойное связывание, и в обычной жизненной ситуации она проявляется как короткое колебание перед тем, как о чем-то подумать или что-то сделать, чувство, которое мы интерпретируем как реальное ощущение эго. Это похоже на процесс, когда кора головного мозга пытается, если можно так выразиться, наладить «обратную связь» и это ей не удается. Поэтому игра, которую ведет учитель дзэна, отчасти состоит в максимальном усилении «блокирования» ученика с тем, чтобы тот в какой-то момент перестал обращать на это внимание. Это наглядно иллюстрирует следующая ситуация:

Нансен повстречал двух учеников, один из которых жил в восточной, а другой — в западной части монастыря; они спорили, кто из них является хозяином

128

кота. Схватив кота, Нансен воскликнул: «Пусть кто-то проявит доброту, тогда кот будет спасен!» Ответа не последовало, и Нансен тут же разрубил кота надвое. В тот же вечер, когда вернулся Йошу, Нансен рассказал ему о случившемся, и Йошу моментально возложил себе на голову сандалии и вышел. «Если бы ты был там, — сказал Нансен, — кот мог бы быть спасен».*

Ученики промолчали не только оттого, что были поставлены в тупик таким внезапным требованием «проявить доброту по-дзэнски», но и потому, что они ужаснулись при мысли об убийстве животного буддийским монахом. Но ничто не остановило Йошу.**

На Западе часто спрашивают, так ли уж необходимо проходить суровую школу дзэна, чтобы достичь освобождения, или возможен более эффективный и менее трудный путь. На самом деле это риторический вопрос: чем больше ты веришь в то, что *ты* можешь достичь освобождения, тем упорнее будешь стремиться к нему. Освобождение необходимо тому, у кого проблемы с собственным эго.

Другой важный пример контригры — диалектика Срединного Пути Будды — приведен в работе А.Дж.Бама*** Оказывается, во времена Будды в Индии путь освобождения повсеместно подменялся попыткой разрушить эго и склонялся к крайностям аскетизма, что испытал и нашел бесполезным сам Будда. Вместо этого Будда проповедовал средний между аскетизмом и

гедонизмом путь, что представляло собой нечто большее, чем призыв к умеренности. Срединный Путь по сути является скрытым единством противоположностей, подобным «принципу согласования» по Юнгу.

Как всегда, проблему формулирует вопрошающий, и в его вопросе читается желание освободиться от страданий

* Wu-men kwan, 14.

** Такого рода истории в дзэне носят название «вопрос-ответ» (*мондо*), их можно цитировать бесконечно, и интересующиеся действительным проявлением игры могут ознакомиться с работами Репса (P.Reps, *Zen Flesh, Zen Bones*, Tuttle, Rutland and Tokyo, 1957), Судзуки (D.T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, 3 vols., Rider, London, 1949, 1950, 1951) и Уоттса (A.Watts, *The Way of Zen*, Pantheon, New York, 1957).

*** A.J.Bahm, *The Philosophy of Buddha*, Harper, New York, 1958.

129

(*дххха*). Идеалу Будды противостоит желание (*тришна*), которое является причиной страдания, и так по кругу.

А: Тогда как мне избавиться от желания?

Б: Действительно ли ты хочешь избавиться от него?

А: И да и нет. Я хочу избавиться от желания, порождающего страдание, но не хочу избавиться от желания избавиться от страдания.

Б: Страдание заключается в недостижимости желаемого. Поэтому не желай больше того, что имеешь или сможешь получить.

А: Но все-таки я буду испытывать страдания, если не смогу желать только того, что имею или чего могу достичь.

Б: В таком случае не желай сделать в этом направлении больше, чем тебе по силам.

А: Но страдание останется, если я не смогу исполнить и *этого!*

Б: Тогда не желай достичь *этого* в большей степени, чем тебе по силам.

И так до бесконечности.

Это не просто обычный диалог. В каждом своем шаге ученик экспериментирует в соответствии с советом Будды, пытаясь в медитации достичь состояния, когда сможет прекратить желать, освободиться от желания желать и т.д. Но следует отметить, что в этом случае развитие идет не по кругу, оно конвергентно, то есть каждый шаг — это мета-шаг, учитывающий предыдущий. На каждом более высоком уровне вопрошающий учится сокращать вдвое дистанцию между своим чрезмерным, причиняющим страдание, желанием и тем, что может быть сделано в действительности. Таким образом, ему приходится принимать вещи такими, как они есть, но с каждым шагом принимая и свое восприятие этих вещей, и восприятие своего восприятия и т.д. Как считает Бам, реальные шаги соответствуют различным стадиям медитации (*дхьянам*), описанным в ранней буддийской литературе.

Дхьяны могут быть интерпретированы как стадии в продвижении [медитирующего] от поиска истинных ценностей к конечному наслаждению. Каждое новое возвышение вбирает в себя все предыдущие опыты, в

130

том числе и то, что на более низком уровне воспринималось как цель. *Дхьяны* — это степени свободы от л тревоги. Это уровни прояснения, или просветления, знаменующие собой степень обобщенности, а значит, полноту наслаждения. *Дхьяны* соответствуют степеням ослабления желания вмешаться в естественный ход событий. Это перемещение все возрастающего интереса от того, что могло бы быть, к тому, что есть.*

Другими словами, поскольку с каждой стадией (*дхьяной*) принятие того, что есть, все более и более обогащается опытом восприятия этой реальности, можно прийти к тому, что сфера существующего (мир) и сфера чувств и желаний по отношению к тому, что существует, (это) — совпадут. Вопрошающий начинает с попытки вырваться из ловушки, освободиться от тревоги, от

мира рождения-и-смерти {сансары). Но оказывается, что *кроме* этой ловушки ничего не существует, а значит, некому в нее попадать!

Другая форма диалектики Срединного Пути в буддизме — система мадхьямики Нагарджуны (200 г. н. э.). На первый взгляд она кажется чистым философским, или интеллектуальным, *tour de force*** , цель которого — лишь опровергнуть любую предложенную точку зрения. Если ее понимать академически, как чисто логическую систему, мадхьямика окажется последовательным опровержением любого философского суждения, и ее можно будет классифицировать как то, что в индийской логике именуется системой «четырех утверждений»: (1) есть, (2) не есть, (3) и есть, и не есть, (4) ни есть, ни не есть; или (1) сущее, (2) не сущее, (3) и сущее, и не сущее, (4) ни сущее, ни не сущее. Тогда, например, (1) можно утверждать Сущее, или Субстанцию, как конечную реальность в духе Фомы Аквинского; (2) подобно Юму, можно отвергнуть ее как простое «овеществление» идеи; (3) следуя гегелевскому синтезу, можно поддерживать оба взгляда, подчеркивая их взаимную связь; и (4) обе точки зрения могут быть одной из форм агностицизма или нигилизма. Но в силу дуализма и описательности языка любое утверждение или отрицание чего-либо может иметь смысл только по отношению к собственной

* A.J.Bahm, *The Philosophy of Buddha*, Harper, New York, 1958. с. 98.

** ловкий трюк (фр.)

131

противоположности. Каждое положение, каждое определение устанавливает границу или обуславливает ограничение; оно *классифицирует*, и поэтому всегда можно показать взаимосвязь находящегося внутри границ и того, что находится снаружи. Даже идея безграничности бессмысленна без противопоставления ограниченному. Диалектика мадхьямики использует это как неопровержимый метод доказательства относительности любой метафизической предпосылки, и поэтому привлечение такой диалектики для аргументации равносильно участию в заведомо проигранной игре.

Но создание безупречной системы доказательства не являлось целью мадхьямики. Это, определенно, терапия, освобождающая контригра и, безусловно, предшественница дзэна. Как и психотерапевт или учитель дзэна, последователь мадхьямики не делает предположений и не поднимает проблем. Он ждет, пока кто-то придет к нему со своим вопросом, который поначалу может показаться не похожим на обычное метафизическое утверждение. Однако система предполагает, что почти у каждого, в том числе и у малообразованного человека, имеются определенные метафизические предпосылки, конкретные, обычно бессознательные, суждения, за которые он крепко держится и которые служат залогом его психической безопасности. При помощи осторожных вопросов диалектик выясняет, в чем состоят эти суждения, и затем предлагает ученику высказать и отстоять их. Естественно, ученику это не удастся, и — в той самой степени, в которой ученик эмоционально зависит от своих суждений, — он начинает чувствовать себя неуютно не только интеллектуально, но психически и даже физически. Поэтому он мечется в поисках другой предпосылки, за которую можно ухватиться, но как только он находит альтернативы, диалектик опровергает их одну за другой. В этой ситуации ученик начинает чувствовать головокружение оттого, что ему не на что опереться, у него нет основы, от которой можно оттолкнуться, чтобы мыслить и действовать, — и возникает ситуация, подобная бессмысленным поискам эго. Потеряв опору, он утрачивает контроль над собственным существованием. Оставаясь в таком затруднительном положении, ученик может просто сойти с ума, но *гуру* всегда поддерживает его, причем не аргументами, а простой

132

убежденностью в том, что этот кризис можно успешно преодолеть, не потеряв рассудок. «Состязание» в этой контригре всегда изначально предполагает неравенство игроков, поскольку *гуру* — учитель, а потому это скорее обучающая игра, чем настоящая битва. Она принимается учеником как ритуал приобщения к таинствам учения *гуру*. Еще одна форма контригры, часто используемая в йоге и преимущественно связываемая с именем даосского мудреца Ле Цзы*, ставит своей задачей достижение полного контроля над процессом мышления. *Гуру* дает ученику понять, что его проблема заключается не во внешнем мире, а в его собственных чувствах, мыслях

и мотивациях. Боль и смерть сами позаботятся о себе, если только ученик позаботится о своих мыслях, и поэтому ему приходится полностью блокировать свою умственную деятельность. В то же время у ученика создается впечатление, что *гуру* может читать его мысли, так что от всезнающего учителя не удастся скрыть свое головокружение.

Это типичное двойное связывание не только потому, что мысли, которые необходимо контролировать, сами пытаются контролировать другие мысли, но еще и потому, что ученик «зациклен» и усиливает бесполезное самосознание, зная о том, что за ним наблюдают. Очень часто йога не приносит желаемых результатов: недостаток метода состоит в том, что он может привести к обычному гипнотическому трансу. Вот почему ранние дзэнские тексты постоянно предостерегают от попыток полностью блокировать умственную деятельность, говоря, что, если это — освобождение, то деревянные колоды и камни — тоже Будды.** Однако опытный *гуру* будет направлять попытки ученика контролировать разум по ложному кругу, напоминая ему, например, что на самом деле он не концентрируется, а только думает о попытках сконцентрироваться; или же будет прямо подталкивать ученика к концентрации на концентрации, к осознанию осознания; или, наконец, побуждать его к концентрации на каком-то объекте без предшествующего, пусть даже подсознательного, намерения это сделать. Предпосылкой, которую пытается преодолеть *гуру*, является убеждение ученика, что действительно существует некое начало, осознающее,

* L.Giles, Taoist Teachings, Murray, London, 1925, с. 40-42.

** A.Watts, The Way of Zen, Pantheon, New York, 1957, с. 93-94.

133

направляющее и контролирующее его мысли. Пока сохраняется подобное убеждение, нет полной концентрации, потому что человек постоянно пребывает «в двух умах» — знающего и знания.

Когда ученик наконец обнаруживает, что на самом деле он вообще не может контролировать свой разум и что при любых усилиях его концентрация всегда остается «намеренной», тем более, что *гуру* знает об этом, — он все бросает и, по словам Ле Цзы, «позволяет разуму думать то, что ему хочется», поскольку просто не существует альтернативы. Между тем, он осознает, что разум *всегда* сконцентрирован на чем-то; мыслящий постоянно вовлечен в свои мысли, поскольку не существует ничего, кроме непрерывного потока следующих друг за другом мыслей.* Целенаправленная концентрация просто придает потоку мыслей колебательное движение, пытаясь заставить мысль думать о самой себе. Мы можем думать о мышлении посредством мета-мышления, истолковывая мысли на более высоком уровне; думать о мышлении на его же уровне невозможно. Когда больше не возникает путаницы относительно подобных колебаний, или когда йогин не пытается больше быть тем, кто мыслит, его естественные способности к концентрации неизмеримо возрастают. Устраняются «помехи», вносимые гипотетическим «тем, кто мыслит».

Метод сравнения убеждает ученика оставить блуждания мысли, переключившись на события непосредственного настоящего. Мысль кажется существующей вне времени, потому что образы, хранящиеся в памяти, позволяют нам рассматривать события в их последовательности и предполагать их дальнейшее развитие. Из-за мнимой способности видеть из этой точки настоящее, прошлое и будущее все более правдоподобным становится ощущение, что существует независимый мыслитель, отделенный от потока событий.

* Характерно высказывание учителя дзэна Ма Цзы: «Сутра говорит: «Всего лишь группа элементов собирается, чтобы создать это тело». Когда оно возникает — возникают только эти элементы; когда оно исчезает, только эти элементы исчезают. Но когда эти элементы возникают, они не говорят: «Я появляюсь», и когда они исчезают, они не говорят: «Я исчезаю». То же самое с нашими начальными мыслями, конечными мыслями и промежуточными мыслями: мысли следуют одна за другой, не связанные одна с другой. Каждая абсолютно спокойна». (Ku-tsun-hsii Yü-lu, 1. 2. 4.)

134

Поэтому кажется возможным и даже благоразумным попытаться присутствовать исключительно в настоящем. А поскольку ученик проявляет настойчивость, он обнаруживает, что реальное настоящее удивительно неуловимо. В долю секунды наблюдаемое им текущее событие превращается в воспоминание, и оказывается, что без времени, в течение которого события

запоминаются, невозможно вообще что-либо знать. Но если узнавание должно включать этот отрезок времени, не является ли все знание знанием о прошедшем, а то, что мы называем знанием настоящего, — просто знанием о ближайшем прошлом? Обозначить настоящее становится невозможным, поскольку оно сокращается до бесконечно малого ничто. Однако в тот самый момент когда эксперимент проваливается, обнаруживается его неожиданный успех: ученик вдруг осознает, что сами образы памяти являются событиями настоящего, а если это так, то не существует иного знания, кроме знания настоящего. Словом, посредством трюка его понуждали сделать то, что непременно произошло бы само собой. И все же, иллюзия, благодаря которой он попал в ловушку, рассеялась: если все знание — знание о настоящем, то наблюдатель неотделим от потока событий.

Становится ясной общая цель всех этих методов: они побуждают ученика демонстрировать силу и независимость своего предполагаемого эго, и чем более он верит в возможность это сделать, тем быстрее он попадает в западню. Когда ловушка захлопывается, его чувство беспомощности возрастает до критического состояния, поскольку поставлена под сомнение его способность действовать по собственной воле. Пока остается хотя бы малейшая идентификация с воспринимающим эго, ученик продолжает оставаться в роли инертного и пассивного наблюдателя. Его мысли, опыт и чувства оказываются серией взаимосвязанных событий, в которые он не может вмешаться, поскольку вдруг обнаруживает, что вмешательство исходит не от эго, а от самих наблюдаемых событий. Мысли и чувства обусловлены другими мыслями и чувствами, и эго превращается в безмолвного наблюдателя. Наконец, безуспешные попытки сконцентрироваться на настоящем заставляют сомневаться в самой способности эго к наблюдению. Возможно, эта крайняя пассивность вызвана установкой *быть* пассивным,

135

то есть просто наблюдать и принимать то, что происходит. Но тогда, как принимать происходящее, если в нем присутствуют чувства неприятия, сопротивления жизни? Иначе говоря, неужто жизнь принимается лишь для того, чтобы взять над ней верх (*one-up*)?

Возникает ситуация, когда, по образному дзэнскому выражению, ученик уподобляется москиту, жалящему железного быка, или человеку, схватившему в рот кусок раскаленного железа, который он не может ни проглотить, ни выплюнуть. В определенный момент совершается «переключение» сознания. Не остается эго, с которым можно себя идентифицировать, и в результате осознание себя перемещается от независимого наблюдателя ко всему «наблюдаемому». Чувствуешь, что сам являешься всем, что все происходящее происходит с тобой, поскольку конфликт субъекта и объекта полностью исчезает. Поначалу возникает разлад и путаница от ощущения, что нет опоры, чтобы влиять на события и контролировать их. Это напоминает момент, когда впервые едешь на велосипеде или плывешь: кажется, что все происходит само собой. «Смотри, мама, я еду без рук!» Но как только шок новизны исчезает, появляется возможность управлять своими действиями в этом новом состоянии сознания без малейшего затруднения.

Говоря на языке психотерапии, здесь исчезает отчуждение индивидуума как от самого себя, так и от природы. Такое новое состояние можно назвать «самопринятием», или психической интеграцией. Несмотря на ненаучность своей терминологии и все свои гипотезы по поводу биологии разума и инстинкта, именно это состояние Юнг считал отправным пунктом в психотерапии.

Следует позволять событиям происходить. На Востоке я узнал, что означает выражение *ву-вей*: именно «не-делание, позволение быть», что в корне отличается от ничего не делания. ...Темнота, в которой ты оказываешься, — не пустота; это «щедрая мать» Лао Цзы, «образы» и «семя». На чистой поверхности видно, как вещи прорастают из глубины. Люди полагают, что сбиваются с пути, поднимаясь на поверхность и оставляя позади эту глубину опыта. Но если они не знают, как продвигаться дальше, единственный

136

ответ, единственный совет, имеющий какой-то смысл, это: «Жди, что скажет об этом бессознательное». Путь лишь тогда *путь*, когда его находят и следуют по нему. Не существует правила, «как это следует делать».*

«Область темноты» и «бессознательное» принадлежат тому, не известному нам, миру полярности, в котором мы существуем как система «организм — окружение» вместо того, чтобы быть субъектами, в противовес чуждым нам объектам, а темнота и бессознательное являются для нас таковыми только потому, что они вытеснены нашим условным способом видения мира. Поэтому совершенно очевидно то состояние сознания, которое, по мнению Нормана Брауна и Герберта Маркузе, логически обосновал психоанализ, — если ему следовать с постоянством, которого, кажется, недоставало самому Фрейду.

Фрейд определяет «идеационные процессы», необходимые для первичного эго-чувства как «бесконечное расширение и слияние с универсумом» (океаническое чувство). ...Он считает, что океаническое чувство способствует восстановлению «безграничного нарциссизма». Парадокс состоит в том, что нарциссизм, обычно рассматриваемый как эгоистически удаленный от реальности, здесь связан с единством с универсумом: несмотря на незрелый аутоэротизм, нарциссизм означает фундаментальное родство с реальностью, порождающее глубокий экзистенциальный порядок. Другими словами, нарциссизм может содержать зародыш различных принципов реальности: эго (собственное тело) может стать источником и хранилищем нового объективного мира — трансформируя этот мир в новую форму существования.*

Независимо от того, заимствована ли эта концепция у Фрейда, она предполагает, что новое отношение человека к миру будет *эротическим* — не ограниченным эротизмом гениталий, а смешанным эротизмом первичного нарциссизма и «полиморфной перверзии» младенца. Следует заметить,

* C.G.Jung, *The Integration of Personality*, Rinehart, New York 1939. с 31-32.

** H.Marcuse, *Eros and Civilization*, Beacon, Boston, 1955, с 168-169.

137

что психоаналитики достаточно консервативно относятся ко всем этим заигрываниям с мистицизмом и океаническим чувством, воспринимая их как полнейший регресс, как выражение детского глобального эгоизма, абсолютно игнорирующего проблему расхождения собственных интересов с интересами других. Но нарциссизм станет эгоизмом только в том случае, если предположить, что конфликт организма с окружением является биологической основой их совместного развития, а на современном уровне знаний мы просто не можем этого утверждать. Когда речь заходит о «самых первых встречах человека со своим надежным прошлым» в его раннем детстве, даже такой эго-ориентированный психоаналитик, как Эрик Эриксон, вынужден признать:

В итоге зеркало представляет собственное «я» в чистом виде, нерожденную сущность творения, центр, где Бог — чистое ничто: *ein lauter Nichts*, выражаясь словами Ангелуса Силезиуса. Таков многоликий Бог в восточном мистицизме. Эта чистая самость, это «я», более уже не омрачена конфликтом истинного и ложного, она не зависит ни от «хозяина», ни от ограничений разума или реальности.

...Но стоит ли называть это регрессией, если таким образом человек вновь ищет своих самых ранних встреч с прошлым, пытаясь достичь желанного и вечного будущего? Если это частичная регрессия, то это регрессия, которая проторенными путями возвращает к настоящему, обогащая и очищая.*

Чуть раньше в этой же работе Эриксон говорит:

От древнейших дзэнских историй и до недавних психологических формулировок все указывает на то, что «конфликт истинного и ложного — это «болезнь ума».**

Под влиянием эротического и экстатического характера этого нового ощущения мира представители Запада, тяготеющие к восточному мистицизму, уже не могут относиться к освобождению как к чисто «духовному» состоянию. Они

* E. Erikson, *Young Man Luther*, Norton, New York, 1958, с 264.

** Там же, с. 263.

138

принимают сторону Фрейда и консервативных психоаналитиков с их недоверием к физическому миру и, следовательно, собственному организму, забывая при этом, что, когда Индия и Тибет отыскивали высший символ примирения противоположностей, они выбрали *шакту* и *шакти*, бога и богиню, личность и землю, Да и Нет в неизменном взаимодействии — используя самые эротичные образы, какие только можно вообразить.

Я пытаюсь показать, что все аскетическое, спиритуальное и запределное в путях освобождения — это лишь способы заставить эго «наступать», *дзюдо*, вынуждающее ученика доказывать, что его основное «я» сосредоточено в независимой, способной к деятельности душе, которая сама может возвыситься (*one-up*) над миром. Сложные практики путей освобождения полностью разрушают эти амбиции и приводят к отождествлению человеческой жизни и существования не с «заключенным в кожу эго», а с полем «организм — окружение». Присущая эго враждебность к физическому организму и миру разрушается способом *reduction ad absurdum**, в котором используются самые хитроумные средства, для того чтобы обманом заставить эгоцентричное сознание действовать в направлении собственных предпосылок. Интересно, в какой степени различные формы психотерапии достигают того же, если большинство из них ставит себе целью и имеет в виду нечто совершенно иное?***

Гипотезу Хейли можно, я думаю, использовать для доказательства того, что многие формы психотерапии, теоретически заметно отличающиеся друг от друга, используют стратегию, подобную подходу *гуру* к своему ученику, хотя, по-видимому, во многих случаях психотерапия использует эту стратегию скорее с целью укрепления эго, чем его

* приведение к нелепости (лат.)

** Эта проблема выходит за рамки данной книги, но если есть расхождения между психотерапевтическими теориями и способами их фактического воздействия, почему бы не предположить, что христианство также могло бы стать эффективным путем освобождения? Завет Иисуса, явно адресованный эго: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим», — является ярким примером двойного связывания. «Ты *должен* быть искренним». Понимаемые скорее как хитрое средство (*упайя*), чем как настоящая заповедь, эти слова можно трактовать и как вызов эго и всем его притязаниям на совершенство. Конечно, Иисус оспаривал праведность фарисеев, но мы, кажется, упускаем иронию в его отношении к праведности христиан.

139

разрушения. Однако существуют исключения, а путаница в терминологии оставляет некоторые сомнения по поводу различий между сильным и разумным эго, с одной стороны, и уникальной цельной личностью, с другой.

Хейли начинает* с предположения, что психопатологические симптомы следует изучать как проявляющиеся в определенном социальном контексте. Например, каким образом такие явно произвольные симптомы, как тревожность, мигрень, депрессия, алкоголизм, фобия или летаргия, влияют на отношение пациентов к другим людям? Он считает, что такие симптомы имеют стратегическое значение, поскольку они дают личности возможность контролировать других, не принимая на себя ответственности за это. Так мать, оказавшись беспомощной и зависимой, препятствует замужеству дочери, становясь для нее предметом безраздельного внимания и усугубляя собственную несостоятельность. В сущности, она говорит, что не ей, а ее беспомощности требуется внимание дочери. Таким образом, дочь не может воспротивиться, иначе ей придется признать себя бесчеловечно черствой и безответственной; но, смирившись, она должна отречься от своей независимости и любви к мужчине. К тому же, дочь не может сказать: «Ты используешь болезнь, чтобы иметь власть надо мной», — поскольку это оскорбит и смутит мать, которая не в состоянии отвечать за свои симптомы. Поэтому дочь связана дважды. Уже

Фрейд считал целесообразным искать проявление или причину психопатологических симптомов или в межличностном контексте социальных отношений, или во внутриличностном контексте «сверх-я», «я» и «оно». Предполагаемая природа последнего создает благоприятную возможность для изучения первого.

Хейли приходит к выводу, что, если в определенной социальной ситуации один индивидуум создает для других ситуацию двойного связывания, эти другие отвечают тем же. В приведенном примере матери хочется любви дочери, но Дочь не может сказать: «Я остаюсь дома, потому что люблю тебя и хочу этого». Ей приходится признавать, что она вынуждена так поступить из-за болезни своей матери. В

* J.Haley, «Control in Psychoanalytic Psychotherapy» // Progress in Psychotherapy, Grune and Stratton, New York, 1959, с 48-65.

140

конечном итоге получается, что дочь любит свою мать лишь потому, что не хочет и не может иначе, и таким образом мать попадает в ситуацию двойного связывания. Она желает искренней любви дочери и одновременно понимает, что это недостижимо; и все-таки она не может сказать: «Ты не любишь меня по-настоящему», — без того чтобы не услышать в ответ: «Тогда почему, потвоему, я забочусь о тебе?» И далее мать не может возражать: «Ты заботишься обо мне только потому, что тебе стыдно поступить по-другому», — поскольку не может отказаться от мысли, что дочью движет любовь, т.е. не может отказаться от своей игры. Случись так, ее симптомы лишились бы основания. Мать должна быть больной непроизвольно, чтобы дочь была вынуждена любить ее. Чтобы достичь того, что им нужно, обе они вынуждены идти против собственной воли. Они вступают в конфликт, страдают и чувствуют, что вовлечены в круговорот неразрешимой проблемы.

Здесь стоит остановиться, чтобы отметить еще одну, более важную, сторону парадокса. Что мы имеем в виду, когда требуем от других любви? Мы не просим любить нас по необходимости, или, точнее, из чувства долга. В действительности мы не желаем вынужденной любви, когда эго пытается доминировать над эмоциями. Без сомнения, мы хотим, чтобы другой любил нас искренно, любил нас невольно, но чтобы при этом эго не противилось эмоциям. Мы хотим, чтобы индивидуум наслаждался своим непосредственным чувством к нам. Путаницы можно избежать, не вызывая это чувство умышленно, а создав условия для его спонтанного проявления. Спонтанное действие — это то, что происходит само собой, даосское *цзы-джан*, или «такое, как есть», то, что случается без внешнего усилия. Спонтанное действие — это вообще не продукт деятельности эго; напротив, это действие, на которое социально обусловленный механизм эго не может повлиять. Если кто-то говорит: «Я люблю тебя всем сердцем», — это говорит не эго. Он имеет в виду, что это восхитительно — любить спонтанно, без ограничений, конфликтов и социальных предписаний роли, самоидентичности и чувства долга. Если кто-то любит прежде всего из чувства долга, и только потом ради наслаждения, можно предположить, что в действительности он наслаждается своей покорностью, вновь

141

и вновь пытаюсь переживать теплоту родительского одобрения.*

В этом суть глубокого заблуждения многих наших межличностных, и в том числе супружеских соглашений. Пользуясь правилами этих соглашений, общество может требовать от личности контроля над выражением спонтанности, обозначив: «В таких-то случаях и таким-то образом ты *не* должен действовать спонтанно».

Но выражение: «Ты *должен* действовать спонтанно», — это явное противоречие, причина любого двойного связывания. Только гипноз [временно] может вызывать спонтанность, и, возможно, поэтому «лечение», основанное на обычной гипнотерапии, так поверхностно и малоэффективно.

Если, как полагает Хейли, задача психотерапевта состоит в том, чтобы разорвать двойное связывание, навязанное пациенту, и тем самым не позволить ему навязывать это другим, тогда основной целью психотерапевта должно быть стремление показать пациенту абсурдность требования спонтанности. С этой целью он сознательно или неосознанно сам вовлекает пациента в

терапевтически необходимое связывание. Терапевтическая необходимость состоит в том, что психотерапевт не пытается подчинить себе пациента, а направляет его таким образом, чтобы тот сам мог обнаружить двойное связывание. Словом, пациент вовлекается в отношения, которые он, несмотря на все попытки, не может определить и контролировать.

С самого начала пациент должен прийти как проситель. Он должен признать, что нуждается в помощи; он должен заплатить за привилегию проконсультироваться у психотерапевта; он должен унижаться, говоря, что не может остановиться и не поступать против своей же воли; он должен признать, что не контролирует своего поведения. Каждый опытный психотерапевт прибегает в таком случае к *дзюдо*. Он не пытается отрицать симптомы, успокаивая: «Не волнуйтесь!» Он не отрицает и стремления пациента контролировать себя и не говорит: «Что ж, с этим ничего не поделаешь». Оба ответа могли бы сделать контакт невозможным. Вместо этого Психотерапевт принимает сторону эго пациента, которое

* В таком случае объект любви занимает место матери или отца, и поэтому отношения перерастают в инцест; а следовательно, возникает вина и порочный круг.

142

пытается бороться с симптомами; он принимает проблему пациента как реальную и позволяет ему — чего, быть может, не делает никто другой — не контролировать себя. Получив разрешение быть «больным», пациент тут же теряет уверенность в себе и попадает под влияние психотерапевта.

Предположим теперь, что описанный выше метод используется в психоанализе. В этом случае психотерапевт предполагает существование бессознательных причин, вызывающих затруднения; и не имеет значения, описано ли это затруднение как вытесненная детская травма или как скрытые факторы межличностных отношений. Можно было бы сказать: «Причина ваших проблем в непонимании самого себя», — или: «На самом деле вы не хотите избавиться от своих симптомов». Этим оспаривается компетентность эго, но на новом и более высоком уровне, поэтому, пока психотерапевт соглашается с тем, что эго не контролируется, пациент задается вопросом, действительно ли оно хочет быть под контролем и правильно ли обозначена проблема. Пациент может принять или отвергнуть такое предположение, но в последнем случае психотерапевт не будет спорить. Он только спросит: «Интересно, почему же вы выглядите таким встревоженным, если отрицаете подобную возможность?» Он намекнет на то, что пациент сопротивляется терапии и «в действительности» не стремится к успеху. Более того, он может предположить, что пациент неосознанно желает сохранить свои симптомы, или что «бессознательное» порождает их, выступая в роли второго «я», более сильного, чем эго.

Идея «бессознательного» дает пациенту возможность высказаться, не принимая на себя ответственности за сказанное. Эта модель поведения в точности соответствует той, которая использует симптомы для сохранения контроля над ситуацией: «Это происходит — но не по моей воле, и поэтому я не виноват». Постулируя существование бессознательного, психотерапевт принимает и поощряет эту модель поведения, но в то же время предостерегает пациента от использования ее для самоконтроля. С одной стороны, аналитик берет на себя ответственность за интерпретацию такого непрямого способа коммуникации. Независимо от того, существует у психотерапевта интерпретация или нет,

143

пациенту дают понять, что в его снах и свободных ассоциациях психотерапевт разбирается лучше, чем он сам. С другой стороны, на пациента налагается ответственность за ситуацию, поскольку ему предложено самому говорить о себе, выбирать темы для дискуссии и поднимать вопрос о любом «бессознательном материале» по своему усмотрению. Но так происходит именно потому, что такова была просьба психотерапевта, то есть контроль пациента за беседой подчиняется воле психотерапевта, и, таким образом, посредством *дзюдо* пациент вовлекается в двойное связывание. Даже если он попытается контролировать ситуацию и использовать сообщения, исходящие от «бессознательного», чтобы защититься от этого неприятного открытия, он всегда будет делать это «с подачи» психотерапевта. Другими словами, даже если он попытается переложить ответственность на психотерапевта: «Бы говорили мне делать именно это; Вы работали со мной,

Вы рассказывали, что со мной не так, и т.д.», — это лишь докажет, что подобное поведение было навязано пациенту против его воли. Или скажем так: аналитик становится той «родительской» фигурой, от которой зависит пациент, но при этом у последнего нет возможности возложить ответственность на эту фигуру. Однако пациент не должен знать об этом наверняка, иначе у него тут же пропадет желание контролировать аналитика. Поэтому аналитик лишь косвенно избегает ответственности: «Я должен помочь Вам выяснить, чего Вы в действительности хотите», — или: «Давайте подождем и посмотрим, что подскажет Вам Ваше бессознательное». Иначе говоря, психоаналитик вынуждает пациента пытаться контролировать их взаимоотношения, но делает это так, что все кажется происходящим исключительно по инициативе пациента.

Но когда пациент пытается контролировать аналитика, тот вдруг начинает противодействовать посредством «уловок» своего *дзюдо*, которые одновременно и расстраивают планы пациента, и провоцируют дальнейшие попытки. Более того, пациенту позволено (и даже показано) совершать подобные попытки характерным для такого случая образом: бессознательно, а значит, не неся никакой ответственности. Фантазии и свободные ассоциации пациента лишь подтверждают его произвольные симптомы — и все это расширяет и обогащает те особенности поведения, которые пациент не

144

воспринимает как свои. «Естественно», он описывает весь этот «бессознательный материал» в надежде на то, что аналитик найдет всему объяснение, поставит диагноз и без труда найдет путь к исцелению. Но аналитик отказывается действовать напрямую. Вместо этого он поощряет пациента к дальнейшей работе над своими фантазиями и свободными ассоциациями, словно это может пролить свет на какие-то события в прошлом или помочь проникнуть в более глубокие области бессознательного. Одновременно вопросами типа: «Как Вы думаете, что означает этот сон?» — аналитик заставляет пациента пытаться владеть ситуацией.

К определенному моменту двойное связывание становится для пациента критическим. Он не может освободиться от него, разрушив подобную систему взаимоотношений, поскольку аналитик воспринял бы это как бессознательное сопротивление терапии или же как признание того, что на самом деле он не хочет достичь успеха. Пациент не может заставить аналитика принимать решения за себя, потому что в сложившихся между ними отношениях психотерапевт выступает в качестве помощника, а не надзирателя. Пациент не может изменить ситуацию с помощью агрессии, обвинив во всем аналитика, поскольку последнего невозможно вывести из равновесия: он просто принимает атаку, уходя в сторону или подвергая сомнению ее обоснованность: «Наверное, я неприятен Вам потому, что напоминаю Вам кого-то другого?» Согласно Хейли, здесь наступает тот критический момент, когда пациент должен бы все это прекратить, но он не может этого сделать, «разомкнув» систему взаимоотношений с аналитиком или же резко изменив свою модель поведения.

Хейли полагает, что, поскольку пациент со своими симптомами фактически сдался на милость аналитика, он сможет избежать двойного связывания и уйти из-под контроля аналитика, только утратив интерес к этим симптомам и перестав о них говорить. Другим выходом может быть признание, что он безуспешно пытался контролировать аналитика, равно как и других людей, переложив на них свои проблемы, — но в таком случае он должен признать свои симптомы своим собственным поведением и принять на себя ответственность за них. *Дзюдо* аналитика провоцирует пациента действовать последовательно в направлении своих

145

симптомов, пока не обнаружится их полная несостоятельность и обреченность.

Думаю, здесь важно отметить, что все описанные выше действия аналитика фактически сводятся к исследованию двух исходных для пациента предпосылок. Первая состоит в том, что, по представлению пациента, определенные действия являются его собственными и проистекают из его эго. Вторая — в том, что некоторые его действия не принадлежат ему, а происходят спонтанно, помимо его воли. Аналитик оспаривает первую предпосылку, спрашивая, действительно ли поведение, которое пациент считает продуктом своей воли, является таковым: «Действительно ли Вы хотите достичь успеха?» ; «Интересно, что Вы имеете в виду, когда говорите, что я не нравлюсь Вам?» Он оспаривает и вторую предпосылку, рассматривая

намерение как атрибут обусловленного поведения, внушая пациенту, что сны выражают скрытые желания, или говоря о значимости произвольной жестикуляции и импульсивных движений пациента. Это также оказывается двойным связыванием, поскольку подразумевается, что пациент разоблачает себя как добровольным, так и обусловленным поведением, а аналитик умеет распознать любые методы защиты. Если пациент пытается выйти из игры, аналитик ему противодействует. Если пациент поддается и пытается ограничить поле маневра, замыкаясь в себе, аналитик и здесь может мягко намекнуть на возможность разоблачения, на существование чего-то, чрезвычайно беспокоящего пациента, что он хочет утаить от самого себя.

Другая сторона проблемы состоит в том, что пытающийся контролировать аналитика пациент оказывается в положении человека, рассчитывающего на помощь, но не знающего своей «болезни». То, чем он в действительности является, настолько расходится с его представлениями о себе, что он рискует остаться в неведении; и все же он никогда не обратился бы за помощью, если бы смутно не чувствовал этого различия. Аналитик «цепляет на крючок» пациента, давая ему понять, что он на самом деле не может спрятаться от самого себя; и в то же время аналитик показывает, что сам он настроен вполне благосклонно и дружелюбно. Ясно, что положение невозможно исправить в течение одной консультации; оно изменяется во взаимодействии двух

146

личностей на протяжении определенного времени. По мере развития отношений пациент обнаруживает, что все его попытки отгораживания и самомаскировки абсурдны, что он попал в положение, единственный выход из которого — быть тем, кто он есть, без всяких ограничений. Проявив гибкость, пациент может, конечно, имитировать спонтанность, уверенно демонстрируя поток свободных ассоциаций, но проницательный аналитик обнаруживает и подвергает сомнению любую искусственность в действиях пациента до тех пор, пока тот не поймет, что ведет себя скованно и неестественно.

В такой момент пациент просто перестает притворяться. Он не учится «быть собой», поскольку этому нельзя научиться; он скорее всего усваивает, что нет ничего такого, что он мог бы делать, не оставаясь самим собой. И это означает, что он перестает идентифицировать себя со своим эго, то есть с образом самого себя, навязанным ему обществом. В результате опровержения аналитиком двух вышеназванных предпосылок добровольное поведение пациента и его вынужденное поведение объединяются в единое целое, и он обнаруживает, что это новое тотальное поведение спонтанно и неотделимо от целостности его организма. Можно назвать это интеграцией «личности», актуализацией «самости» или даже развитием новой «структуры эго», но это не имеет ничего общего с обычным пониманием эго как субъекта действия.

Всякий раз, когда подобный эффект достигается средствами психотерапии, ее можно — во всяком случае, в принципе — приравнять к путям освобождения. Здесь происходит интеграция индивидуального сознания с «внешним» миром, т.е. с его произвольными, спонтанными проявлениями. Но все же здесь не происходит окончательного преодоления предполагаемого раскола между организмом как целым и его окружением. Здесь, в отличие от восточных путей освобождения, не отвергаются условности восприятия, согласно которым картины и звуки приходят извне, а изменение границы «организм — окружающая среда» происходит по воле организма. Близкий к восточным учениям подход демонстрирует школа гештальт-терапии.

В своей работе «Гештальт Терапия» авторы Перлз, Гештальтерлин и Гудман утверждают:

147

Невозможно говорить о дыхании, не введя понятие «воздух»; о ходьбе — без понятий «гравитация» и «поверхность», о вспыльчивости — без «раздражителей», и так для любой жизненной функции. Определение организма является определением поля «организм — окружение»; а граница соприкосновения — это, если так можно выразиться, специфический орган для восприятия изменений состояния поля... К примеру, в неподвижном растении осмотическая мембрана служит органом взаимодействия организма и окружения, двух определенно активных сторон. То же самое справедливо и в отношении к способному к движению животному, хотя некоторая обманчивость восприятия делает это не столь явным. Иллюзия состоит в том, что подвижная фигура «выигрывает» внимание в сравнении с неподвижным фоном, а более сложное выигрывает на фоне относительно простого. Но на границе соприкосновения взаимодействие происходит с обеих сторон.*

Можно предпочесть «взаимодействию» (интеракции) «взаимопроникновение» (транзакцию) Бентли, но в любом случае — это превосходное описание механизма создания иллюзии, того, что в буддизме называют *авидьей*, т.е. «неведением». Теоретические изыскания последователей гештальт-терапии имеют важное значение, но на практике эти техники делают слишком сильный акцент на попытках искусственно воссоздать описанные выше взаимоотношения. Преодоление иллюзии обособленности методом проб и ошибок намного более убедительно, поскольку решающим в опыте взаимоотношений «организм — окружающая среда» является откровение, а не искусственная конструкция. В целом же односторонность западной психотерапии препятствует ее дальнейшему сближению с путями освобождения.

Таким образом, если основная психотерапевтическая техника состоит лишь в том, чтобы оспаривать ложные невротические установки пациента, заставляя последнего все более цепляться за них и тем самым усугубляя его двойное связывание, — тогда не так уж велико различие между

* F.S. Perls, R.F. Hefferline, P. Goodman, Gestalt Therapy, Julian Press, New York, 1951, с. 259.

148

теориями Фрейда, Юнга, Роджерса, экзистенциальной психологией, теорией межличностного общения или какой-нибудь эклектической теорией. Ненаправленная психотерапия Карла Роджерса является в той же мере *дзюдо*, налагающим двойное связывание, как и, к примеру, более направленная система Джона Розена.* Психотерапевт не может выполнить свою задачу, будучи пассивным и являясь лишь зеркалом для пациента. Как отмечает Хейли, просто принимать то, что делает или говорит пациент, — уже значит позволять такое поведение и таким образом контролировать его.

То, что психотерапевт говорит или то, о чем он умалчивает, будет ограничивать поведение пациента. Даже если психотерапевт в ответ на просьбу пациента о совете заявляет: «Я не собираюсь говорить, что Вам следует делать», — он все же направляет пациента, вынуждая его не спрашивать совета. Если пациент жалуется, а психотерапевт хранит молчание, это молчание, безусловно, является комментарием к поведению пациента.**

Что может быть бóльшим двойным связыванием, чем ситуация, в которой психотерапевт управляет пациентом, не давая никаких указаний? Направленное *дзюдо* Розена — просто один из способов применения подобного принципа. Например, когда психотерапевт просит пациента описать свои симптомы и даже кое-что преувеличить в своем рассказе, он контролирует действия пациента, даже если тот ничего не рассказывает, — поскольку сама ситуация служит целям психотерапии и, следовательно, избавлению от симптомов. Психотерапевт выигрывает в любом случае!

Все это может показаться чрезмерным упрощением методов психотерапии, но здесь самое важное — понимать, что описанный принцип не может быть *использован* в том упрощенном виде, в котором он был описан. С одной стороны, пациент может легко разгадать маневр и не принять вызова. С другой стороны, применение этого принципа к индивидуальным реакциям конкретных пациентов требует

* J. Rosen, Direct Analysis, Grune and Stratton, New York, 1953.

** J. Haley, «Control in Psychoanalytic Psychotherapy» в Progress in Psychotherapy, Grune and Stratton, New York, 1959, с 48-65.

149

большой разносторонности опыта и умения разбираться в характере пациента, хотя порой беллетрист или ловкий продавец разбирается в людях лучше, чем психолог-теоретик. Мы видели, что пути освобождения чаще используют *упайя*, уловки, или «трюки», чтобы спровоцировать реакцию ученика. Я уверен, что анализ сновидений, фантазий и свободных ассоциаций является не чем иным, как *упайя*. Это необходимый терапевтический фокус-покус, который тем не менее может существенно помочь психотерапевту, осознавшему его истинное назначение. Недостаток теоретических построений Фрейда и Юнга состоит в том, что пациент, подвергающийся

психотерапии, начинает верить в них как в религию. «Обращение в религию» порой может оказаться эффективным психотерапевтическим средством, иногда приводящим к освобождению, но когда внимание психотерапевта сконцентрировано, к примеру, исключительно на символике сновидений, то теряется из виду не только основополагающий метод психотерапии, но и социальные корни психопатологии.

Это не говорит, конечно, о том, что теоретические системы Фрейда и Юнга — только фокусы-покусы, не имеющие ни малейшей научной ценности. Естественно, гипотезы, имевшие научную ценность в прошлом, могут со временем ее утратить, но важно то, что эти теории успешно *функционируют* как фокус-покус в психотерапии. Мы видели, например, что пациент, который «знает» о существовании «бессознательного», может свободно общаться с психотерапевтом, не ощущая ответственности за все сказанное, поскольку оно — продукт «бессознательного». Какими бы консервативными ни были последователи Фрейда или Юнга, но если они хотят считаться учеными, то им не следует ограничиваться жесткими теоретическими рамками. Плохо, когда психотерапевт лично заинтересован в победе над пациентом. Учитель дзэна, например; может эффективно вести игру именно потому, что победа или поражение не имеют для него значения. Без соблюдения этого необходимого условия психотерапия вырождается в силовое состязание, в котором психотерапевт обрекает несчастного пациента на долгие годы двойного связывания.

Новое универсальное понимание психотерапии сохраняет определенные элементы упомянутых классических теорий.

150

Все еще считается вполне оправданным описание эго как порождения принципа реальности (социального соглашения), подавляющего жизненные процессы, которые вследствие этого становятся в большей или меньшей степени бессознательными. Все еще актуален тезис об огромном влиянии инфантильных и детских переживаний на формирование эго, даже если подвергается сомнению необходимость воспроизведения их в практике психотерапии; и как результат — бесспорное влияние отношения ребенка к отцу или к матери на его отношения к другим людям в дальнейшей жизни, что обуславливает его «вынужденную спонтанность». Все еще представляется верным утверждение, что по крайней мере в западных культурах подавление сексуальности служит основной причиной психопатологического поведения. Более того, то, на чем постоянно настаивает Юнг: психотерапия как примирение противоположностей, принятие и ассимиляция Тени, темного и подавленного аспекта человеческой природы, — является основополагающим в представленном здесь взгляде на освобождение. Проблема всегда состоит в том, что восприятие самого себя никогда не бывает преднамеренным, поскольку это так же парадоксально, как целовать собственные губы. Но контригра опровергает саму возможность отрицания самого себя и в итоге не создает, а обнаруживает целостность человека как неоспоримый факт.

С этой точки зрения можно по-новому взглянуть на утверждение Фрейда, что бессознательные мотивации имеют сексуальный характер, т.е. этот тезис следует рассматривать скорее как терапевтическую стратегию, чем как психологический факт. В любой пуританской культуре предположение о наличии сексуальных мотиваций является вызовом для эго. Именно потому, что культура рассматривает сексуальность как зло или деградацию, подобное утверждение означает, что подлинные мотивации противоположны сознательным побуждениям, а значит эго совершенно не хозяин в своем доме. Когда индивидуум полностью отождествляется со своим эго и тем самым отрицает предположение о сексуальной мотивации, психотерапевту остается только заметить, что у пациента не должно быть иных причин для столь энергичного отрицания, кроме признания истинности этого предположения. Таким образом пациент попадает в

151

ситуацию, когда он вынужден отрицать свое эго именно фактом его утверждения. Двойное связывание, наложенное таким способом, безусловно, более эффективно, поскольку пациент не может быть до конца честным в своем отрицании сексуального чувства и его неоспоримой привлекательности. Если бы психотерапевт намеревался нападать на пациента или обвинять его, возникло бы ощущение, что подобная стратегия ставит обоих в неравные условия.

Но на самом деле это лишь обнажает то связывание, которое уже было наложено на пациента обществом. Последний никогда не попал бы в ловушку психотерапевта, если бы до этого не потерял самого себя и собственные чувства, поверив в фикцию, что *он* является эго или душой, а не целостным организмом.

Чтобы избежать ловушки психотерапевта, пациент должен просто перестать защищаться от самого себя, и, прекратив это, он одновременно перестает идентифицировать себя с эго. Но это может произойти лишь тогда, когда пациенту станет ясно, что психотерапевт не нападает на него, а это, в свою очередь, зависит от того, насколько искренне психотерапевт относится к самому себе. Ибо в таком случае психотерапевт представляет иной, отличный от установленного обществом, взгляд на мир и настаивает скорее на авторитете природы, чем на авторитете человека. Однако природа становится высшим авторитетом только тогда, когда оказывается очевидным, что общественный идеал содержит в себе противоречие, от которого свободна природа, и этот внутренний конфликт настолько основателен, что, если его не разрешить, он способен разрушить общество и привести человека к безумию.

VI Приглашение к танцу

Выражение «по плодам их узнаете их» чаще всего означает, что в итоге о человеке будут судить по его делам, а о философских теориях — по их нравственным последствиям. Но единственное на сегодняшний день определение нравственности, с которым могут согласиться все, таково: нравственно то, что способствует выживанию общества. Мы воспринимаем плоды мысли и действия только с точки зрения их полезности; их нежность и приятный вкус — лишь случайные факторы. Важнее всего то, содержат ли они необходимые витамины, а вкус имеет значение лишь тогда, когда он улучшает усвояемость. Согласно подобной морали, функция игры вторична по отношению к труду и состоит в том, чтобы сделать труд чем-то вполне сносным; труд воспринимается как тяжелая ноша не потому, что он требует больше усилий, чем игра, а оттого, что он — состязание со смертью. Труд, как нам известно, неотделим от страха смерти, поэтому он и является *условием* выживания, а выживание, в свою очередь, — это высшая необходимость. Но почему, для того чтобы выжить, необходимо превратить жизнь в тяжелую ношу? Жизнь — прежде всего спонтанный процесс, и, как мы видели, «вынужденная спонтанность», *необходимость* выживания является основным противоречием, налагающим на всех нас двойное связывание.

Выбор всегда становится первым шагом в игре, и выбрать жизнь в противоположность смерти, бытие в противоположность небытию — значит предположить, что они отделены друг от друга. Однако этот выбор представляется нам чрезвычайно серьезным. Прототипы бытия и небытия, без сомнения, — материя и пространство, форма и пустота, и, наверное, нельзя думать о материи иначе как о наслаждении случайным, мимолетным существованием в бесконечности и вечном ничто. Очевидно, современные астрономия и космология склоняются к такому видению универсума, в котором

153

пространство более не инертноеместилище галактик, а интегральная часть их формы. Форма ограничивает пространство так же, как пространство ограничивает форму. Образно говоря, пространство и форма образуют вместе поверхность сферы, где невозможно отделить предмет от его фона. Таким образом, жизнь как творческий процесс протекает отнюдь не в безжизненном чуждом континууме. Во сне «не-ведения», или невнимания, когда вещи не воспринимаются в единстве, наш пристальный взгляд чаще останавливается на предмете, чем на его фоне, то есть контрпредмете. Но пробуждение от сна, освобождение дает осознание того, что любой выбор между «противоположностями» — это разделение неразделимого. Как сказал учитель дзэна Сэнь Цянь:

Совершенный Путь (Дао) не сложен,
Запомни, что он избегает выбора и предпочтения...
Если хочешь усвоить чистую истину,
Не сосредоточивайся на истинном и ложном.
Конфликт истинного и ложного —
Болезнь разума.*

Суть не в том, чтобы не выбирать, а в том, чтобы выбрать понимание, что на самом деле нечего выбирать. Восточная философия полна таких кажущихся парадоксов: действовать без действия, думать без мыслей, любить без привязанности. Просто в мире относительности любой выбор, принятие любой стороны становится игрой. Но это не означает, что в выборе нет необходимости. Понимание относительности света и тьмы не дает возможности не щурясь смотреть на солнце; понимание относительности «верха» и «низа» не позволяет ходить по потолку. Испытывать необходимость без принуждения, по-видимому, так же парадоксально, как описывать чувство возникающей спонтанности, не пережив его.

Каковы же тогда плоды освобождения, если оно избавляет от морали выживания и бегства от смерти? Нас, естественно, смущает то, что среди людей есть такие, которые не воспринимают

социальную игру серьезно. Как они поведут себя, если они не верят в истинность наших правил? Этот вопрос относится и к психотерапии, и он актуален с тех

* Hsin-hsin ming. // A.Watts. The Way of Zen. — С 115.

154

пор, как Фрейд связал происхождение неврозов с вытеснением. Но Фрейд и его последователи не смогли заглянуть в корень проблемы, поскольку никогда всерьез не пытались освободиться от вытеснения. В целом они приняли сторону принципа реальности, суперэго («сверх-я») и эго («я»), противостоящих *ид* («оно»). Но в то же время, они смягчили конфликт, а социальный эффект доктрины Фрейда был грандиозен *не* только потому, что принес большую степень сексуальной свободы, но и потому, что разрушил наш стереотип личной ответственности. Полное признание того, что личности с психическими отклонениями, правонарушители и преступники скорее больны, нежели грешны, и им скорее необходима помощь психиатра, чем наказание, берет начало от Фрейда и становится характерной чертой любой либеральной и «прогрессивной» социальной реформы. Тем не менее многие опасаются, что «фрейдистская» этика разрушает наше общество, поскольку в результате появляется все больше людей, не принимающих на себя ответственности за собственные действия. Вину за свои ошибки можно бесконечно перекладывать на других, а без старого доброго чувства вины мы, кажется, теряем не только эффективное средство против зла, но и чувство человеческого достоинства. Не стоит забывать, что Фрейд сохранил дуализм в понимании человеческой природы, и поскольку между инстинктом и разумом, Эросом и цивилизацией существует противоречие, то должна сохраняться неразрешимость моральной проблемы, — и вытеснение только *кажется* эффективным решением.. Поэтому, определяя проблему воспитания, Фрейд говорил:

Ребенок должен овладеть влечениями. Дать ему свободу с тем, чтобы он неограниченно следовал всем своим импульсам, невозможно. Это был бы очень поучительный эксперимент для детских психологов, но не должно было быть в живых родителей, а самим детям был бы нанесен огромный вред. Таким образом, воспитание должно искать свой путь между Сциллой предоставления полной свободы и Харибдой запрета.*

Возможно, следует отстранить ребенка от него самого, чтобы обучить его определенным формам социального

* З.Фрейд. Введение в психоанализ. Лекции. — М.: Наука, 1989. — С.394.

155

поведения, но если в дальнейшей жизни ребенок не поймет, что это разделение было, подобно истории о Санта Клаусе, всего лишь выдумкой, он может остаться навсегда отчужденной личностью. Когда впоследствии такие личности воспитывают собственных детей, они повторяют то же разделение, не подозревая о том, что это уловка, и потому в их действиях нет ни капли юмора и столь необходимой в таких случаях доброты. Отчужденный от самого себя взрослый искренне взбешен непокорностью ребенка; он не осознает, что воспитание — это игра.

Таким образом, чтобы решить проблему вытеснения как болезни человечества в целом, вовсе не требуется перестать воспитывать детей. Это скорее вопрос осознания того, что, когда мы учим их воспринимать самих себя в дуализме эго и влечений, контролирующего и контролируемого, это не что иное, как определенного рода стратегия воспитания. Проблема вытеснения — это проблема взрослых, это проблема, которую совершенно точно поставил Норман Браун в своей работе «Жизнь против смерти»: не настало ли время довести мысль Фрейда до ее логического завершения и научиться жить без вытеснения? Вопрос, на первый взгляд, поставлен слишком резко, но именно это и является наиболее впечатляющим в весьма спорной и порой назидательной книге Брауна. Однако, если на этот вопрос можно дать положительный ответ, плоды освобождения могли бы принести реальную пользу. Результаты, которых моралист, исповедующий принцип практичности, ожидает от любого изменения в сознании от мистического опыта, не являются реальными результатами. Он ждет самопожертвования, отваги и

самоотречения, необходимых для продолжения жизни в обществе. Но нет никакого смысла в том, чтобы одеть нагого, накормить голодного и исцелить больного, если они обречены вновь стать нагими, голодными и больными или обрекают на это других. Любая мораль, которая зиждется на принципе практичности, — будь то иудейская или христианская, капиталистическая или коммунистическая — ориентирована на будущее, то есть, на постоянное отречение или отсрочку. Этим будущим некому будет наслаждаться, потому что к тому времени все мы утратим способность жить в настоящем. В действительности не освобождение проверяется усердным трудом над ним, а усердие проверяется

156

освобождением, способностью *быть* самим собой без вытеснения или отчуждения. Согласно принципу «суббота для человека, а не человек для субботы», нравственное поведение всегда является вторичным и подчиненным.

Но что же является главным? Принято считать, что цель путей освобождения, как в католичестве, состоит в *summum bonum*, истинном конце человека, в вечном созерцании и наслаждении бестелесной духовной божественностью в будущей жизни после смерти. Однако при более глубоком понимании восточных путей выясняется, что *нирвана* не является состоянием человека после, за пределами или вне рождения-и-смерти (*сансары*), а, как сказал учитель дзэна Хакуин:

Именно эта земля — Земля Чистая Лотоса,
И именно это тело — Тело Будды.*

Вечность — это настоящее, и в свете целостного видения физического организма и физического мира это настоящее оказывается божественным миром. Но пока жизнь воспринимается как борьба-со-смертью, это невозможно понять. Как говорит Браун:

Ирония ситуации в том, что эта неспособность к смерти неизбежно вырывает человечество из реальной жизни, которая для всех нормальных живых организмов является одновременно и умиранием; результат — отречение от жизни (вытеснение). ...Разрушение человеческой жизни в результате борьбы со смертью по той же неотвратимой иронии заканчивается победой смерти над жизнью. Война со смертью заставляет жить заботами о прошлом и будущем, а настоящий момент, момент жизни, безвозвратно потерян.**

Вследствие этого жизнь регламентируется невротическим навязчивым повторением, проблемой выживания, а время, на которое мы надеемся, как на чудо, навсегда ускользает от нас в настоящем. И вполне естественно, что Браун, начав свои рассуждения с идеей Фрейда, приходит к такому же заключению, что и Хакуин:

* Hakuin, Zazen Wasan. D. T. Suzuki. Manual of Zen Buddhism, Kyoto, 1935, с 184.

** N.O.Brown, Life Against Death. — С. 284.

157

Если мы свяжем — чего не делал Фрейд — вынужденное повторение с теорией Фрейда о вневременном характере инстинктивных процессов, тогда окажется, что во времени существует только вытесненная жизнь, а жизнь невытесненная будет протекать вне времени, в вечности. Правда, тогда психоанализ, доведенный до его логического завершения и трансформированный в философию истории, вберет в себя религиозные установления любой эпохи. Вечная Суббота, то есть время без времени, представляется как состояние, в котором нет места навязчивому повторению... Психоанализ напоминает нам, что мы — это наше тело, что вытеснение присуще этому телу и что совершенство пребывает в царстве Абсолютного Тела, а вечность — это состояние тела, в котором отсутствует вытеснение.*

В таком случае конечной целью психоанализа должно быть Воскрешение Тела, а не реанимация трупа в неопределенном будущем.

Цель психоанализа все еще не постигнута, она ясна только наполовину: вернуть наши души в наши тела, вернуться к самим себе и тем самым преодолеть состояние самоотчуждения.

... Реальным достижением ортодоксального психоанализа является представление дуализма души — тела в терминах своего профессионального жаргона, гипостазирующего эго как субстанциональную сущность, которая посредством «защитных механизмов» продолжает борьбу с *ид* («оно»). С сублимацией удалось разобраться, приписав ее к «эффективным» защитным механизмам эго. В субстанциализации эго ортодоксальный психоанализ следует за Фрейдом, который сравнил отношение эго («я») и *ид* («оно») с отношением наездника и лошади —используя метафору из платоновского «Федра», увековечивающую дуализм самого Платона.**

Таким образом, ортодоксальный психоанализ ставит себя в один ряд с принципом реальности и этикой выживания.

* Там же, с. 93.

** Там же, с. 158-159.

158

Он не приводит к «союзу с другими и с внешним миром, основанному не на тревоге и агрессии, а на нарциссизме и эротической наполненности»*; это лишь слабый отзвук, «низкая точка» души того, кого Филип Рифф назвал «психологическим человеком».

Идеал психического здоровья довольно прозаичен. Представьте себе общество, в котором доминируют психотерапевтические идеалы. Рассматриваемый не с индивидуальной, а с социологической точки зрения, психоанализ — это выражение такой общественной тирании, которой не мог вообразить себе даже Токвиль. В разъедаемой болезнью демократии каждый может в какой-то мере играть роль доктора по отношению к другим, но никому не позволено с уверенностью утверждать, лечит ли он или же лечится сам. Лечебница приходит на смену церкви и парламенту в качестве архетипического института западной культуры.**

Поэтому здесь мы имеем дело с пресным и вялым вариантом «срединного пути», где противоположности не трансцендируются, а идут на компромисс, который не более чем осторожное соглашение между наездником и лошадей, душой и телом, эго («я») и *ид* («оно»).

Очевидная несостоятельность ортодоксального психоанализа является результатом дуализма Фрейда, то есть страха перед тем, что без вытеснения человеческое тело превратится в дикое животное, рычащее и пожирающее собственные экскременты. Биологически и морфологически человека можно отнести к животному, но все же он не лошадь, тигр или бабуин. Уникальное строение его организма и мозга дает ему возможность дисциплинировать себя, но то, что самоконтроль основан на реальном дуализме души и тела, «я» и «оно» — это самообман. Такое допущение может быть полезно как временная мера, как педагогический прием; но когда оно становится постоянной составной человеческого чувства — это не что иное, как попытка искусственного преодоления детской инфантильности, регрессия, которая оборачивается бесплодием любой ветви культуры. Поэтому, когда иллюзия остается неосознанной и принимается за

* Там же, с. 307.

** Там же, с. 355.

159

истину, душа оказывается отделенной от тела как источника наслаждения. Человек начинает хронически бояться быть физическим телом и отождествлять себя со всеми проявлениями физической спонтанности. В результате человек, идентифицирующий себя с собственной душой, всегда не уверен в себе и подвержен торможению.

Поскольку он знает, что тело смертно, это брэнное тело становится его врагом. Поэтому искусства и науки вовлечены в войну человека со смертью, с телом, со спонтанностью. Нравственность также становится союзником бессмертной души. Но все, что борется с телом и со смертью, само превращается в смерть, то есть становится неспособным к спонтанности и, следовательно, к истинному наслаждению. Поиски будущего удовлетворения неизбежно создают

порочный круг, а культура и прогресс становятся источником самых неистовых попыток решить проблему собственных противоречий. Невозможно оставить науку, искусство и нравственность в их теперешнем «бунтарском» состоянии. Главное состоит в том, чтобы спонтанность стала основным принципом этих сфер человеческой жизнедеятельности. Ибо когда разум господствует над Эросом, вместо того чтобы выражать его, мы создаем культуру, противостоящую жизни, в которой человеческий организм вынужден подчиняться требованиям механической системы, лишаясь наслаждения во имя весьма сомнительной полезности.

Когда культура служит Эросу, этика превращается из кодекса вытеснения в способ выражения, и нравственность становится эстетикой поведения.

Эстетическое начало устанавливает *чувственный порядок* в противовес *разумному порядку*. Представленное в философии культуры, это положение имеет целью освобождение чувств, которые, в отличие от деструктивной роли цивилизации, могут стать ее надежной основой и многократно увеличить ее потенциал. Используя свой основной импульс — игровой момент, эстетическая функция может «устранить принуждение и сделать человека морально и физически свободным». Это приведет чувства и эмоции в гармонию с идеями разума, избавит «законы разума от морального принуждения» и «примирит их с интересами чувств».*

* Н. Marcuse, *Eros and Civilization*, Beacon, Boston, 1955, с.181-182.

160

Маркузе, цитирующий здесь Шиллера, в какой-то степени возрождает «дискредитированный» идеализм романтиков XVIII века, натуралистический оптимизм которых две мировые войны низвели до уровня лжефилософии. Но современные войны и революции ни в коем случае не являются примерами того, что может произойти с цивилизацией при снятии вытеснения. Скорее это «выброс» садистской ярости, которая накапливалась в цивилизации вытеснения; это цена, которую приходится платить, но и она оказывается недостаточной. И поэтому, как считает Маркузе, ее не следует платить. Технический прогресс, который является причиной этих безумных и деструктивных вспышек, делает бесполезной культуру вытеснения, поскольку в принципе устраняет необходимость рутинной работы. Однако техническому прогрессу непозволительно устранить труд как таковой, поскольку

именно тяжелый труд вместо проклятия должен стать добродетелью, чем он всегда был для наших предков. ...Наши дети должны быть готовы растить своих детей так, чтобы труд не был для них чем-то, вроде невротической необходимости. *Необходимость* трудиться — это невротический симптом. Это костыль. Это попытка человека всегда чувствовать свою значительность, даже если нет особой необходимости в его работе.*

Когда технологии используются — что совершенно абсурдно — для увеличения рабочих мест, а не наоборот, труд становится «поденщиной», искусственным порождением все более бессмысленной рутины, бесконечным производством вещей, которые по своей функциональности ничем не лучше обычного хлама. В этом случае технология направлена против Эроса, в результате чего труд становится отчужденным [от человека], и возрастает опасность всплесков агрессии. Как говорит Маркузе, «связать действия на сборочных конвейерах, в офисах и магазинах с инстинктивными потребностями человека — значит восславить дегуманизацию как «высшее наслаждение».** Человеческое

* С.В. Chisholm, в «*The Psychiatry of Enduring Peace and Social Progress*», *Psychiatry*, Vol. 9, 1, 1946, с 31.

** Н. Marcuse, *Eros and Civilization*, Beacon, Boston, 1955, с 221.

161

существо, попавшее под пресс такой культуры, превращается в зомби. Такой человек покорен и «достиг зрелости» по понятиям нашей серой и унылой буржуазии; он не способен быть праздным и радоваться жизни; он воображает, что танцует, в то время как просто отмеряет шаги по комнате; он думает, что участвует в представлении, в то время как сам пассивно наблюдает за парой

мускулистых «вышибал» на боксерском ринге; он считает себя умным и образованным человеком, если умеет скромно и с достоинством рассуждать о каком-нибудь малоизвестном драматурге времен Елизаветы; хуже того, он воображает себя бунтарем, когда отращивает бороду и поселяется в трущобах, валяясь на грязном матрасе. Это единственное проявление его нонконформизма, если не считать протестов против расовой сегрегации, которые время от времени вспыхивают в Соединенных Штатах!

Все, о чем здесь идет речь, — это скорее выражение чувств, чем основательная и взвешенная точка зрения. Драма состоит в том, что и пути освобождения на Востоке, и психотерапия на Западе, по большому счету, вовлечены в войну со смертью, и поэтому способствуют отчуждению человека от тела и от спонтанности. Если «свами» и [буддистский] монах неизлечимы в своей привязанности к собственным методам и вовсе не из ложной скромности не осмеливаются освободиться, то «психологический человек» — будь он психотерапевтом или подвергшимся терапии пациентом — торжественно балансирует на своем канате между крайностями Логоса и Эроса. Как говорит Рифф:

Будучи по сути своей негативным явлением, «нормальность» представляется вечно ускользающим идеалом, состоянием стоического спокойствия, которого необходимо достичь. Нормальное недостижимо, но каждый должен действовать так, словно ему это удалось. Но и в погоне за нормальным психологический человек не может забыться, ибо нормальность лежит в основе его самосознания.*

Как йогин постоянно находится на пути к освобождению, так аналитик и его пациент обречены на постоянную

* From Freud: *The Mind of the Moralists* by Philip Rieff, 1959. — С.355.

162

«зацикленность», на вечную взаимную подозрительность и, следовательно, на постоянный — за пределами консультационного кабинета — контроль за собственным поведением во избежание любых бессознательных проявлений. Отсутствие спонтанности почти повсюду в психотерапевтическом сообществе — одно из наиболее печальных явлений в мире. Вопрос, каким должно быть общество свободных людей, вероятно, чисто академический. Что случилось бы, если бы все жители Манхэттена захотели сесть в один поезд на Нью Хэвен? Однако если даже искаженные идеи Фрейда вызвали столь мощный общественный резонанс, не может быть, чтобы идеи путей освобождения и таких революционных интерпретаторов психоанализа, как Норман Браун, не привели к рождению чего-то намного более будоражащего воображение, исполненного энергии и захватывающего, чем «битничество». Многие из популярных битнических перверзий можно было бы назвать разрушительными, но даже в этом случае они предпочтительнее, чем туманные пророчества в «Прекрасном новом мире» Хаксли или в «1984» Оруэлла, и тем более, чем окружающая нас унылая рассудительность. Вряд ли можно согласиться с утверждением Ричарда Лапьера* и других, что этика Фрейда фактически увеличивает социальную безответственность, поскольку любой моралист всегда уверен, что все идет к худшему.

Принципиальная ошибка была в том, что мы, пытаясь стать более цивилизованными, установили определенные социальные нормы поведения. Джон Локк, великий английский педагог, триста лет назад сожалел об ошибке подобно тому, как мы делаем это сегодня. Шестьсот лет назад египетский жрец вырезал на камне: «Наша земля вырождается... Дети больше не повинуются своим родителям».**

Рассуждения Лапьера о том, что фрейдистский взгляд на «человеческую природу» разрушает американский характер и предприимчивость, основанную на протестантской этике, — сами разоблачают себя. Доказывая все возрастающую потребность в идеализме и инициативе для борьбы с пробле-

* R.LaPiere, *The Freudian Ethic*, Duell, Sloan and Pierce, New York, 1959.

163

мами технологической цивилизации, он как бы между прочим замечает, что человек инициативный и верный идеалистическим принципам, поглощенный борьбой против смерти, сам является основным источником проблемы. Безусловно, проблему отбросить нельзя, но было бы безрассудно бороться с ней теми же средствами, какими она создавалась, — с той же экологической слепотой и отчуждением от природы.

Если этика Фрейда и подрывает основы морали, то не потому, что она раскрывает побудительные мотивы действия, находящиеся вне контроля эго. Скорее причина в том, что она рассматривает эго как субъект опыта, как марионетку инстинктов, влечений и социальной обусловленности, и это скорее всего увеличивает изоляцию человека-как-эго от жизни его организма, с одной стороны, и от него самого как от личности — с другой. Ведь бессильное эго более отчуждено, чем то, которое способно контролировать себя. Ситуация психоанализа парадоксальна, поскольку это шаг в правильном направлении, но шаг недостаточный. Психоанализ уязвим из-за его малой результативности, и все же его открытия столь значительны, что вряд ли можно их отрицать.

Но это не значит, что этическая проблема неразрешима. Освобождение — это не свобода души от тела; это восстановление единства между душой и телом после их временного раскола, необходимого для социальной адаптации человека. Таким образом, разум и культура не противостоят Эросу, но находятся в его распоряжении, в распоряжении «полиморфной перверзии» тела, потенциально всегда пребывающего в эротических отношениях с миром — не только посредством систем гениталий, но и посредством любых способов восприятия. Освобождение восстанавливает «первоначальный нарциссизм» не только самого организма, но и поля «организм — окружение». Здесь уместно выяснить, как этот «нарциссизм» может быть выражен этически, или, другими словами, может ли он стать этикой Эроса и спонтанности в отличие от этики выживания.

Проще всего размышлять об этическом поведении как о языке, поскольку это такой же способ коммуникации, как сам язык, как изобразительное искусство и музыка. Но в среде религиозных и прочих моралистов существует тенден-

164

ция трактовать этику как мертвый язык, использовать ее, как используется латынь в католичестве. Другими словами, опыт показывает, что этические нововведения встречают гораздо большее сопротивление, чем изменения в языке и искусстве. Несмотря на это, формы этического выражения продолжают изменяться, но официально все они неизменно подводятся под древний стандарт десяти заповедей. Очевидно, нет гарантии, что этику Эроса не попытаются выразить в терминах бронзового века.

Человеку свойственно искать авторитетные этические стандарты вне этики, среди законов природы или законов Бога. Мы не решаемся строить свои этические принципы на собственных желаниях из страха, что такое нововведение может непредвиденным образом испортить нас. Действительно, есть определенный смысл в том, чтобы придерживаться проверенных временем ценностей, если таковые существуют, но в то же время совершенно бессмысленно приписывать этим формулам большую мудрость, чем та, которой обладаем мы сами. Вера в то, что «родители всегда правы», годится до тех пор, пока человек сам не перешел в разряд «родителя», а преклонение перед непостижимой мудростью прошлого тесно связано с нашей неудачной попыткой обрести ее в детстве. Мы забываем, что у нас нет необходимости возлагать надежды на своих предшественников, которые тоже не смогли в детстве обрести мудрость и так же, как мы, преклонялись перед авторитетами.

Тем не менее традиция в этике столь же важна, как и традиция в языке, поскольку она объясняет правила игры. Поэтому этическую традицию, как лингвистическую или художественную, следует почитать не потому, что она священна, а потому, что это единственный способ общения с другими. Если бы я хотел открыть нечто новое в языке и сделать это открытие доступным для понимания, я должен был бы выразить его значение в тех терминах и в том

контексте языка, которые уже существуют. В западной культуре, например, правила живописи и музыки изменяются намного быстрее, чем правила речи, так что время от времени общественность бывает шокирована непонятными произведениями живописи и музыкальными сочинениями. Ранние симфонии Бетховена так же обескураживали слушателей, как и работы многих великих художников-модернистов, причем

165

эти произведения поначалу воспринимались не как трудные для понимания, а как неудачные. Публике кажется, что художник утратил свое мастерство. И лишь позднее мы понимаем, что он немало обогатил наш опыт. Художник должен избегать слишком радикальных изменений в правилах, чтобы не разрушить мостик, связывающий его с публикой.

В любой культуре всегда найдутся пуритане и консерваторы, которые будут настаивать на неизменности стандартов правильной речи и эстетических норм. Они будут доказывать, например, что ухо имеет определенную структуру, для которой приемлем один-единственный набор музыкальных правил, поэтому любой, кому близок иной музыкальный язык, будет обвинен в том, что у него испорчен слух, или в том, что он обманывает себя. Есть даже такие, кто хотел бы законсервировать английский язык, на котором, к примеру, говорила лондонская элита в 1900 году. Но в таком случае почему не в 1800 или не в 1600? Никто не будет отрицать, что такие мертвые языки, как санскрит или церковная латынь, имеют определенное применение, но живые языки изменяются независимо от нашего желания. Лингвисты должны следить за тем, чтобы изменения соответствовали законам языка, и информировать всех членов общества об использовании определенных правил.

Наша культура унаследовала и от Иерусалима, и от Рима этическую философию в виде морального кодекса, а не естественных законов. Поэтому где бы мы ни искали ответа на вопрос, что нам следует делать — будь то Воля Божия или законы природы, — мы предполагаем предсуществование таких моделей (паттернов): юридических представлений или «протестантских путей», — в прокрустово ложе которых можно было бы уложить человеческое поведение. Это не только ограничивает человеческое поведение рамками исторических традиций, но и удерживает от непредвиденных изменений. В то же время общий закон постоянно совершенствуется; он создает прецеденты, которые, однако, становятся неразрешимыми проблемами, поскольку являются следствием искусственных правил, а не основанного на интуиции представления о справедливости и правилах честной игры, продуктом механического, а не человеческого начала. Моральный кодекс предполагает раз и навсегда

166

установленную модель поведения; общий закон является свободно развивающейся моделью, которая тем не менее подобно живому языку, имеет собственную внутреннюю логику развития.

Следовательно, если освобождение способствует подчинению разума Эросу, а не наоборот, то очевидно, что оно связано с общим законом, а не с моральным кодексом. Таким образом, поведение ориентировано не на словесное определение должного и не-должного; оно принадлежит порядку «организм — окружение», порядку, который не может быть полностью и окончательно сформулирован. Предполагать возможность научного описания такой модели поведения, которая бы соответствовала законам природы, или существование идеи, предшествующей физическому поведению, — означало бы вернуться к древнему убеждению, что Бог *диктует* вселенной свою волю. Но если мы понимаем, что природа не сводится к какой-либо модели, а сама является моделью, мы можем избежать очередного заблуждения. Согласившись, что разум подчинен Эросу, мы можем назвать разум приемным устройством, инструментом обратной связи, служащим для описания спонтанного действия. Точно таким же образом научное описание соотносится с природой; оно не формулирует правила, которым должна следовать природа, поскольку модель свободно развивается сама по себе. Обратная связь, описание, просто помогает человеческой модели развиваться более упорядоченно. Именно телу в действительности служат разум и наука, и именно ему принадлежит право действовать, а значит приоритет отдается не механическому, а органическому единству.*

Мы выяснили, что общий закон зиждется на интуитивном чувстве справедливости. Каждый случай уникален, и не существует правил или установленных принципов, применимых к любому

возможному случаю. Поэтому решающим фактором здесь является нечто более тонкое и сложное, чем

* Более подробное обсуждение различий между механическим и органическим принципами организации представлено в работе Уоттса (A.Watts. *Nature, Man and Woman*, с. 51-69), а также в блестящей книге Нидхема (J. Needham, *Science and Civilization in China*, 1956), в которой анализируются взаимоотношения между древнекитайским идеалом естественного порядка и законами китайского общества.

167

любая система правил, — человеческая интуиция, подкрепленная статистикой и знанием правил. «Писанный» Закон наряду с авторитарной и традиционалистской этикой нарушает иерархию природы. Он наделяет правами и авторитетом более грубую и жесткую структуру вербальных формул, игнорируя несравнимо более гибкую и сложную структуру мозга, организма и взаимодействующего с ними поля. Освобождение возвращает нас к естественной иерархии природы — именно «иерархии», поскольку это модель, в которой категории разума и вербальные формулы не отброшены, а лишь играют подчиненную роль.

Существуют по крайней мере две главные причины для сравнения этики с языком и искусством. Во-первых, следует подчеркнуть ее эстетический характер, поскольку она является способом выражения Эроса, или того, что Маркузе назвал «чувственным порядком», — и таким образом определить ее место в иерархии. В этом случае этика становится подчиненной по отношению к спонтанности, как в описании иерархии уровней естественного порядка у Лао Цзы:

Человек следует [законам] земли.
Земля следует [законам] неба.
Небо следует [законам] *дао*,
а *дао* следует самому себе.*

Во-вторых, этика исполняет скорее консультативную функцию и дает пищу для размышлений, нежели имеет директивный характер. Ее творческое использование не может быть предписано, как не может существовать простой инструкции по созданию шедевров поэзии и живописи. Но как поэтическое использование языка невозможно без знания этого языка, так невозможно в репрессивном обществе эстетическое выражение Эроса без тактичности, то есть без понимания условностей общества, без понимания необходимости общения и преград на пути к нему.

Поэтому перед этикой спонтанности стоит благородная задача в буквальном смысле «высидеть» человека и дать ему вылупиться из его надежной скорлупы. Но где на Востоке или Западе это всерьез предлагалось? Те, кто занят социальным переустройством, похоже, не считают возможным сделать Эрос своим союзником. Тирания цивилизованного

* Древнекитайская философия. Т.1. — М.: Мысль, 1972. — С. 122.

168

мазохизма (инициаторы которой являются ее же жертвами) не может быть свергнута вооруженной революцией, как предполагают коммунисты. То, чего добиваются силой, силой же должно и удерживаться, и поэтому коммунистическая культура еще более противостоит жизни, чем капиталистическая, и еще более предана этике выживания. С другой стороны, социальный идеализм Ганди или квакеров — это тоже путь насилия, духовного насилия, направленного против тела и подталкивающего его к мазохизму «самопожертвования». Достойная восхищения, преданная и искренняя, как и ее последователи, любовь, которую они проповедуют, является сочетанием чувства долга и сострадания, «душевностью», лишенной эротического возбуждения или радости, и поэтому не способной выразить человека в его целостности. Идеализм, рожденный цивилизацией, — это усилие отчужденной души, восстающей против смерти, и поскольку он вызывает к чувствам враждебности, страха, жалости (которая — тот же страх) или к чувству долга, он не может пробудить Эрос — подлинную энергию жизни, единственное, что творчески питает наш разум.

Если и можно извлечь какой-то урок из истории, то он будет состоять в том, что порицание, угроза, нравоучение — лишь свидетельства несостоятельности этики. Они могут использоваться как ритуал, благодаря которому дети учатся подражать взрослым, но в качестве основного средства изменения общества они только поддерживают и укрепляют отношения, удерживающие нас в состоянии войны. Психоанализ на Западе и пути освобождения на Востоке должны наделить нас способностью видеть, что есть единственный путь — путь обращения к Эросу, без которого Логос с его чувством долга и здравым смыслом — мертв. Проблема в том, что цивилизованный человек заряжен глубокой боязнью Эроса, и поэтому с презрением отвергает предположение об эротической природе любви к ближнему. Эротическая любовь представляется человеку чем-то грязным, похотливым, порабошающим и непристойным, и он стремится отбросить ее как вызывающий отвращение инцест. Отчасти это происходит потому, что эротика для него связана с гениталиями и не распространяется на весь спектр восприятия, и поэтому он воображает, что эротические взаимоотношения с другими — это нечто, подобное коллективной сексуальной

169

оргии. На более высоком уровне страх перед эротикой является отмежеванием души от смертного тела из-за неспособности понять, что смерть — это проблема не только организма, но и души. Вот почему так опасно спонтанное поведение организма: оно отрицает притязания эго на господство.

Но обращаясь к Эросу, психоанализ должен преодолеть собственное неприятие культуры и условности своего языка, внушающего отвращение к эротике. Очень часто психоаналитический взгляд на культуру ограничивается ее развенчанием. Эротический символизм отыскивают во всем, что создано человеком: в искусстве, науке и религии, — как бы говоря: «Какие же вы все-таки грязные животные!» Но в то же время открытие Фрейдом эротического начала во всем, что можно отнести к духовному и возвышенному, стало поистине откровением. Теперь ясно, что, как бы мы ни старались, не в наших силах предотвратить спонтанность и невозможно скрыть тот факт, что человек — живой организм. Нет причин стыдиться того, то наши самые возвышенные образы и концепции связаны с эротической символикой. Психотерапия и освобождение достигают своей цели только тогда, когда исчезают стыд и чувство вины, когда организм более не должен отстаивать право на существование в качестве организма и когда индивидуум готов принять свое бессознательное поведение. Но на практике психоанализ не разъясняет, что эротическое начало не сводится к гениталиям. По ту сторону игры пениса во влагалище существует игра организма в окружающей среде — полиморфный эротизм подлинного человеческого тела, каким оно явлено на свет божий.

«Полиморфный эротизм» ни в коем случае не является модным термином для обозначения гедонизма, простой погони за удовольствиями. Как сказал Кумарасвами, спонтанность («сахаджа») это «путь без поиска», в то время как *поиски* удовольствий предполагают нападки организма на его окружение с целью «получить от него что-то», словно окружение не является частью и средой организма. Подобно полному сексуальному оргазму, результат этого (полиморфного) эротизма должен «объявиться» непроизвольно. Не существует никакой психотехники, никакой преднамеренной релаксации, никакого способа высвобождения чувств, которые

170

могли бы искусственно вызвать его, ничего, кроме техники *упайя*. Полиморфный эротизм нельзя ни культивировать, ни возвести в культ; он может развиваться сам по себе, когда душа возвращается к телу, а индивидуум больше не отождествляет себя с эго. Эту истину — которая в дзэне называется «природным даром» — взрослый открывает в ребенке, поэтому именно в ребенке даосы видят прототип мудреца. Как сказал Чжуан Цзы:

Способен ли [ты] стать младенцем? Ведь младенец целыми днями кричит и не хрипнет — это высшая гармония... Целыми днями смотрит, но не мигает — ни к чему внешнему не склоняется. Ходить, не ведая куда; останавливаться, не ведая зачем; сжиматься и разжиматься вместе со [всеми] вещами, [плыть с ними] на одной волне — таково главное для сохранения жизни.*

Это — «первичный нарциссизм» по Фрейд, и, как пишет Норман Браун, «Фрейд говорит не только о том, что человеческое эго-чувство однажды вобрало в себя целый мир, но и о том, что Эрос заставляет эго восстановить это чувство: развитие эго начинается от первичного нарциссизма и заканчивается энергичными попытками восстановить его. В первичном нарциссизме самость заодно с миром любви и удовольствия, поэтому цель человеческого эго — восстановить то, что Фрейд называет «безграничным нарциссизмом», и в любви и наслаждении вновь обрести единство с миром».**

Взрослой, или зрелой, формой первичного нарциссизма является, безусловно, «космическое сознание», или переход от эгоцентричного сознания к ощущению себя как целостного организма в его окружении. Но чтобы это состояние не превратилось в умозрительную абстракцию, или, образно говоря, чтобы освобожденный человек мог возвратиться в мир как бодхисаттва, он будет стремиться как-то выразить это переживание «в единстве с миром в любви и наслаждении». Благодаря эстетической окрашенности, его взгляд на мир, как предполагает Маркузе, будет подобен взгляду

* Чжуан Цзы // Мудрецы Китая. — С. 280.

** N.O.Brown, *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Wesleyan University, 1959, с 46.

171

«жреца, глашатая богов» Орфея, покоряющего и человека, и зверя очарованием и волшебством игры на кифаре. Это позиция человека искусства в самом широком смысле этого слова, отличная от позиции проповедника или политика. Поэтому в системе ценностей цивилизации, ориентированной только на выживание, художнику нет места. Ему отведена роль шута, развлекающего нас во время работы. Как странствующий менестрель, актер, клоун или поэт, он может проникнуть всюду, потому что никто не принимает его всерьез. «Его язык, — говорит Маркузе, — песня, и его работа — игра».

Однако тоталитарные режимы знают, как опасен художник. Вернее, они инстинктивно понимают, что искусство — это средство пропаганды, а значит искусство, не поддерживающее режим, — враждебно ему. Они интуитивно чувствуют, что художник — не безобидный чужак, а тот, кто под маской непричастности создает и раскрывает новую реальность. И чтобы не быть разодранным на куски, как мифологический Орфей, он должен играть свою контригру, искусно скрывая ее, как это делают даосские или дзэнские мастера *дзюдо*. Он должен быть «всем для всех», поскольку — как свидетельствует история дзэна — для освобождения можно использовать все что угодно: изготовление горшков, дизайн, искусство букета, строительство домов, приготовление чая и даже искусство владения мечом, — не объявляя себя психотерапевтом или *гуру*. Художник является таковым не только потому, что делает все эти вещи искусно, но в первую очередь потому, что *играет* в это. На выразительном языке джаза говорится: артист — это «тема». Что бы он ни делал, он танцует это — как негр, чистильщик обуви, за своей работой. Он свингует.

Не случайно в этой связи вспоминают об американских неграх, их музыке и их языке. Они сохраняют следы истинно эротической культуры, и скорее именно это, а не цвет кожи и черты лица, вызывает негодование представителей англосаксонской субкультуры. Удивительно слушать негритянского проповедника и наблюдать религиозное собрание, превращающее наименее привлекательную «южную» разновидность евангелизма в джазовый танец. Как нечто исключительное воспринимал Якоб Бёме то, что «не люди ближе к пониманию языка чувств, а птицы в небе и звери

172

в лесу, которые понимают его соответственно своему виду. Таким образом, человеку позволено отражать то, чего он лишен и что он обретет вновь во втором рождении. Ведь на языке чувств говорят друг с другом все духи, им не нужен другой язык, поскольку это язык природы».*

Я не идеализирую негра, поскольку, в силу обстоятельств, его культура — всего лишь бледная тень того, что я пытаюсь описать, и она выживает вопреки крайней бедности и убожеству. Я полагаю, стоит отказаться от серьезного отношения к универсуму и к человеческой жизни, от их *необходимости* играть, как будто существует некий идеал, которого необходимо достичь любой

ценой. На самом деле, это, снова выражаясь языком джаза, «слишком далекая тема», которая разительно контрастирует с настоящим моментом.

Пути освобождения убеждают, что жизнь никуда не стремится, поскольку она существует *здесь*. Другими словами, жизнь — это игра, и тот, кто не играет вместе с ней, утрачивает точку опоры. Как утверждает Льюис Мамфорд:

Красота, например, играет в эволюции такую же важную роль, как и польза, и эту роль нельзя — как делал это Дарвин — свести к полезному средству привлечения внимания для оплодотворения. Короче говоря, постигать природу аллегорически, как поэта, творящего метафоры и ритмы, так же уместно, как и воспринимать ее как хитрого ремесленника, пытающегося сэкономить материал, чтобы свести концы с концами и сделать труд эффективным и дешевым.**

Одинаково бессмысленно отказываться от игры или. играть в то, что игры не существует, поскольку это ведет к порочному кругу, разочарованиям и противоречиям двойного связывания, а такая игра не стоит свеч. Когда дети забывают, что «полицейские и грабители» — это просто игра, появляются разбитые носы и обиды и, следовательно, заканчивается игра. Музыка, танец, ритм — все это формы искусства, не имеющие иной цели, кроме самих себя, и увлечься ими — значит забыть о *необходимом* будущем; сказать «должен» ритму — значит остановить его. В тот

* J.Boehme, *Mysterium Magnum*, Chap. 35, 59-60.

** L Mumford, *The Conduct of Life*, Harcourt, Brace, New York, 1951, с 35.

173

момент, когда музыкант думает о том, чтобы взять правильную ноту, он сбивается. Он прекращает игру в прямом и переносном смысле. Он может достичь желаемого совершенства, только продолжая играть, упражняться, не *стараясь*, пока не обнаружит, что правильный ритм рождается сам по себе.

Достижение совершенства в искусстве или в жизни сопровождается странным ощущением того, что все происходит само по себе — без усилия, без рутинной работы, без вспомогательных средств. Это не значит, что все, происходящее само по себе, является совершенным; чудо человеческой спонтанности состоит в том, что оно развивает самодисциплину — которая вытесняется только тогда, когда действующее лицо чувствует себя отделенным от действия. Но ощущение того, что действие не зависит от человека, рождает подлинное переживание жизни как чистого процесса, в котором невозможно определить источник движения. Процесс без начала или конца, без субъекта или объекта — это не потерянности, как это предполагается в слове «без», а «музыкальное» ощущение пребывания в каждом моменте, дарующем мелодию и ритм.

Музыка максимально приближается к «языку чувств» Бёме, поскольку, в отличие от обычного языка, музыкальный язык не соотносится ни с чем, помимо самого себя, в нем отсутствует разделение на субъект и объект, на вещи и события. Кажущиеся поначалу «абстрактными», музыка и чистая математика намного ближе к жизни, чем действующие языки, указывающие нечто, помимо самих себя. Словесный язык соотносится с жизнью, в то время как музыка живет. Но использовать такой язык вынуждает нас сама жизнь, когда она преследует цели, выходящие за пределы жизни, когда настоящее подчинено будущему, а тело — душе. Такая жизнь «вне жизни» — бессмысленна, и оттого, что она подчиняется законам языка и слова, она становится пустой, как «пустые слова». У жизни нет другого пути, кроме как продолжать свое движение к будущему, чтобы в итоге открыть, что и здесь смысл жизни ускользает и оказывается вне ее самой.

Свободный художник играет роль Орфея, живя музыкой вместо слов. Его творчество — ритмичный танец, который превращается в вихрь, втягивающий в себя других. Он

174

переключает их внимание с будущего на настоящее, вовлекая их в ритм, в котором выживание перестает быть критерием ценностей. Благодаря своему искусству, а не по необходимости или указанию, он избран учителем на пути освобождения. Довольно легко прослыть мучеником, бросая откровенный вызов и осуждение всему миру. Слишком легко поддаться чувству

собственной правоты, выставляя напоказ собственное пренебрежение к запретам и обвиняя во всем репрессивное общество. Но высокое искусство (*упайя*) истинного бодхисаттвы возможно только для того, кто возвысился над всякой потребностью в самооправдании. Ведь до тех пор, пока мы что-то доказываем и сводим счеты, — нет танца. С точки зрения истинного освобождения, между людьми нет никаких различий. Поскольку это на самом деле никогда не существовало, даже те, кто в наибольшей степени оказался в плену собственных иллюзий, точно так же вовлечены в игру. То, что они принимают ее всерьез, почитается бодхисаттвой как чрезвычайно опасная и рискованная игра. Поскольку, если мир является игрой, то невозможно противиться ей. Полнейшие противоречия, самые настойчивые утверждения, что игра серьезна, самые нелепые попытки вызвать спонтанность и самый затягивающий порочный круг станут лишь чрезвычайно «далекими» формами игры. Когда это необходимо, репрессивная цивилизация просто подавляет силу Эроса, как воду сдерживают дамбой. Игра в прятки продолжается, поскольку Эрос будет скрывать и обнаруживать себя в любой рационализации, умышленно принимая наиболее духовные и мистические облики. Понимая это, бодхисаттва никогда не чувствует себя униженным и никогда не использует свое знание, чтобы возвыситься над другими. Он трудится над их освобождением из чувства сострадания, понимая, что причина их страданий — в невозможности осознания игры и в серьезности, которые оборачиваются игрой ва-банк. Не столько сам бодхисаттва, сколько чрезвычайность ситуации несет в себе испепеляющее сострадание, поскольку именно из глубокой тьмы рождается свет, а в откровенной борьбе таится скрытая любовь.